

@ Introduzione

Il copto è una delle lingue utilizzate correntemente nell'Egitto tardo-antico, ed è attestata soprattutto in ambiente cristiano, fra il III e l'XI secolo.¹ Le altre sono il greco (di uso corrente circa fino al VII secolo) e l'arabo (dal VII secolo in avanti), oltre all'egiziano vero e proprio, nello stadio chiamato «demotico» (fino al V secolo?) e all'aramaico, che era usato in ambito giudaico.² La coesistenza di più lingue produceva un vasto fenomeno di bilinguismo e plurilinguismo nella parte più colta della popolazione, e conseguentemente caratteristiche peculiari nella produzione letteraria.

Il copto nacque probabilmente come un linguaggio letterario artificiale, al fine di recuperare quanto fosse possibile dell'antica cultura egiziana in ambiente cristiano.³ Fu costruito sulla struttura dell'Egiziano parlato all'epoca (II-III secolo), utilizzando indistintamente il vocabolario egiziano e quello greco. Il greco ebbe anche grande influenza sulla struttura sintattica, poiché quella egiziana era scarsamente utile a rendere costrutti complicati.⁴

Si suole distinguere nel copto un certo numero di dialetti (saidico, boairico, achmimico, subachmimico, ossirinchita, etc.), ma il senso di una tale distinzione è difficilmente accertabile, dal momento che non si conosce con sufficiente esattezza quali suoni fossero rappresentati dai differenti grafemi che troviamo nei manoscritti, né è possibile affermare con certezza se i differenti sistemi grafematici corrispondessero a varietà geograficamente collocabili, e come. Ad ogni modo il c.d. saidico fu la lingua letteraria per

1. Aziz S. ATIYA, *The Coptic Encyclopedia*, New York etc., Macmillan, 1991, vol. 8, (R. Kasser, ed.) Linguistics, p. 1-227.

2. Sulla situazione linguistica dell'Egitto cristiano: Gustave BARDY, *La question des langues dans l'Église ancienne*, Paris, 1948. Roger S. Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton Univ. Press, 1993. Ewa Wipszycka, *Le degré d'alphabetisation en Égypte byzantine*, REA 30 (1984) 279-296; *La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques*, Aegyptus 68 (1988) 117-166.

3. Tito Orlandi, *Egyptian Monasticism and the Beginnings of the Coptic Literature*, in: P. Nagel (ed.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, p. 129-142, Halle, Martin-Luther-Universität, 1990; id., *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in: P. Nagel (ed.) *Graeco-Coptica*, p. 181-203, Halle, Martin-Luther-Univers., 1984 (Wiss. Beiträge 48). Louis Theophile Lefort, *La littérature égyptienne aux derniers siècles avant l'invasion arabe*, CDE 6 (1931) 315-323; Georg Steindorff, *Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur*, in: AA VV, *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, p. 189-214, Boston, Byzantine Institute, 1950; Carl Schmidt, *Die Urschrift der Pistis Sophia*, «Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft» 24 (1925) 218-240.

eccellenza fino all'VIII secolo; il boairico a partire dal IX secolo. *Corpora* letterari si trovano anche in subachmimico (testi manichei) e in ossirinchita (testi biblici).

I testi che possiamo definire patristici formano la quasi totalità della letteratura copta, nata e sviluppata in seno alla Chiesa cristiana d'Egitto; ed i motivi d'interesse che lo studioso di Patristica può avere verso tali testi sono molteplici e diversi fra loro. I testi copti possono essere originali, cioè scritti e tramandati in copto, e come tali sono parte del patrimonio patristico alla pari di quelli scritti nelle altre lingue della cristianità. I testi copti possono essere traduzioni da originali greci, e in tal caso possono interessare come testimonianze molto antiche della trasmissione manoscritta di quegli originali, ma anche come testimonianze della ricezione di essi in un ambiente abbastanza particolare, come sembra essere stato quello in cui veniva coltivata la lingua copta. Finalmente occorre tener conto del fatto che molti testi che la tradizione manoscritta copta attribuisce ad autori della patristica greca sono in realtà produzione originale tardiva dell'ambiente copto, e come tali vanno valutati in modo ancora differente dagli altri casi sopra menzionati. Così come occorre tener conto del fatto che di molti testi non si è riusciti a raggiungere un accordo generale sul fatto che si tratti di originali o di traduzioni: si pensi soprattutto ai casi emblematici di Antonio e di Pacomio.

Siamo dunque in presenza di una realtà multiforme, che non si lascia riassumere facilmente negli schemi tradizionali. Noi adottiamo il criterio dell'ambiente storico-culturale, con l'avvertenza che ci è sembrato possibile assegnare una certa definizione cronologica ai vari ambienti in cui suddividiamo la trattazione, ma tenendo comunque al loro interno le tipologie di testo «trasversali»: originali, traduzioni, pseudoepigrafi.

È evidente che lo sviluppo della patristica copta deve essere visto in relazione alle vicende della Chiesa in quel periodo. Soprattutto occorre tenere ben presenti le differenze fra due periodi storici che la Chiesa ha conosciuto, in ambiente egiziano. Nel periodo che va dalle origini fino a qualche decennio dopo il concilio di Calcedonia (451), la Chiesa egiziana è parte integrante di quella che potremmo chiamare «internazionale» (diremmo cattolica, se questo aggettivo non avesse assunto connotati

4. Grammatiche: Ludwig Stern, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1880. Walter Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1966(3). Alexis Mallon, *Grammaire copte [boairico]*, Beyrouth 1904. Jozef Vergote, *Grammaire copte*, Leuven, Peeters, T. Ia,b: 1973, T. IIa,b 1983 Thomas O. Lambdin, *Introduction to Sahidic Coptic*, Mercer University Press, 1983, XVIII 377 p. Hans Jacob Polotsky, *Grundlagen des koptischen Satzbaus*, Decatur GA, 2 vols., 1987, 1990. Ariel Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Chrestomathy. A Course for Academic and Private Study*, Leuven, Peeters, 1988, XIX 277 p. Dizionari: Walter E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939 Richard Smith, *A Concise Coptic-English Lexicon*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 1983, xiv 81 p. W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg 1965sgg.

specifici non adatti al nostro caso), e partecipa pienamente di tutti i suoi problemi e delle sue crisi. Gli stessi avvenimenti interni alla Chiesa egiziana devono essere visti alla luce di quanto avviene in ambito internazionale.

Nel periodo successivo a Calcedonia la Chiesa egiziana, che solo da quel momento si può chiamare propriamente Copta, si separa nettamente dalle altre Chiese, a poco a poco si ripiega su se stessa, e presenta caratteri propri che naturalmente influiscono anche sull'attività letteraria. È lecito tuttavia parlare di una *fondazione culturale* della Chiesa copta nel periodo precedente a Calcedonia. Infatti anche prima del distacco formale dalle Chiese che formularono e acquisirono le decisioni di Calcedonia, la Chiesa egiziana presentava alcuni tratti e fenomeni particolari che vengono generalmente riconosciuti come "copti" (o specificamente egiziani) dagli storici, e ritenuti come patrimonio proprio, essenziale dalla stessa cultura copta.

@ Gli apocrifi antichi e l'influsso giudaico.

Dopo le traduzioni dei libri biblici, che rappresentano il primo manifestarsi della letteratura cristiana egiziana in lingua copta, ma che per ovvi motivi non sono qui prese in considerazione, l'attività dei letterati copti fu dedicata alla traduzione di testi del genere cosiddetto «apocrifo». In effetti una delle opinioni convenzionali riguardanti la letteratura copta è quella che gli apocrifi vi abbiano sempre occupato un posto considerevole, sia come importanza sia come quantità. In realtà occorre ristabilire una prospettiva storica nella quale i differenti fenomeni mantengano il loro proprio significato.

Mentre l'opinione convenzionale a cui si accennava tende a mettere sullo stesso piano traduzioni antiche (III secolo?), traduzioni più recenti (IV-V

4. Martin Jugie, *Monophysite (eglise copte)*, Dictionnaire de theologie catholique, 10, p. 2251-2306, Paris, Letouzey, 1908-1941. Bertold Spuler, *Die koptische Kirche*, Handbuch der Orientalistik, VIII.2, p. 269-308, Leiden, Brill, 1961. Heinzgerd Brakmann, *Die Kopten - Kirche Jesu Christi in Ägypten. Ihre Geschichte und Liturgie*, Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum, ed. A. Gerhards - H. Brakmann, p. 9-27, Stuttgart-Berlin-Köln, Kohlhammer, 1994. Christian Cannuyer, *Les Coptes*, (Turnhout), Brepols, 1990. Aziz S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London, Methuen, 1968; II ed. Millwood, Kraus, 1980. Pierre Du Bourguet, *Les Coptes*, Paris, PUF, 1988 (2e éd. corrigée, 1989). Detlef Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen*, AA VV, Die Kirche in ihrer Geschichte, I D 2, p. 269-367, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1981. B. A. Pearson, J. E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia, Fortress Press, 1986. Friedhelm Winkelmann, *Die ostlichen Kirchen in der Epoche der Christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jahrhundert)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen 1.6, Berlin, Evangel. Verl., 1980. C. Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 C.E.*, Leiden etc., Brill, 1990; 2. ed. 1991.

secolo), e testi riciclati in omelie o raccolte redatte tardivamente (nel VII-VIII secolo), occorre invece individuare il reale contesto cronologico e letterario in cui porre gli apocrifi pervenuti in lingua copta, onde trarne corrette deduzioni critiche. Infatti la traduzione, e poi anche la produzione di apocrifi segue tutto il cammino della letteratura copta, con tutte le svolte e le interruzioni che questo comporta.

I primi apocrifi furono tradotti in copto da originali greci nel corso del III (e forse inizio del IV) secolo, se si accetta che la datazione dei manoscritti possa dare qualche indicazione circa la data delle traduzioni. Fra gli apocrifi veterotestamentari di tradizione copta antica, ne abbiamo due (*Apocalypsis Eliae; Visio Isaiae*) il cui originale proviene da un ambiente misto di elementi giudaici e cristiani, in presenza di suggestioni nazionali egiziane. Questo tipo di ambiente sembra essere appunto quello nel quale è nata la letteratura copta, e ciò spiegherebbe la rapidità con cui quei testi sono stati tradotti.

D'altra parte, gli apocrifi neotestamentari sembrano essere stati importati dall'Asia Minore (Acta Pauli, Epistula Apostolorum, Acta Petri), indicando così una connessione con quell'ambiente. Non, si noti, una connessione dell'Asia Minore col Cristianesimo alessandrino, che sarebbe preclusa dalla nota rivalità dottrinale (soprattutto da Origene in avanti), ma con alcuni centri della Valle del Nilo.

Apocalypsis Eliae. Edizione: Georg STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias, Eine unbekannt Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, TU 17.3A, Leipzig, Hinrichs, 1899. A. PIETERSMA, S. T. COMSTOCK, H. W. ATTRIDGE, *The Apocalypse of Elijah, Based on P. Chester Beatty 2018, Text and Translations*, 19, Chico Ca., Scholars Press, 1979. Bibliografia: Wolfgang SCHRAGE, *Die Elia-Apokalypse*, *Judische Schriften aus hell-rom. Zeit*, 5: Apokalypsen, p. 191-288, Gutersloh, Mohn, 1980. Carl SCHMIDT, *Der Kolophon des Ms. Orient. 7594 des Britischen Museums, Eine Untersuchung zur Elias-Apokalypse*, *Sitzungsber. Akad. Berlin* (1925) 312-321. Jean-Marc ROSENSTIEHL, *L'Apocalypse d'Elie*, *Le Museon* 95 (1982) 269-284. G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996 (Introducción al estudio de la Biblia, 9). Gonzalo ARANDA, *Ideas escatológicas judías en el Apocalipsis copto de Elias*, *Simposio Bíblico Español*, N. Fernandez Marcos - J.C. Treballe Barrera et al. eds, 663-679, Madrid, Universidad Complutense, 1984. David FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

La redazione ultima da cui è stata fatta la traduzione copta è certamente cristiana; si parla del III e anche del IV secolo, ma ci si deve evidentemente restringere al III, e già sarebbe un caso notevole di traduzione quasi immediata ed espansione assai vasta in copto, data l'antichità dei manoscritti. I critici, guidati dall'analisi puramente interna, hanno messo in rilievo la parte che l'Egitto gioca nella concezione del testo, e ne hanno tratto le relative deduzioni circa l'ambiente in cui è stato composto; e ne hanno anche messo in rilievo, sia pure con sfumature differenti, la derivazione da tradizioni prettamente giudaiche. Ci troviamo dunque in un ambiente che riunisce influenze giudaiche, egiziane autoctone e monastiche cristiane.

Ascensio Isaiae. Edizioni: Louis Theophile LEFORT, *Fragments d'apocryphes en copte-*

achmimique, Le Museon 52 (1939) 1-10. Pierre LACAU, *Fragments de l'Ascension d'Isaie en copte*, Le Museon 59 (1946) 453-467. Bibliografia: Charles *The Ascension of Isaiah*, London 1900. Claudio LEONARDI, *Il testo dell'Ascensio Isaiae nel Vat. Lat. 5750*, Cristianesimo nella Storia 1 (1980) 59-74. Enrico NORELLI, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna, EDB, 1994. Robert HALL, *The Ascension of Isaiah: Community Situation, Date, and Place in Early Christianity*, JBL 109 (1990) 289-306.

Ambedue i manoscritti contenevano, per quanto è possibile dedurre da ciò che è rimasto, tutte e due le parti in cui il testo si può dividere nel supposto originale greco (P. Amherst, ed. Grenfell-Hunt I, London 1900. V-VI sec.) testimoniato nella completezza solo dalla versione etiopica (Charles; cf. anche i frammenti latini, Leonardi). Queste due parti derivano da fonti distinte anche per carattere confessionale. La prima parte era spiccatamente giudaica (martirio di Isaia); la seconda cristiana (visione e predizione dell'anticristo). Sono anche stati notati possibili influssi esseni. Per la datazione della redazione finale, siamo di nuovo al III secolo, e dunque di nuovo ad un caso, come il precedente, di traduzione quasi immediata e di buona espansione in copto. Si noti che proprio trovare il testo copiato al di fuori di canali normali di tradizione manoscritta (il verso di un rotolo già usato [Ms. Scherling]) ci attesta, qui come là, la sua diffusione.

Apocalypsis Sophoniae. Edizione: Georg STEINDORFF, *Die Apokalypse des Elias, Eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse*, TU 17.3A, Leipzig, Hinrichs, 1899.

Nel frammento rimasto, il profeta contempla il luogo dove dimorano i giusti. Forse l'opera corrisponde a quella citata da Clemente (Strom. 5,11.22.2)

Acta Pauli. Edizione: Carl SCHMIDT, *Acta Pauli*, Heidelb. Pap. Veroff., 2, Leipzig, Hinrichs, 1905(2). Bibliografia: Carl SCHMIDT, *Acta Pauli*, Forschungen und Fortschritte 12 (1936) 352-354. Rodolphe KASSER, *Acta Pauli 1959*, Revue d'Hist. et Philosophie Rel. 40 (1960) 45-57. Wilhelm SCHNEEMELCHER, *Die Acta Pauli, Neue Funde und neue Aufgaben*, TLZ 89 (1964) 241-254. G. D. KILPATRICK, C. H. ROBERTS, *The Acta Pauli, A New Fragment*, JTS 47 (1946) 196-199, &

Il codice di Heidelberg è l'unico testimone dello stadio in cui gli Acta Pauli erano nella loro forma completa, e, a quanto sembra, originale; mentre la tradizione più tardiva, in greco come in copto, latino etc., separerà i diversi episodi principali, conservandone alcuni come testi a sè, e facendone scomparire altri. La redazione originale sarebbe stata composta in Asia Minore verso la fine del II secolo. Se teniamo conto del tempo necessario per l'accoglimento in Egitto, anche in questo caso la traduzione in copto è stata assai tempestiva.

Epistula Apostolorum. Edizione: Carl SCHMIDT, (Pierre LACAU), *Gesprache Jesu mit seine Jungern nach der Auferstehung, Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts nach einem koptischen Papyrus*, TU 43, Leipzig, Hinrichs, 1919. Bibliografia: Manfred HORNSCHUH, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Patristische Texte und Studien, 5, Berlin, De Gruyter, 1965.

La redazione originale, in greco, è stata assegnata unanimemente al II secolo. Per il luogo di provenienza, mentre lo Schmidt proponeva l'Asia Minore, Hornschuh ha proposto in un primo tempo l'Egitto, ma in base a considerazioni che egli stesso ha poi dichiarato insostenibili. Il contenuto è fortemente anti-gnostico, e sono nominati in particolare Simone e Cerinto. Sono anche stati notati influssi di tipo giudeo-essenico.

Acta Petri. Edizione: Carl SCHMIDT, *Die alten Petrusakten in Zusammenhang der Apokryphen Apostel litteratur nebst einem neuentdeckten Fragment*, TU 24.1, Leipzig, Hinrichs, 1903. Walter Curt TILL (- H. M. SCHENKE), *Die gnostische Schriften des*

koptischen Papyrus Berolinensis 8502 [II ediz.], TU 60.2, Berlin, Akademie, 1972(2).
Bibliografia: Michel TARDIEU, *Codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984.

La struttura completa originaria degli Acta Petri non è conosciuta attraverso alcun testo pervenuto. Il brano rimasto in copto si trova nel famoso papiro gnostico insieme con l'Apocryphon Iohannis, la Sophia Iesu Christi, l'Evangelium Mariae. Esso dovrebbe appartenere alla prima parte degli Acta, mentre la seconda parte (comprendente il martirio di Pietro) sarebbe restituita dagli Acta latini del codice di Vercelli (VI-VII secolo). Ci si chiede quale significato dare all'inclusione del brano copto in una raccolta così apertamente gnostica; e come si concili questo con la tendenza piuttosto anti-gnostica che si desumerebbe dagli Acta latini, i quali pure recano tracce di influenze gnostiche. Il problema rimane per il momento aperto.

@ Melitone e gli asiatici

Contemporaneamente al lavoro di traduzione degli apocrifi si cominciò ad affrontare il genere dell'omelia. L'operazione di dividere il materiale omiletico tradotto nel III-IV secolo da quello tradotto più tardi è soggetta a molte cautele;⁵ tuttavia riteniamo che essa sia possibile e utile anche allo stato attuale delle ricerche. Si nota prima di tutto che la maggior parte delle omelie tradotte in copto sono state scritte in greco da autori che non possono essere stati conosciuti in Egitto prima della metà del IV secolo: i due Gregori, Basilio, Giovanni Crisostomo, Atanasio, etc. In secondo luogo, la più importante omelia precedente a quel periodo è anche copiata, in traduzione copta, in un manoscritto del III o IV secolo, il che pone un limite alla data della traduzione.

I testi da prendere in considerazione sono comunque soltanto tre, ultime reliquie di una produzione non vasta, che essi possono aiutare a comprendere nei suoi caratteri fondamentali. Si tratta di due omelie di Melitone di Sardi: *De Pascha*, *De anima et corpore*, e di una falsamente attribuita a Basilio di Cesarea: *De templo Salomonis*.

La famosa omelia di Melitone di Sardi *De Pascha*⁶ ha avuto negli studi patristici un progressivo riconoscimento attraverso il ritrovamento di frammenti e di codici antichi. Tuttavia non mette conto di descriverne di nuovo la vicenda, dopo l'esauriente esposizione che si trova nella recente edizione di S. Hall⁷. Si noterà comunque che il testo non è tramandato al completo in nessuno dei numerosi manoscritti.

Un aspetto per noi molto interessante è costituito dal fatto che questo

5. Tito ORLANDI, *Patristica copta e Patristica greca*, *Vetera Christianorum* 10 (1973) 327-341.

6. Stuart George HALL, *Melito of Sardis, On Pascha and Fragments*, Oxford, Clarendon Press, 1979. Othmar PERLER, *Meliton de Sardes, Sur la Paque et Fragments*, Paris, Cerf, 1966. Michel TESTUZ, *Papyrus Bodmer XIII, Meliton de Sardes homelie sur la Paque, manuscrit du III Siecle*, Cologny-Geneve, Bibl. Bodmeriana, 1960.

testo può essere considerato il frammento di una teologia meno nota della sua diretta concorrente (parlo della corrente asiatica e di quella alessandrina⁸) salvato miracolosamente in un ambiente ostile, quello egiziano, da cui non ci si sarebbe aspettato tanto amore per un tale testo.

Siamo dunque nel quadro delle controversie trinitarie fra II e III secolo, che vede la contrapposizione della teologia cosiddetta «asiatica» e quella «del Logos», a più riprese delineato da Simonetti⁹. Gli elementi che interessano qui sono soprattutto i seguenti: il tendenziale monarchianesimo e materialismo divino degli asiatici; il subordinazionismo e spiritualismo integrale degli alessandrini. Nota Simonetti che all'inizio del IV secolo «in Egitto ha ormai prevalso, dopo accesi contrasti, la dottrina del Logos» (p. 533). È possibile invece che questa prevalenza sia da attribuire ad Alessandria, e che nella valle del Nilo la situazione fosse meno definita.

Comunque sia, è certo straordinario il numero di testimonianze del *De Pascha*, in Egitto, sia in greco che in copto. Soltanto fra III e V secolo (stando alle attribuzioni paleografiche, che appaiono ragionevoli) si registrano due manoscritti in greco (uno quasi completo e un frammento) e tre in copto (uno quasi completo e due frammenti), senza contare le più tarde testimonianze ancora in copto (due manoscritti), in georgiano (un frammento), e in latino (una epitome).

Si aggiunge il fatto che nel manoscritto copto principale l'omelia è inclusa in una raccolta soprattutto di testi biblici, il che fa pensare ad una utilizzazione liturgica, e quindi ad una grande autorevolezza data al testo.

Tutto ciò solleva il problema della collocazione dei lettori di Melitone: non in Alessandria, dato il ben noto disprezzo che Origene mostra verso questo autore. Si deve dunque pensare che in altri ambienti egiziani si coltivassero simpatie per la posizione teologica o comunque spirituale di tipo asiatico. Noi abbiamo trovato tracce di tali ambienti presso i monaci del Medio Egitto¹⁰. Le fonti autorevoli (greche internazionali) hanno invece cancellato ogni ricordo di quei monaci, e questo non sarà stato senza ragione, ricordando le tendenze evagriane di Palladio e della *Historia monachorum*.

L'identificazione di quell'ambiente porta l'attenzione su due altre omelie,

8. Dei tanti studi, o meglio brani di studi, dedicati a questi temi, ricorderemo il recente *Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo*, in: Manlio Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina, Rubbettino, 1994, p. 315-331, nel quale l'autore si sofferma anche sul problema qui trattato del rapporto fra anima e corpo.

9. Importante in questo caso: «Persona» nel dibattito cristologico dal III al IV secolo, «Studium» 5 (1995) 531-548.

9. Ed. James E. Goehring, *The Crosby-Schøyen Codex Ms 193 in the Schøyen Collection*, Leuven, Peeters, 1990.

10. Mi riferisco ai personaggi, ricordati con molta evidenza nelle fonti copte, di Paolo di Tamma, Apollo di Titkooh (detto modernamente anche di Bauit), e di Aphou di Ossirinco: cf. sotto.

che appaiono traduzioni eseguite anticamente (ca. IV secolo), il cui contenuto le collega alla corrente asiatica. L'altra è un'omelia *De anima et corpore*,¹¹ con varie attribuzioni in varie lingue, ma il cui autore dovette essere, come ben vide già il Nautin¹², appunto Melitone. Essa è perduta come omelia a sé nella tradizione greca, salvo che per alcuni excerpta inclusi in altre omelie dall'antichità. Invece ne abbiamo il testo completo (sia pure in redazioni differenti) in copto (sotto il nome di Atanasio); in siriano (sotto il nome di Alessandro di Alessandria); in georgiano (sotto il nome di ambedue).

Non entriamo nel merito delle differenze redazionali. Possiamo dire che il copto sembra dare l'idea più completa del testo originale, che era diviso in due parti. La seconda parte è in certo senso la più ovvia, e parla dell'incarnazione e della passione del Salvatore, in termini molto simili a quelli del *De Pascha*. La prima parte, invece, contiene un notevole brano teologico sul problema della relazione fra anima e corpo, che in ogni caso è molto lontano da una teologia che potesse essere accettabile per un seguace della scuola alessandrina.

Considerazioni simili si possono proporre per la terza omelia in questione, lo Ps. Basilio, di Cesarea, *Sul tempio di Salomone e sulla creazione*, la quale è un'esegesi del brano biblico relativo alla costruzione del Tempio di Salomone, interpretato come un'allusione alla creazione, prima, del mondo, e poi dell'uomo. Il testo comincia con un interessante pezzo riguardante il silenzio nel quale il mondo fu creato, in contrasto col rumore che accompagnerà la sua distruzione. e contiene interessanti passaggi relativi alla «teologia del silenzio»¹³ e alla teologia millenarista¹⁴. La teologia del silenzio sembra non avere paralleli, dopo i brani di Ignazio di Antiochia, Eph. 18 e Mag. 8. Quindi il tempio è preso come simbolo dell'uomo, creato direttamente da Dio; quindi si parla del peccato, che ha causto (o causerà) la distruzione sia del mondo, sia dell'uomo, ed in particolare la rovina dei Giudei. Finalmente si accenna alla redenzione di Cristo, attraverso la quale il corpo dell'uomo è di nuovo purificato. È

11. Ed. Ernest Alfred Thompson Wallis Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt*, London, British Museum, 1910. Cf. Wilhelm Schneemelcher, *Der Sermo "De anima et corpore". Ein Werk Alexanders von Alexandrien?*, Misc. Dehn, 119-143, Neukirchen Kreis, Moers, 1957. Tito Orlandi, *La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia De anima et corpore*, Augustinianum 37 (1997) 37-50.

12. Pierre Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Meliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Patristica, 1) Paris, Éditions du Cerf, 1953.

13. Cf. Ignazio Eph 19.1, 15.1-2, 6.1; Mag. 8.2. Sulla questione cf. H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefe*, Giessen 1929, p. 38-9; Camelot DS 7.2 col. 1255 e 1264; P. Miquel DS 14 col. 834-6; P. Prigent, *Commentaire du Nouveau Testament*, IIe sér., XIV, *L'Apocalypse de S. Jean*, Genève 1988(2), p. 130.

14. Cf. J. Daniélou, *La typologie millenariste de la semaine dans le christianisme primitif*, «Vigiliae Christianae» 2 (1948) 1-16.

soprattutto la teologia del silenzio che lega questa omelia alla linea «asiatica» che va da Ignazio a Marcello di Ancira, il quale fu addirittura un forte oppositore della linea alessandrina.

@ Antonio

Come si è detto, nell'Egitto del IV secolo la scuola alessandrina avrebbe dovuto costituire il punto di riferimento dottrinale comune, ed in effetti tutto il monachesimo dei centri che si erano costituiti presso il Delta (Nitria, Sceti, Kellia) era in vario modo origeniano; e gli stessi pacomiani, nel Sud, erano schierati su analoghe posizioni, nonostante la più tarda descrizione agiografica *post eventum* che si trova nelle varie redazioni delle vite di Pacomio.

Antonio è colui che la tradizione, basandosi sulle indicazioni date da Atanasio, considera il fondatore del movimento monastico, colui che per primo, ispirato da un preciso versetto evangelico, si ritirò dal mondo per condurre una vita dedicata soltanto agli interessi religiosi. Fra questi interessi, secondo il quadro probabilmente tendenzioso che voleva proporre Atanasio, erano la lotta contro i demoni del deserto e la lotta contro gli eretici in quanto organizzati in gruppi; non sarebbero stati compresi, invece, la cultura e la riflessione dottrinale. Per questo motivo Antonio è stato visto anche dalla critica fino a tempi recenti come una persona di grande spiritualità ma completamente ingenuo, ignorante perfino della lingua greca, solo disposto ad aiutare il suo Patriarca per l'unità del popolo cristiano, quando ve ne fosse bisogno.

La tradizione attribuisce ad Antonio un certo numero di lettere, tramandate in varie lingue. Una versione greca è oggi perduta, ma esisteva nel Rinascimento; la versione più ampia è in arabo. Le lettere sono pervenute in due raccolte, una breve (7 lettere) ed una più ampia, di 21 lettere. Dell'autenticità della raccolta breve non sembra si possa dubitare, allo stato attuale della documentazione. L'ampliamento sarà invece tardivo. In copto sono pervenuti alcuni frammenti della raccolta breve.¹⁵

Vi sono molti elementi che fanno ritenere Antonio legato all'interpretazione origenistica della dottrina cristiana, tanto che il Couilleau può affermare¹⁶ che «occorre ammettere che una corrente che si può ben chiamare origenista avanti lettera abbia fecondato il monachesimo delle

14. *Vita Antonii*, cf. sotto.

15. Ed. Gérard Garitte, *Lettres de S. Antoine. Version georgienne et fragments coptes*, Louvain, Orientaliste, 1955.

16. *La liberté d'Antoine*, in: Jean GRIBOMONT (ed.), *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, p. 13-46, Roma, Anselmiana, 1977.

origini. Dopo tutto, l'origenismo che Evagrio doveva trovare nel deserto dei Kellia non è nato per generazione spontanea». E si noti fra l'altro che l'opera di Gerolamo che contrappone un Paolo di Tebe ad Antonio come primo monaco si spiega forse con l'intento di diminuire l'importanza di una figura «origenista».

Il libro di Rubenson sulle lettere di Antonio¹⁷ rappresenta una svolta nella valutazione di questo *corpus* a lungo trascurato. Rubenson porta alle estreme conseguenze una nuova considerazione dell'attività e della cultura di Antonio. Egli rivendica la genuinità delle sette lettere a lui attribuite, e attraverso il loro studio traccia un ritratto inedito della figura di Antonio. Essa appare quella di un intelligente origenista (sia pure moderato), perfettamente conscio dei dibattiti spirituali del suo tempo. Anche la cultura «copta» di quel periodo è riconosciuta assai più attiva e valida di quanto non si ritenga normalmente. Anche se le opinioni di Rubenson vanno discusse e talora ricondotte ad una più equilibrata visione dei problemi, esse sono portatrici di un rinnovamento assai benefico.

Dal punto di vista della letteratura copta, c'è la possibilità che Antonio sia stato il primo autore di opere originali in lingua copta, se si aderisse all'ipotesi, al momento poco probabile, che egli abbia redatto in copto le sue lettere. Poiché l'analisi del Rubenson rende molto probabile che egli conoscesse il greco, non c'è motivo di pensare che egli non le abbia redatte in greco.

Un altro personaggio che viene indicato come possibile redattore di opere originali in copto (Peterson ha addirittura pensato di attribuirgli alcuni frammenti)¹⁸ è Ieraca, sulla scorta di una affermazione di Epifanio di cui peraltro è difficile stabilire la valenza. In tutti i modi gli inizi della letteratura copta originale sembrano essere collegati con la parte origenista della cultura egiziana, ma più probabilmente in ambiente pacomiano.

@ Pacomio e i pacomiani

I testi copti di Pacomio e dei suoi primi successori contribuiscono a precisare il quadro storico delle origini del monachesimo egiziano, ma anche ad illuminare gli inizi della letteratura copta originale, cioè non tradotta dal greco. Questi testi sono infatti gli esempi più antichi, per noi documentati, di una tale letteratura, e del resto si può supporre che ne siano i primi esempi in assoluto.

È infatti ragionevole pensare che, dopo il vasto lavoro di traduzione di

17. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund, Lund University Press, 1990.

18. Erik Peterson, *Ein Fragment des Hierakas?*, *Le Museon* 60 (1947) 257-260.

testi biblici e di alcune opere omiletiche,¹⁹ avvenuto durante il III sec., il sorgere di una letteratura originale in lingua copta sia avvenuto in ambiente monastico, e più precisamente pacomiano, nella prima metà del IV sec., in concomitanza con l'evolversi e il crescere d'importanza del movimento monastico. Di qui l'interesse di questi testi per lo storico della patrologia copta, il quale è indotto ad andare di là dal puro contenuto, che non è di interesse letterario, per rintracciare in essi i caratteri della letteratura copta originale ai suoi albori.

Certo il materiale a disposizione sembra scarso; tuttavia vi è ragione di pensare che anche ciò che è andato perduto non fosse abbondante, ed insomma che noi possediamo buona parte di quel poco che costituiva la letteratura copta originale della prima metà del IV sec. L'interesse degli studiosi del movimento pacomiano va generalmente alle *Vitae* ed alle Regole di Pacomio, e si concentra su due direttive: la critica delle fonti «interne» ed il valore storico. Scarso interesse hanno finora suscitato altre opere attribuite direttamente a Pacomio o ai suoi successori (con eccezioni anche notevoli, come il *Liber* di Horsiesi, per cui cf. Heinrich Bacht, *Das Vermachtnis des Ursprungs*, Wurzburg, Echter, 1972; II ed. 1984).

Testi in lingua copta attribuiti a Pacomio ed ai suoi primi successori se ne conoscono da lungo tempo. Per primo dedicò ad essi attenzione l'Amélineau, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Egypte chretienne aux IVe, Ve, VIe et VIIe siecles. Texte copte publie et traduit*, Paris, Leroux, 1888, 1895, 2 vols., e il Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Edited with English Translation*, London, British Museum, 1913, pubblicò il testo di un'intera catechesi attribuita a Pacomio sia nell'unico manoscritto copto che la tramanda, sia nella versione araba (cf. sotto). Ma l'edizione classica «completa», fino ai ritrovamenti di questi ultimi anni, rimane quella di Louis Theophile Lefort, *Oeuvres de S. Pachome et de ses disciples*, Louvain, Secretariat CSCO, 1956.²⁰ che rende sostanzialmente inutili le edizioni precedenti. Il Lefort era per lo più favorevole alla genuinità dei testi che aveva raccolto in quel libro. In mancanza di elementi oggettivi quasi nessuno, che io sappia, oppose critiche decise a tale opinione. Ma già il Veilleux, *La liturgie dans le cenobitisme pachomien au IV siecle*, Studia Anselmiana 57, Roma, 1968, aveva espresso dubbi; e la Van Molle (*Confrontation entre les Regles et la litterature pachomienne posterieure*, La Vie Spirituelle, Suppl. 86, p. 394-424; *Essaie de classement chronologique*

19. Per i testi cosiddetti gnostici cf. sotto

19. Johannes Leipoldt, *Geschichte der koptischen Litteratur*, C. Brockelmann (etc.) *Geschichte der christl. Litt. des Orients*, 131-182, Leipzig, Amelang, 1907, v. p. 144-5.

20. Cf. Armand Veilleux, *Pachomian Koinonia. Life Rules and Other Writings of Saint Pachomius and His Disciples*, Kalamazoo MI, Cistercian Public., 3 Vols: 1980-82. Lisa Cremaschi, *Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti*, Magnano, Edizioni Qiqajon (Comunità di Bose), 1988.

des premieres Regles de vie commune connue en Chretiente, VS Suppl. 84 (1968) 108-127) si mostra assai scettica. Del resto, che rimanesse negli studiosi un forte sospetto ed un certo disagio nei confronti di quei testi è provato dal fatto che essi non furono mai utilizzati pienamente negli studi sul monachesimo pacomiano.

In effetti, elementi oggettivi anche i testi venuti alla luce dopo l'edizione di Lefort ne forniscono pochi; e tuttavia la maggiore quantità di materiale a disposizione, unita ad un certo progresso nella conoscenza della tradizione generale della letteratura copta (cf. Orlandi, *Omèlie copte*, Torino, SEI, 1981, Introduzione), può permettere di fondare i giudizi di genuinità su basi più solide.

Due elementi raccomandano la più grande cautela nell'accettare la genuinità di molte delle opere attribuite a pacomiani nei codici tardivi. In primo luogo la testimonianza esplicita di Gerolamo (*Praefatio* ed. Boon p. 3-9) e di Gennadio (*De vir. ill.*, ed. Herding cap. VII-IX), i quali conoscevano solo: le regole e le epistole di Pacomio; alcune epistole di Teodoro (solo tre, cioè quelle tradotte da Gerolamo, se l'interpretazione di Gennadio è restrittiva; altrimenti più di tre, in numero incerto); il *liber* di Horsiesi. Occorre certo tener conto della frase finale della prefazione di Gerolamo: «cetera autem quae in eorum tractatibus continentur, praelibare nolui...»; tuttavia essa non sembra poter alludere a lunghe opere letterarie dello stesso Pacomio, come la Catechesi a cui abbiamo accennato sopra. Si deve supporre che Gerolamo non le avrebbe trascurate.

Altro elemento è l'estrema povertà delle testimonianze nelle altre lingue orientali, e principalmente in arabo (Khalil Samir, *Temoins arabes de la catechese de Pachome "A propos d'un moine rancunier"* (CPG 2354.1), OCP 42 (1976) 494-508), ma anche in siriano (Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 92).

Pacomio, *Regole*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. (Per la bibliografia si rimanda alla sezione greca)

I problemi sollevati dalle diverse redazioni delle Regole di Pacomio sono noti, e sono stati dibattuti da lungo tempo. E' lecito far cominciare il "periodo critico" pi' recente dal celebre studio di Veilleux cit.; e rimandare semplicemente agli studi di Van Molle cit., alle sintesi del De Vogüé, *Saint Pachome et son oeuvre d'apres plusieurs etudes recentes*, RHE 69 (1974) 425-452; e alla recente raccolta dello stesso Veilleux *Pachomian Koinonia*, cit., per una informazione particolare. In copto, dopo alcune pubblicazioni parziali di Amélineau (cit.), Lefort dette l'edizione oggi di riferimento. Ricorderemo che la tradizione copta si allinea a quella greca (e latina, dopo la traduzione di Gerolamo, ed Boon, *Pachomiana Latina*, Louvain, Bureaux de la Revue, 1932, nel tramandare almeno due gruppi di Regole – i *Praecepta* ed i *Praecepta atque instituta*, come pacomiani, fin dalla fine del IV secolo. Uno dei manoscritti risale probabilmente al VI sec., l'altro all'VIII sec. Possiamo considerare quest'opera «tradizionalmente genuina», per distinguerla da falsificazioni (cf. sotto) avvenute sicuramente in epoca posteriore, e probabilmente in ambiente non pacomiano. Se falsificazione per le Regole (o almeno per parte di esse) vi fu, fu invece, con ogni

verisimiglianza, affare interno dei pacomiani.

Pacomio, *Lettere*. Edizioni: Hans Quecke, *Die Briefe Pachoms, Griechischer Text der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library. Anhang: die koptischen Fragmente und Zitate*, Textus Patristici et Liturgici 11, Regensburg 1975. Hans QUECKE, *Ein neues Fragment der Pachombriefe in koptischer Sprache*, *Orientalia* 43 (1974) 66-82. Bibliografia: Ilona Opelt, *Die Diktion der lateinischen Pachomiusbriefe*, G. J. M. Bartelink etc. (eds.), *Eulogia. Mélanges offerts à Anton A. R. Bastiaensen Steenbrugge - The Hague, St. Pietersabd. - Nijhoff*, 1991. I seri dubbi che circondavano il *corpus* delle lettere pacomiane, conosciuto a suo tempo solo dalla traduzione latina di Gerolamo, stanno scomparendo di fronte ai recenti ritrovamenti di buona parte del testo greco (ed. Hans QUECKE, *Die Briefe Pachoms, Griechischer Text der Handschrift W.145 der Chester Beatty Library. Anhang: die koptischen Fragmente und Zitate*, Textus Patristici et Liturgici 11, Regensburg 1975) e di numerosi frammenti copti di quello che deve considerarsi il testo originale. Il contenuto di queste lettere è conosciuto da tempo attraverso la traduzione latina (Boon cit.); vorremmo tuttavia qui sottolineare: (a) il fatto che esso consiste per lo più di citazioni bibliche, e (b) l'uso dei misteriosi segni alfabetici il cui significato non è tuttavia chiaro.

Pacomio (ps.), *Catechesi*. Edizione: Budge cit.; Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. Bibliografia: Adalbert de Vogüé, *Deux réminiscences du livre de Josué dans la première catéchèse de saint Pachôme*, *Studia monastica* 36 (1994) 7-11; Khalil SAMIR, *Temoins arabes de la catechese de Pachome "A propos d'un moine rancunier" (CPG 2354.1)*, *OCP* 42 (1976) 494-508. P. Tamburrino, *Les saints de l'Ancien Testament dans la Ire catechese de Saint Pachome*, *Melto* 4 (1968) 33-44. Questa lunga esortazione ad un monaco (preso evidentemente ad esempio per tutti) tocca un po' tutti i temi della vita monastica e del comportamento di un monaco. Il titolo che appare nell'unico manoscritto («ad un monaco che aveva risentimento contro un altro, al tempo d'apa Eboneh che l'aveva condotto a Tabennesi») proprio per la sua specificità è quanto mai sospetto e presenta caratteristiche analoghe a quelle di molti titoli concepiti nel corso della tradizione manoscritta, che si trovano finalmente nei manoscritti del IX-XI sec. La forma letteraria è troppo conforme alle classiche catechesi del V sec., greche o copte, per poter essere accettata come pacomiana; e lo stesso vale per il contenuto e l'ampiezza della trattazione. Noi crediamo che proprio la mancanza di testimonianze scritte dell'opera catechetica di Pacomio, il cui ricordo sopravviveva tuttavia nelle vite, sia greche che copte, abbia dato luogo alla produzione di opere come questa, attorno al VI sec., quando cominciò una certa sistemazione della letteratura monastica copta. A questa situazione dobbiamo il fatto che un lungo brano di questa catechesi si trovi anche in una lettera attribuita ad Atanasio (Lefort 110-120): è anzi da supporre che il testo «pacomiano» sia appunto un centone di brani presi da testi preesistenti, come succedeva anche per opere di altri autori. Concordiamo dunque con le conclusioni negative a proposito della genuinità, del Van Molle 0424, p. 395-9.

Pacomio (ps.), *Excerpta*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit.. Sono contenuti in codici miscellanei tardivi, e dunque tanto più sospetti. In particolare troviamo una catechesi completa sulla Pasqua, di contenuto del tutto generico; ed un altro brano, parte del quale si ritrova anche negli *apophthegmata* (questione complessa letterariamente: v. Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. p. VIII-IX). Anche in questo caso escluderemmo l'autenticità.

Teodoro, *Lettera per la riunione di Mesore*. Edizione: Martin Krause, *Der Erlassbrief Theodors*, D.W. Young (ed.), *Studies Presented to H.J. Polotsky*, p. 220-238, Beacon Hill MS, Pirtle Polson, 1981 La venerabilità dei due manoscritti, lo stile ed il contenuto densi e misteriosi ci inducono a non dubitare della sua autenticità.

Teodoro (ps.), *Catechesi*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. p. 40-60. Il manoscritto, tardivo e mutilo, non ci dà l'*inscriptio*; ma concordiamo col Lefort sul fatto che l'opera fosse, da parte del manoscritto e nella forma ivi attestata, attribuita a Teodoro. Il contenuto è, nella parte morale, assai generico (cf. la *Catechesi* attribuita a Pacomio); vi sono però molti precisi riferimenti alla situazione storica del primo periodo del monachesimo pacomiano. Ma secondo noi l'autenticità è da rigettare proprio per l'eccessiva precisione di notizie «storiche» fornite, oltre che per i consueti motivi di stile. C'è troppa concordanza con le Vite di Pacomio, per non sospettare una costruzione *a posteriori*, senza contare che qualsiasi oratore del IV sec. avrebbe evitato menzioni così esplicite di fatti inerenti alla comunità (e cf. per questo il *Liber Horsiesi*).

Teodoro (ps.?) 2 *Catechesi*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit.. Sono conservate in un solo frammento per ciascuna, di poche parole. Questo non consente osservazioni utili sul contenuto e sull'autenticità.

Horsiesi, *Lettere 1 e 2* Edizione: il testo, in due papiri di Dublin, C. Beatty Library AC.1494 e 1495, è ancora inedito. Traduzione in Adalbert De Vogué, *Epîtres inédites d'Horsiesi et de Théodore*, Jean Gribomont (ed.), Commandements du Seigneur et libération évangélique, p. 244-257, Roma, Anselmiana, 1977, *Studia Anselmiana* 70; cf. Veilleux, *Pachomian Koinonia*, cit., e Cremaschi, *Opere di Pacomio*, cit. Bibliografia: Adalbert De Vogué, *Les nouvelles lettres d'Horsiesi et de Theodore. Analyse et commentaire*, *Studia Monastica* 28 (1986) 7-50. Tito Orlandi, *Nuovi testi copti pacomiani*, Jean Gribomont (ed.), Commandements du Seigneur et libération évangélique, p. 241-243, Roma, Anselmiana, 1977. Dell'autenticità non sembra si possa dubitare. Dal punto di vista letterario si nota soprattutto la sequenza di citazioni bibliche con brevi frasi di raccordo, comune a parecchi dei testi qui elencati. Tuttavia rispetto alle lettere di Pacomio e di Teodoro è possibile osservare un maggior intervento personale dell'autore, che allarga i tratti di raccordo agendo in direzione di una forma omiletica più distesa, quale è quella usata nella contemporanea letteratura ecclesiastica non monastica. Qualcosa del genere si nota nel *Liber*.

Horsiesi, *Lettere*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. p. 63-66. Un unico lungo frammento conserva la seconda parte di una lettera e, immediatamente dopo, la prima parte di un'altra. Questa seconda lettera sarebbe indirizzata a Teodoro (cf. il titolo e l'inizio), e risalirebbe dunque al periodo 350-368. Lo stile è certamente identico a quello delle lettere, e inoltre la citazione finale della prima di queste lettere appare anche nel *Liber Horsiesi* come conclusione (Eccl. 12.13-14). L'autore tende piuttosto a nascondersi dietro citazioni bibliche, e tutto il suo lavoro consiste nell'intrecciare frasi bibliche unite a gruppi da un tenue filo (talora una «parola chiave») che rappresenta l'argomento da trattare con il destinatario. Ma questo argomento non è affatto reso esplicito, anzi quasi sembra volutamente celato, in modo che solo chi sia già al corrente del dibattito o dei problemi possa intendere il significato del messaggio. Questa caratterizzazione (Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. p. XVIII parlava di «veritables mosaïques de citations bibliques») porta a dar credito all'attribuzione di queste lettere, anche perché non è affatto comune ad altre opere della letteratura copta più tardiva. In esse infatti sono spesso presenti, com'è ovvio, le citazioni bibliche; ma quasi mai in numero, disposizione ed esclusività tali da far diventare il testo un vero centone con poche frasi di raccordo originali. Per quanto riguarda il contenuto ci sembra di riconoscere in quanto rimane della prima lettera i temi: (a) la donna-sapienza (probabile metafora per la *synagoge* monastica); (b) i pretesi ispirati (per l'obbedienza e il rispetto dei superiori); (c) il tempio di Dio (ancora identificabile con la comunità). – L'inizio, rimasto, della seconda lettera sembra essere una lode di Teodoro, e dunque una conferma di fiducia per l'opera che questi svolgeva come «sostituto» di Horsiesi (lodi del saggio; il buon pastore).

Horsiesi (ps.), Catechesi sull'omosessualità. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. Questo testo ha, come la «catechesi» di Pacomio, ma più ancora di essa, tutte le caratteristiche del falso, scritto attorno al V-VI secolo per essere attribuito ad un personaggio importante. Il genere è quello delle lamentazioni per la decadenza del monachesimo, e lo stile è il tipico stile di derivazione asiatica, ampolloso e barocco, con ripetizioni, anafore, invocazioni e altri artifici retorici, che la letteratura copta eredita dalla scuola greca soprattutto dopo l'esperienza shenutiana.

Horsiesi (ps.), *Logoi* per il Sabato Santo. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. Anche questa serie di (almeno) cinque *logoi*, sulla quale non mette conto di soffermarsi, ha tutte le caratteristiche di un falso tardivo. In generale sulle opere di questo tipo vorremmo anche aggiungere che, se davvero Pacomio ed i suoi successori avessero esplicitato un'attività letteraria di tipo catechico per iscritto, ne dovremmo avere qualche notizia attraverso i normali canali della tradizione patristica "internazionale".

Horsiesi, *Regole*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. Sono il testo che, pur avendo caratteri stilistici assai arcaici, più si avvicina al tipo di predicazione di Shenute. L'attribuzione a Horsiesi è stata tentata da Lefort (p. XXVI sgg.), dopo che Amélineau e Leipoldt avevano in effetti proposto Shenute. Noi riteniamo che l'analisi stilistica e storica del Lefort sia tuttora valida, e che, data per certa l'attribuzione cronologica al periodo successivo alla morte di Pacomio, possa tutt'al più sussistere il dubbio fra Horsiesi e Teodoro. Horsiesi rimane comunque il più probabile, e si può pensare all'apertura da parte sua di nuovi cammini culturali, dopo la morte di Teodoro, forse per rendere più distesa la conduzione dei monasteri (cf. Lefort p. XXIX). Anche la concezione del *Liber*, anch'esso posteriore alla morte di Teodoro, potrebbe obbedire al medesimo intento. In effetti anche dal punto di vista dello stile queste non sono «regole» secondo l'esempio pacomiano, ma raccomandazioni ed esortazioni (Lefort: *monita*) raggruppate attorno ai temi della convivenza monastica.

Kjarur, *Profezie*. Edizione: Lefort *Oeuvres de Pachôme*, cit. Questo testo appariva allo stesso Lefort particolarmente oscuro e misterioso; ed in effetti non è possibile dare un significato esplicito alla serie di frasi di cui è composto (almeno nella prima parte). Ma, inquadrato nella «normale» misteriosità della letteratura pacomiana, soprattutto delle lettere stesse di Pacomio, non appare fuori posto. Lo si deve semplicemente considerare un'opera tardiva uscita da quell'ambiente. Essa si compone, a nostro avviso, di due parti distinte (e forse in origine staccate). La prima è una serie di frasi, seguita dalla loro «spiegazione»; la seconda parte descrive un episodio che vede come protagonisti apa Besarion e apa Victor.

@ I testi gnostici

I tredici codici (alcuni non integri) trovati nel 1945 presso Nag Hammadi hanno suscitato grande interesse perché per la prima volta consentivano di accedere direttamente ad una quantità relativamente elevata di testi originali letti in comunità cristiane a cui veniva dato (a torto o a ragione) l'appellativo di gnostici. Per tale motivo la loro analisi è stata orientata soprattutto al fine di ricavare da quei testi notizie relative alle teorie dello gnosticismo "classico". A questi codici si aggiungono, per analogia sia cronologica che di ambiente culturale, altri tre (Askew, Bruce, Berl. 8001) venuti alla luce in

epoca precedente, ma che presentano le medesime caratteristiche di contenuto. Sono state condotte su questi codici approfondite analisi linguistiche perché (come abbiamo accennato) essi testimoniano uno stadio antico del copto, che tuttavia si presenta abbastanza diverso dalle analoghe testimonianze che troviamo nei codici biblici.

Nell'ambito della Patrologia propriamente copta lo studioso si trova perciò in difficoltà, perché il suo compito è diverso. Anche se gli studi relativi alle dottrine gnostiche e quelli linguistici rappresentano un notevole aiuto, egli è chiamato a valutare il significato di quei testi rispetto alla cultura specificamente copta, ed a ricostruire, per quanto è possibile, l'ambiente che li copiò e li lesse, piuttosto che quello (di chiaro stampo ellenistico-(giudaico) internazionale) che li produsse a suo tempo, in lingua greca. D'altra parte i problemi sono strettamente collegati. Perciò noi accetteremo le conclusioni dei vari specialisti, che sembrano più ragionevoli (su nessuno dei problemi è stato ancora raggiunto un vero consenso), ma ci misureremo con un altro tipo di prospettiva.

E' evidente che i gruppi che traducevano, copiavano e leggevano questo genere di testi erano parecchi; e questo toglie interesse, in un certo senso, al problema se i codici trovati a Nag Hammadi facessero parte di una stessa biblioteca, e se fossero stati prodotti da uno stesso scriptorio.²¹ Rimangono aperte altre questioni più importanti: chi fossero questi gruppi; quale ne fosse l'origine; perché avessero compiuto l'opera di traduzione; se e come si siano disgregati.²²

Quanto all'identità dei gruppi o comunità gnosticizzanti in Egitto, interessati a produrre testi in lingua copta, esiste una documentazione esterna, che si affianca a quella interna data dagli stessi testi. La prima osservazione da fare è che i papiri di scarto utilizzati per fabbricare le copertine di alcuni dei codici di Nag Hammadi provengono da un monastero pacomiano. Questo non avrebbe di per sé eccessivo significato, potendosi spiegare in molti modi; ma si aggiunge al fatto che Nag Hammadi si trova appunto nel territorio di fondazione dei primi monasteri pacomiani (in primo luogo pBou, divenuto il monastero principale), e che alcuni studiosi avevano già indicato le comunità pacomiane come possibile ricettacolo dei gruppi gnosticizzanti.²³

E' vero che, nonostante alcuni tentativi ingegnosi, la documentazione sui

21. Clemens SCHOLTEN, *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, JAC 31 (1988) 144-172.

22. Cf. recentemente: Alexandr KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge, Oros Verlag, 1995. Alberto CAMPLANI %%%

22. John W. B. BARNS, et Alii, *Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers, Nag Hammadi Codices, The Coptic Gnostic Library*, Nag Hammadi Studies 16&, Leiden, Brill, 1981.

pacomiani (Vite di Pacomio e testi correlati) non sembra giustificare un orientamento gnosticizzante del movimento.²⁴ Ma è anche vero che: in quella stessa documentazione si allude all'esistenza di eretici "origenisti"; le lettere di Pacomio contengono elementi misteriosi che le apparentano in qualche modo ad alcuni testi gnosticizzanti (e quanto dice in proposito Palladio, sebbene falso sul piano storico, sembra accennare nel sottofondo ad un'atmosfera gnosticizzante); è difficile pensare ad altri centri (a noi noti) interessati, in quel periodo ed in quella regione, alla produzione in lingua copta.

A ciò si aggiunge che l'esame accurato di un codice contenente un'interessante raccolta in cui si mescolano testi relativi ai pacomiani con altri attribuiti alla fantomatica figura di un Agatonico di Tarso (cf. sotto) ha mostrato che questi ultimi erano prodotti (in greco) dall'ambiente evagriano origenista del Nord (Nitria), ed accolti e tradotti in copto in ambiente pacomiano.

La commistione di origenismo tardivo e di gnosticismo sembra la chiave per comprendere l'ambiente in cui collocare i testi copti gnosticizzanti. Un'importante testimonianza di Shenute, scritta fra il 430 ed il 450,²⁵ ci informa che tali testi erano ancora diffusi a quell'epoca, e proprio nell'ambiente monastico dell'Egitto centro-meridionale. È probabile che questa sopravvivenza (del resto ancora perdurante nel VII secolo, secondo una testimonianza di Giovanni di Paralos)²⁶ fosse dovuta all'unione di due fattori: un certo tipo di interessi dottrinali e spirituali dei primi pacomiani, e la fuga dei monaci origenisti perseguitati da Teofilo dopo il 401 che rafforzarono, forse modificandoli, tali interessi.

A questo punto solo l'analisi interna dei testi può fornire eventuali conferme e altre informazioni. Essa si scontra tuttavia con il problema forse più importante che essi pongono, in relazione con la loro origine e con la struttura che sia possibile riconoscere allo gnosticismo come fenomeno storico. Si tratta cioè di stabilire se sia possibile identificare un certo numero di scuole o correnti che tali si riconoscessero già al loro tempo,²⁷ e non siano

23. Frederik WISSE, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, B. ALAND (ed.) Gnosis, Gottingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1978. Armand VEILLEUX, *Monachisme et gnose. Première partie: le cenobitisme pachomien et la bibliothèque copte de Nag Hammadi*, Laval Theol. et Philos. 40 (1984) 275-294.

24. James E. GOEHRING, *Pachomius' Vision of Heresy. The Development of a Pachomian Tradition*, Le Museon 95 (1982) 241-262.

25. Tito ORLANDI, *Shenute, Contra Origenistas*, Roma, CIM, 1985. Tito ORLANDI, *A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi*, HTR 75 (1982) 85-95. Alois GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2/1: Das Konzil von Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch*, Herder, Freiburg Basel Wien, 1986.

26. Arnold van Lantschoot, *Fragments coptes d'une homelie de Jean de Paralos contre les livres heretiques*, Misc. Mercati, Studi e testi 121, p. 296-326, Citta del Vaticano, Bibl. Vaticana, 1946.

il frutto di una nostra valutazione e a posteriori.

Per una di esse la risposta è facile: i seguaci di Valentino (non Valentino stesso, come sembra) formarono senza dubbio una scuola dai connotati precisi, che è facile riconoscere in una serie di trattati nel fondo di Nag Hammadi. Assai più controversa è l'esistenza (con simili caratteristiche) di una corrente che si possa chiamare dei sethiani, che in parecchi testi, sia da Nag Hammadi sia negli altri codici sopraelencati, sembra potersi definire con una certa esattezza, e comprenderebbe gruppi che dagli eresiologi sono chiamati anche Ofiti, Arcontici, Barbelognostici e anche con altre denominazioni.

Più evanescenti sono gruppi che sembrano essersi richiamati più direttamente a speculazioni religiose iraniche, con testi attribuiti a Zoroastro e ad Allogenes; oppure ad una particolare tradizione del cristianesimo asiatico, attorno alle figure (mitizzate) degli apostoli Tommaso (soprattutto), Pietro, Giacomo e di Maria. Un gruppo di testi è chiaramente legato all'ermetismo, corrente religiosa frutto dell'incontro fra la cultura egiziana antica e l'ellenismo; ma occorrerebbe sapere meglio se si tratta di un gruppo particolare, che aveva stretto legami con l'insorgente cristianesimo.

A noi sembra ragionevole in effetti suddividere i testi copti gnosticizzanti fra questi cinque gruppi, quasi come ipotesi di lavoro, e aggiungerne altri due per quei testi che non sono classificabili in tal modo: il gruppo dei testi puramente morali, e quello dei testi più semplicemente speculativi (sempre in senso religioso). Questo è il criterio che abbiamo adottato nella loro elencazione e caratterizzazione.

Bibliografia generale (si segnalano solo le opere fondamentali): Giovanni FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Collezione Storica, Bari Roma, Laterza, 1983. Bentley LAYTON, *The Gnostic Scriptures. A New Translation with Annotations and Introductions*, Garden City, Doubleday, 1987. Elaine PAGELS, *The Gnostic Gospels*, New York, Random House, 1979. Birger A. PEARSON, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1990. Julien RIES, *Les Etudes gnostiques hier et aujourd'hui*, &, Louvain-la-Neuve, Centre Hist. Rel., 1982. Collection Informat. et Enseignement 17. Gedaliahu A. G. STROUMSA, *Another Seed. Studies in Gnostic Mythology*, NHS 24, Leiden, Brill, 1984. M. TARDIEU, J.-D. DUBOIS, *Introduction a la litterature gnostique. I Collections retrouvees avant 1945*, Initiations au Christianisme Ancien, Paris, Cerf CNRS, 1986. Ugo BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 1967. James M. ROBINSON et all., *The Facsimile Edition of the Nag*

27. Frederik WISSE, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologists*, VC 25 (1971) 205-223.

27. Bentley LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. I, The School of Valentinus. Proceedings of the Conference... Yale, March 1978*, Leiden, Brill, 1980.

27. Bentley LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. II, Sethian Gnosticism. Proceedings of the Conference... Yale, March 1978*, Leiden, Brill, 1981. Hans-Martin SCHENKE, *Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften*, P. NAGEL (ed.), *Studia Coptica*, p. 165-174, Berlin, Akademie-Verlag, 1974.

Hammadi Codices. Introduction, Leiden, Brill, 1984. James M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill; San Francisco etc., Harper Row, 1977. Hans-Martin SCHENKE, *Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik*, Verkündigung und Forschung 32 (1987) 2-21. Kurt RUDOLPH, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978. II ed.: Leipzig, Koehler Ameland, 1980. Werner FOERSTER, *Die Gnosis. II. Koptische und mandäische Quellen*, Zurich Stuttgart, 1971 (= Die Bibliothek zur Alten Welt, Reihe Antike und Christentum); eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph. - Cf. la traduzione inglese, con revisione di H. Kuhn: ed. by R. McL. Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1974.

Collezioni: %%% Facsimile Edition Nag Hammadi (& Manichaean Studies). BCNH. Ricordare TLZ Berliner Arbeitskr.

Bibliografie: David SCHOLER, Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969, Leiden, 1971 (= Nag Hammadi Studies 1); 1970-%% %% continuata in David SCHOLER, Bibliographia Gnostica. (Supplementum I sgg.), Novum Testamentum 13 (1971) e sgg.; Orlandi CMCL.%%

TESTI VALENTINIANI.

Evangelium Veritatis Edizione: Harold ATTRIDGE, in: Nag Hammadi Codex I (the Jung Codex), (Nag Hammadi Studies 22-23 = The Coptic Gnostic Library), Leiden, 1985, vol. I, p. 55-117; vol. II (commento), p. 39-135. Bibliografia: Tito ORLANDI, Rassegna di studi sull'Evangelium Veritatis, Riv. di Storia e Lett. Relig. 7 (1971) 491-501. Jan HELDERMAN, Das Evangelium Veritatis in der neueren Forschung (in: W. HAASE (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II, 25.5, p. 4054-4106, Berlin-New York, 1988). Walter C. TILL, Das Evangelium der Wahrheit. Neue Übersetzung des vollständigen Textes, Zeitschr. für die neutest. Wissensch. 50 (1959) 165-185. Tito ORLANDI, *Evangelium Veritatis*, , Brescia, Paideia, 1992. Kenneth GROBEL, The Gospel of Truth. A Valentinian Meditation on the Gospel, New York-London, 1960. Jacques-E. MENARD, L'Évangile de Verité, (Nag Hammadi Studies 2), Leiden, 1972. Hans-Martin SCHENKE, Die Herkunft des sogenannten Evangelium Veritatis, Berlin, 1958, Göttingen, 1959. Sasagu ARAI, Die Christologie des Evangelium Veritatis. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung, Leiden, 1964. Jan HELDERMAN, Die Anapausis im Evangelium Veritatis, Leiden, 1984. Carsten COLPE, Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi, VII, Jahrb. für Antike und Christentum 21 (1978) 125-146 (cf. p. 131-146).

Da alcuni erroneamente considerato l'omonimo testo attribuito a Valentino da %%%, svolge in forma esegetica il tema della redenzione del cosmo (e dell'umanità) dopo la caduta di uno degli eoni (il nome di Sophia non è mai fatto); ed in forma omiletica vari temi connessi, come quello dell'odore, della grazia, dell'unzione, della volontà, del nome, del luogo del riposo.

Evangelium Philippi Edizione: Bentley LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden etc., Brill, 1989. 2 vols. Walter C. TILL, *Das Evangelium nach Philippos*, Patristische Texte und Studien 2, Berlin, Walter de Gruyter, 1963. Bibliografia: Menard 5821. Schenke 0798. Sfameni 2318. Jacques E. MENARD, *L'Évangile selon Philippe*, Strasbourg, Paris, Letouzey et ane, 1967, & Hans-Martin SCHENKE, *Das Evangelium nach Philippus*, W. SCHNEEMELCHER (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, p. 148-173, Tübingen, Mohr, 1987. X 442 p. Giulia SFAMENI GASPARRO, *Il 'Vangelo secondo Filippo': rassegna degli studi e proposte di interpretazione*, W. HAASE (ed.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II, 25.5, p. 4107-4166, Berlin New York, De Gruyter, 1988 Wilson 5838. Robert McL. WILSON, *The Gospel of Philip*, London,

A.R.Mowbray, 1962, &

È una raccolta di brani di lunghezza molto diseguale, che può andare da quella di un logion fino a quella di un piccolo trattato, tenuta anche conto che spesso è difficile trovare il punto oggettivo di separazione dei brani. Sembra anche che essi non siano aggregati secondo un disegno preciso, ma in modo piuttosto casuale (salvo eventuali approfondimenti della questione). In tale situazione non è possibile dare un riassunto del contenuto. Ci limiteremo a dire che l'argomento principale è costituito da speculazioni cristologiche (di tipo valentiniano) e che sono largamente presenti i temi sacramentali del battesimo e della "camera nuziale".

Tractatus Tripartitus. Edizione: AA VV, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, Nag Hammadi Studies 22-23, The Coptic Gnostic Library, Leiden, Brill, 1985, 2 vols. Rodolphe KASSER, Michel MALININE, Henri Ch. Puech, Gilles QUISPEL et Alii, *Tractatus Tripartitus, Pars 1 De Supernis*, Bern, Franke, 1973. *Pars 2, De Creatione Hominiis, Pars 3, De Generibus Tribus*, Bern, Franke, 1975. Einar THOMASSEN, Louis PAINCHAUD, *Le traité tripartite. Texte établi, introduit et commenté... traduit...*, Québec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1989. Bibliografia: Hans M. SCHENKE, *Zum sogenannten Tractatus Tripartitus des Codex Jung*, ZAS 105 (1978) 133-141.

Il titolo, convenzionale, dato dagli studiosi, si riferisce a suddivisioni che appaiono nel manoscritto. In effetti il trattato si presenta diviso in tre parti organicamente concepite, che vertono sul mondo superiore, sulla creazione del mondo e dell'uomo, sulla storia dell'uomo e della sua salvezza. E' una vera summa teologica gnostica: vi appaiono le più importanti teorie valentiniane, come la caduta dell'ultimo eone all'origine del mondo materiale, la tripartizione degli uomini in pneumatici, psichici, materiali, etc. Ma non è nominata Sophia (la caduta è attribuita direttamente al Logos) e non è fatto cenno al complicato mito descritto da Ireneo. Nella terza parte si trova una valutazione molto puntuale delle vicende del popolo di Israele, e alla fine una descrizione del modo della salvezza. La prima parte è peculiare per un taglio nettamente filosofico dell'esposizione.

De resurrectione Edizione: AA VV, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, Nag Hammadi Studies 22-23, The Coptic Gnostic Library, Leiden, Brill, 1985, 2 vols. Bentley LAYTON, *The Gnostic Treatise On Resurrection from Nag Hammadi*, Harvard Diss. in Religion 12, Missoula-Montana, Scholars Press, 1979. Michel MALININE, Henri Ch. PUECH, *De Resurrectione (Epistula ad Rheginum, Codex Jung f.22-25 (p.43-50))*, Zurich-Stuttgart, Rascher, 1963. Jacques-E. MENARD, *Le Traite sur la Resurrection (NH I.4)*, &, Quebec, Univ. Laval, 1983, BCNH, Textes 12. Bibliografia: Malcolm L. PEEL, *The Epistle to Rheginos, A Valentinian Letter on the Resurrection, Introduction, Translation, Analysis and Exposition*, The New Testament Library, London, Philadelphia, Westminster, 1969.

È un trattato in forma epistolare per un Rheginos, nel quale si difende la realtà e la necessità della resurrezione dopo la morte. Il fondamento della dottrina risiede nella morte e resurrezione di Cristo; noi risorgiamo con la nostra carne. Del resto un certo tipo di resurrezione l'abbiamo già avuto con il riconoscere la verità, in questo mondo: dunque dobbiamo comportarci come già risorti, non secondo il mondo carnale ma secondo il mondo spirituale.

TESTI SETHIANI.

Apocryphon Iohannis Edizione: Soren GIVERSEN, *Apocryphon Iohannis, The Coptic Text of the Apocryphon Iohannis in the Nag Hammadi Codex 2*, Acta Theologica Danica 5, Copenhagen, Munksgaard, 1963. Martin KRAUSE, Pahor LABIB, *Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, ADAIK, Koptische Reihe,

Band 1, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962. Bibliografia: Carsten COLPE, *Heidnische Judische und Christliche Uberlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 5*, JAC 19 (1976) 120-138. Howard M. JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta (Georgia), 1985. Michel TARDIEU, *Codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984. Michael Allen WILLIAMS, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS 29, Leiden, Brill, 1985.

Tramanda una rivelazione fatta da Gesù a Giovanni, al quale appare presso il tempio di Gerusalemme. Essa è divisa in due parti: la prima è un ampio resoconto della creazione del mondo e dell'uomo, nel quale appaiono le tipiche figure mitologiche dell'ambiente sethiano; la seconda un dialogo a domande e risposte su questioni più particolari. Doveva essere un'opera molto importante, dal momento che il testo, in due versioni, è tramandato da quattro codici.

Evangelium Aegyptiorum Edizione: Alexander BOHLIG, Frederik WISSE, *The Gospel of the Egyptians*, NHS 4, Leiden, E.J. BRILL, 1975. Bibliografia: Carsten COLPE, *Heidnische Judische und Christliche Uberlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi 5*, JAC 19 (1976) 120-138. Jean DORESSE, *Le Livre Sacre du Grand Esprit Invisible ou l'Evangile des Egyptiens*, JA 254 (1966) 317-435, 256 (1968) 289-386. Hans-Martin SCHENKE, *Das Aegypter-Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex 3*, NTS 16 (1969-1970) 196-208. Yvonne JANSSENS, *Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi. Traduction française, commentaire et notes*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1991.

È un trattato composto di tre sezioni principali. La prima tratta della creazione del mondo superiore, secondo lo schema mitologico sethiano; la seconda della razza eletta di Seth, della sua origine e della sua salvezza mediante la gnosi; la terza è un inno al Padre supremo. Due brani conclusivi riguardano l'attribuzione dell'opera allo stesso Seth, e una storia sintetica di essa.

Stelae Seth Edizione: Paul CLAUDE, *Les trois Steles de Seth, hymne gnostique a la Triade (NH VII.5)*, &, Quebec, Univ. Laval, 1983, BCNH, textes 8. Bibliografia: Michael Allen WILLIAMS, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS 29, Leiden, Brill, 1985.

Sono tre inni, scritti anch'essi da Seth in persona ed incisi su stele di pietra, rinvenute, lette, interpretate e tramandate da Dositeo (il mitico maestro di Simone il mago). I tre inni sono ad Adamas, a Barbelo, al Padre supremo.

Protennoia Trimorphos Edizione: Charles W. HEDRICK (volume editor), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc., Brill, 1990. Yvonne JANSSENS, *La Protennoia Trimorphe*, Quebec, Université Laval, 1978. Gesine SCHENKE, *Die dreigestaltige Protennoia (Nag-Hammadi-Codex XIII)*, TU 132, Berlin, Akademie, 1984. Bibliografia: Carsten COLPE, *Heidnische, judische und christliche Uberlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi III*, JAC 16 (1974) 109-125,

Il personaggio della Protennoia, che rappresenta il pensiero del Padre supremo, si presenta in prima persona nelle sue tre forme, che ne fanno il principio della rivelazione gnostica. La prima è il pensiero trascendente; la seconda il suono, voce ancora indistinta che si è fatta così conoscere al Tutto senza che questo la potesse comprendere; la terza è la parola (logos), che si rivela in modo comprensibile, ma solo agli gnostici. Le tre sezioni sono ben distinte, anche graficamente, ed iniziano in modo analogo con una presentazione nella formula aretologica "io sono...", molto ripetuta. Quindi proseguono con trattazioni narrative.

Hypostasis Archonton Edizione: Roger A. BULLARD, *The Hypostasis of the Archons, The Coptic Text with Translation and Commentary*, Patristische Texte und Studien, Band 10, Berlin, Walter de Gruyter, 1970. B. BARC, M. ROBERGE, *L'hypostase des Archontes, Norea*, Bibliothéque Copte de Nag Hammadi, 5, Leuven, Peeters, 1980. Bentley LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden etc., Brill, 1989. 2 vols. Peter NAGEL, *Das Wesen der Archonten aus Codex 2 der gnostischen Bibliothek von Nag Hammadi*, Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg 6, Halle, (Saale), 1970. Bibliografia: Francis T. FALLON, *The Enthronement of Sabaoth, Jewish elements in Gnostic Creation Myths*, NHS 10, Leiden, E.J. Brill, 1978. Ingvild Saelid GILHUS, *The Nature of the Archons. A Study in the Soteriology of a Gnostic Treatise from Nag Hammadi (CG II,4)*, Studies in Oriental Religions 12&, Wiesbaden, Harrassowitz, 1985. Hans-Martin SCHENKE, *Vom Ursprung der Welt, Eine titellose gnostische Abhandlung aus dem Funde von Nag-Hammadi*, TLZ 84 (1959) 243-256.

È un trattato diviso in due parti. Nella prima, prendendo spunto da un passo di S. Paolo (Ephes. 6.12) si parla di Ialdabaoth, il demiurgo malvagio creatore del mondo materiale, e della creazione. Nella seconda un dialogo fra Norea (moglie di Noè, personaggio tipicamente sethiano) ed Eleleth (altro personaggio sethiano del mondo superiore) verte sui rapporti fra mondo superiore ed inferiore, e sul ruolo dei personaggi mitologici ad esso relativi (Sophia, Arconti, Zoe, etc.)

Sine titulo (de origine mundi) Edizione: Charles W. HEDRICK (volume editor), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc., Brill, 1990. Bentley LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden etc., Brill, 1989. 2 vols., XV 336 p., XIV 281. Christian OEYEN, *Fragmente einer subachmimischen Version der gnostischen "Schrift ohne Titel"*, M. KRAUSE (ed.), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib, p. 125-144, Leiden, Brill, 1975. Bibliografia: Louis PAINCHAUD, *The Redaction of the Writing Without Title (CG II 5)*, The Second Century 8 (1991) 217-234. Louis PAINCHAUD, *"Something is rotten in the Kingdom of Sabaoth". Allégorie et polémique en NH II 103,32-106,19*, David W. JOHNSON (ed.), Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12-15 August 1992. Vol. 2, Part 1-2, Papers from the Sections, p. 339-353, Roma, CIM, 1993. Michel TARDIEU, *Trois mythes gnostiques, Adam Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (2. 5)*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1974.

È un trattato molto ampio, consistente in una interpretazione o riscrittura del libro della Genesi, secondo gli schemi della mitologia gnostica sethiana. Si parla dunque della creazione del mondo inferiore, mentre quello superiore è dato per conosciuto. La creazione di ciascuna delle componenti del mondo inferiore, e dell'uomo, è trattata particolareggiatamente, con excursus su personaggi della mitologia classica, come la Fenice ed Eros.

Apocalypsis Adam Edizione: Françoise MORARD, *L'Apocalypse d'Adam (NH V.5)*, BCNH Sect. Textes 15, Quebec, Les Presses de l'Univ. Laval, 1985. Alexander BOHLIG, Pahor LABIB, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universität, 1963. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Bibliografia: Per-Arne Roland LINDER, *The Apocalypse of Adam, Nag Hammadi Codex V, 5, Considered from Its Egyptian Background*, Loberod (Sweden), Plus Ultra, 1991.

Adamo informa suo figlio Seth di quanto accadde nel momento in cui essi incorsero nell'ira del Dio inferiore, cioè del demiurgo. Quindi lo mette al corrente della rivelazione avuta da tre personaggi celesti circa la conservazione della stirpe di Seth, degli eletti, e della venuta del Salvatore. Il trattato si conclude con una parte molto interessante dedicata appunto al

Salvatore.

Melchisedek Edizione: Birger A. PEARSON, S. GIVERSEN, *Nag Hammadi Codices IX and X*, &, Leiden, Brill, 1981, The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Studies 15. Bibliografia: Jan HELDERMAN, *Melchisedeks Wirkung. Eine traditions-geschichtliche Untersuchung eines Makrokomplexes in NHC IX,1,1-27,10 (Melchisedek)*, AA VV, The New Testament in Early Christianity, p. 335-362, Leuven University Press, 1989. Wincenty MYSZOR, *Melchisedech (NHC IX,1). Introduction, traduction du copte, et commentaire (en polonaise)*, Studia Theologica Varsaviensia 2 (1986) 209-226. Claudio GIANOTTO, *Melchisedek e la sua tipologia*, Brescia, Paideia, 1984, Supplementi alla Rivista Biblica 12. Hans Martin SCHENKE, *Die judische Melchisedek-Gestalt als Thema der Gnosis*, K.W. TROGER (ed), Altes Testament..., p 111-136, Gutersloh, Mohn, 1980.

Il testo è assai frammentario. Si capisce fondamentalmente che si tratta di una rivelazione ricevuta da Melchisedek, che ha come base gli avvenimenti ed i personaggi della mitologia sethiana. Vi si sostiene comunque la realtà della passione del Salvatore, e nella parte centrale è contenuto un inno forse sacramentale al Padre supremo.

Tractatus Magni Seth Edizione: Martin KRAUSE, *Der zweite Logos des Grossen Seth*, F. Altheim, R. Stiehl (edd.) Christentum am Roten Meer, Zweiter Band. p. 106-151, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1973. Louis PAINCHAUD, *Le Deuxieme Traite du Grand Seth (NH VII.2)*, Quebec, Univ. Laval, 1982, Bibliotheque Copte de Nag Hammadi, 6.

Gesù rivela in prima persona i misteri della salvezza. La situazione presupposta è quella tipica della mitologia sethiana, ma l'argomento riguarda solo l'episodio della salvezza, cioè della vicenda di Gesù, dei fatti ad essa collegati e del loro significato spirituale. Il testo appare frutto di rimaneggiamenti. Il nucleo originale parlava probabilmente solo della salvezza avvenuta nella sfera superiore degli eoni, mentre in un secondo tempo sono state aggiunte allusioni alla vicenda concreta di Gesù, e anche l'identificazione dell'autore con Gesù sembra secondaria.

Norea Edizione: B. BARC, M. ROBERGE, *L'hypostase des Archontes, Norea*, Bibliotheque Copte de Nag Hammadi, 5, Leuven, Peeters, 1980. Birger A. PEARSON, S. GIVERSEN, *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden, Brill, 1981, The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Studies 15. Bibliografia: Wincenty MYSZOR, *L'ode de Norea (NHC IX,2). Introduction, traduction, commentaire (en polonaise)*, Studia Theologica Varsaviensia 1 (1986) 197-203.

Probabilmente un excerptum, descrive l'ingresso di Norea (nota figura sethiana, figlia di Eva) nel mondo celeste.

Pistis Sophia %%%%

Libri Ieu %%%%

TESTI IRANICI

Zostrianos Edizione: John H. SIEBER (ed.), *Nag Hammadi Codex VIII*, Leiden, Brill, 1991. Bibliografia: LUISE ABRAMOWSKI, *Nag Hammadi 8.1, "Zostrianos", das Anonymum Brucianum, Plotin Enn. 2.9(33)*, H.D. BLUME, F. MANN, Platonismus und Christentum, p. 1-10, Munster, Aschendorffsche Verl., 1983, (JAC Erganz. 10).

Il più lungo dei trattati da Nag Hammadi, riporta, come dice lo stesso inizio: "le parole di verità eterna dette a me, Zostriano". La subscriptio è altrettanto esplicita: "Parole di verità di

Zostriano, Dio di verità. Parole di Zoroastro". Zostriano riceve una rivelazione tramite il "messenger della conoscenza" che lo guida in un viaggio celeste, non prima che la scintilla gnostica divina che era in lui lo avesse condotto a dubitare della conoscenza mondana offertagli dalla sapienza derivata dal Dio del mondo materiale. Il contenuto della rivelazione non è dissimile dalla mitologia sethiana, tuttavia filtrata attraverso una meditazione in qualche modo filosofica circa il valore spirituale attribuibile a personaggi e avvenimenti.

Allogenes Edizione: Charles W. HEDRICK (volume editor), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc., Brill, 1990. Bibliografia: Hans-Martin SCHENKE, *Bemerkungen zur Apokalypse des Allogenes (NHC XI,3)*, W. GODLEWSKI (ed.), *Coptic Studies. Acts of the Third Int. Congr. of Coptic Studies*, Warsaw, 20-25 Aug. 1984, p. 417-424, Warszawa, PWN - Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990.

Allogenes è un altro personaggio che riceve una rivelazione e la trasmette al figlio Messos. Il rivelatore è Youel, la luce superiore, che porta Allogene in una specie di viaggio spirituale. Anche in questo caso il contenuto si avvicina alla mitologia sethiana, arricchito di meditazioni sul valore spirituale di fatti e personaggi.

TESTI ASIATICI

Evangelium Thomae Edizione: Johannes LEIPOLDT, *Das Evangelium nach Thomas, koptisch und deutsch*, TU 101, Berlin, Akademie-Verlag, 1967. Bentley LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden etc., Brill, 1989. 2 vols. Jean DORESSE, *L'Évangile selon Thomas. Les Paroles Secrètes de Jesus*, Monaco, Le Rocher (II ed.), 1988. Antoine GUILLAUMONT etc., *Evangelium nach Thomas. Koptischer Text herausgegeben und übersetzt*, Leiden, Brill, 1959. Bibliografia: Michael FIEGER, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik*, Münster, Aschendorff, 1991. Jacques E. MENARD, *L'Évangile selon Thomas*, NHS 5, Leiden, E.J. Brill, 1975. Stevan L. DAVIES, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York, Seaburg, 1983. Robert M. GRANT, Daniel N. FREEDMAN, *The Secret Sayings of Jesus According to the Gospel of Thomas*, Glasgow, Collins, 1960. Yvonne JANSSENS, *Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi. Traduction française, commentaire et notes*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1991. Margaretha LELYVELD, *Les logia de la vie dans l'Évangile selon Thomas*, NHS 34&, Leiden, Brill, 1987. Marvin MEYER, Harold BLOOM, *The Gospel of Thomas: The Hidden Sayings of Jesus*, San Francisco, Harper, 1992. Archie Lee NATIONS, *A Critical Study of the Coptic Gospel According to Thomas*, Ann Arbor, University Microfilm International, 1960. Gilles QUISPÉL, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Suppl. NT 15, Leiden, E.J. Brill, 1967. Hugh McGregor ROSS, *The Gospel of Thomas*, York, Ebor Press, 1987. R. SUMMERS, *The Secret Sayings of the Living Jesus. Studies in the Coptic Gospel According to Thomas*, Waco, Texas, Word, 1968. Robert McL. WILSON, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, A.R. Mowbray, 1960. Rodolphe KASSER, *L'Évangile selon Thomas, Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel, Delachaux et Nestlé, 1961. K. O. SCHMIDT, *Die geheimen Herren-Worte des Thomas-Evangeliums, Wegweisungen Christi zur Selbstvollendung*, Pfullingen-Württ, Baum-Verlag, 1966. W. SCHRAGE, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur Synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelien-Übersetzungen, Zugleich ein Beitrag zur Gnostischen Synoptikerdeutung*, Beihefte ZNW 29, Berlin, Alfred Topelmann, 1964. H. E. W. TURNER, H. MONTEFIORE, *Thomas and the Evangelists*, *Studies in Biblical Theology* 35, London, SCM Press, 1962. E. HAENCHEN, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Theologische Bibliothek Topelmann 6, Berlin, Alfred Topelmann, 1961. B. E. GÄRTNER, *The Theology fo the Gospel of Thomas*, London, Collins + New York, Harper, 1961.

Nonostante il titolo, non si tratta di un Vangelo in senso canonico. Non contiene "azioni" di Gesù ma solo detti (logia). In effetti si tratta di una grossa collezione di logia, sul modello di quelle che probabilmente hanno originato i Vangeli canonici. I logia sono talora in forma di massime o proverbi; talaltra in forma di parabole; altre volte sono la risposta a problemi posti dai discepoli, e dunque in forma piuttosto colloquiale. Di conseguenza anche la loro estensione varia notevolmente, ed alcuni sono piuttosto lunghi. Secondo la suddivisione di Cullmann (*Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm enthaltenen Tradition*, TLZ 85 (1960) 321-334) essi si possono distinguere in questo modo: 1. Detti identici (parola per parola) ai detti canonici. 2. Parafrasi di detti canonici. 3. Detti che non appaiono nei Vangeli canonici, ma che sono tramandati in testi patristici. 4. Detti del tutto sconosciuti, prima.

Questo è stato il testo, fra quelli trovati a Nag Hammadi, che più ha suscitato scalpore per un possibile rinnovamento dei problemi relativi alla redazione dei Vangeli e ai detti di Gesù non raccolti dai Vangeli canonici. Dopo una sterminata bibliografia, non riteniamo si sia giunti ad una concordia di massima sull'ambiente di origine e sui rapporti coi sinottici e con lo gnosticismo.

Liber Thomae Athletae Edizione: Raymond KUNTZMANN, *Le livre de Thomas (NH II,7)*, BCNH Sect. Textes 16, Quebec, Univ. Laval, 1986. Bentley LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden etc., Brill, 1989. 2 vols. John D. TURNER, *The Book of Thomas the Contender from Codex 2 of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi (CG 2, 7)*, SBL Dissertation Series 23, Missoula, Scholars Press, 1975.

L'apostolo Mattia riferisce un dialogo fra Gesù e Tommaso. Dopo un'esortazione alla conoscenza di sé e conseguentemente delle cose superiori, gli argomenti trattati sono: le cose invisibili rispetto a quelle fisiche, visibili; come fuggire il fuoco della passione e mantenersi puri; come fare accogliere dal mondo gli insegnamenti del Salvatore. L'opera si conclude con una serie di "guai" e "beatitudini" pronunciata da Gesù.

Acta Petri et XII apostolorum Edizione: Martin KRAUSE, Pahor LABIB, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe, Band 2, Gluckstadt, J.J. Augustin, 1972. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979.

Gli apostoli (narra Pietro, che però parla in I plurale, anche a nome degli altri) decidono di andare a spargere la predicazione nel mondo. Prendono una nave e giungono in una città su un'isola. Incontrano un uomo con un libro in mano, che vende perla, e, dopo averle negate a ricchi mercanti, invita i poveri a seguirlo alla sua città per avere le perle. Qui, dopo alcune avventure, Lithargoel (così viene ora chiamato) riappare in forma di medico, e si fa riconoscere come Gesù. Dopo un ultimo dialogo con Giovanni su come avere i doni dello spirito, l'opera si chiude.

Epistula Iacobi Edizione: AA VV, *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex)*, Nag Hammadi Studies 22-23, The Coptic Gnostic Library, Leiden, Brill, 1985, 2 vols. Donald ROULEAU, *L'epître apocryphe de Jacques (NH I,2)*, Quebec, Presses Univ. Laval, 1987, p. I-XIV 1-161. Bibliografia: Dankwart KIRCHNER, *Epistula Iacobi Apocrypha. Die zweite Schrift aus Nag-Hammadi-Codex I*, Berlin, Akademie, 1989.

È il resoconto da parte di Giacomo apostolo a (...)thos (Cerinto?) di una delle apparizioni di Gesù dopo la resurrezione. Gesù prende da parte Pietro e Giacomo e si intrattiene con loro su argomenti vari di dottrina. L'insegnamento ha prima la forma di erotapokrisis (le domande sono tutte di Giacomo), poi di sermone continuo di Gesù, con piccole notazioni che interrompono qua e là il discorso.

Apocalypsis Iacobi I Edizione: Armand VEILLEUX, *La premiere Apocalypse de Jacques (NH V,3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4)*, Quebec, Presses Univ. Laval, 1986. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Alexander BOHLIG, Pahor LABIB, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universitat, 1963. Bibliografia: William SCHOEDEL, *A Gnostic Interpretation of the Fall of Jerusalem: The First Apocalypsis of James*, NT 33 (1991) 153-178.

La numerazione che distingue le due apocalissi è moderna; nel manoscritto esse non hanno distinzione di titolo. È in realtà un dialogo fra Giacomo e Gesù. Esso comincia come una relazione fatta da Giacomo in I persona, ma prosegue in III persona. I dialoghi in realtà sono due, con due successive apparizioni di Gesù, la prima senza specificazioni di luogo, la seconda sul monte Gaugelaan. Il problema trattato è sempre lo stesso: il valore delle sofferenze cui sono sottoposti gli eletti (e di quelle, però solo apparenti, di Gesù) e come non temerle. Si incontrano molte dottrine vicine alla tradizione valentiniana (fra l'altro un interessante brano su come comportarsi con le potenze malvage dopo la morte: cf. Ireneo I 25.5, Marcosiani) Alla fine era forse narrato il martirio di Giacomo.

Apocalypsis Iacobi II Edizione: Armand VEILLEUX, *La premiere Apocalypse de Jacques (NH V,3). La seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4)*, Quebec, Presses Univ. Laval, 1986. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Alexander BOHLIG, Pahor LABIB, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universitat, 1963. Bibliografia: Wolf Peter FUNK, *Die Zweite Apokalypse des Jakobus aus Nag-Hammadi-Codex 5*, Berlin, Akademie-Verlag, 1976, TU 119.

È una composizione letterariamente ben congegnata: un lungo discorso di Giacomo, in cui egli riporta discorsi ed apparizioni di Gesù. Segue il resoconto del martirio di Giacomo. Interessanti sono quattro sezioni inniche (tre sotto forma di aretologie) che contribuiscono al carattere curato ed ispirato del testo. Le dottrine hanno un aspetto marcatamente giudeo-cristiano.

Evangelium Mariae Edizione: Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Walter C. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin, Akademie-Verlag, (TU 60), 1955. Bibliografia: Yvonne JANSSENS, *Évangiles gnostiques dans le corpus de Berlin et dans la bibliothèque copte de Nag Hammadi. Traduction française, commentaire et notes*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1991. Dieter LUHRMANN, *Die griechischen Fragmente des Mariaevangeliums*, NT 30 (1988) 321-338. Michel TARDIEU, *Codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984.

È mutilo dell'inizio e di una parte centrale. Inizia mentre si conclude un'apparizione di Gesù risorto ai discepoli. Essi sono spaventati e titubanti, ma Maria li conforta con alcune rivelazioni fatte a lei da Gesù. I discepoli non le credono, e sono ammoniti da Levi.

Apocalypsis Pauli Edizione: Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Alexander BOHLIG, Pahor LABIB, *Koptisch-Gnostische Apokalypsen aus Codex 5 von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Halle-Wittenberg, Martin Luther-Universitat, 1963. Bibliografia: Hans-Josef KLAUCK, *Die Himmelfahrt des Paulus (2 Kor 12.2-4) in der koptischen Paulusapokalypse aus Nag Hammadi (NHC V/2)*, Studien zum NT und seiner Umwelt A 10,

p. 151-190, Linz, 1985.

Dopo un'introduzione narrativa che riporta l'incontro di Paolo con un fanciullo (simbolo di Gesù risorto) sulla montagna di Gerico, Paolo narra in prima persona la sua esperienza mistica del viaggio nei dieci (forse otto) cieli.

Apocalypsis Petri Edizione: Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Bibliografia: Klaus KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum: Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC 7. 3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC 9. 3), (NHS 12)*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

Gesù risorto predice a Pietro i rapporti tempestosi fra le autorità ecclesiastiche e i veri credenti.

Epistula Petri ad Philippum Edizione: Jacques MENARD, *La Lettre de Pierre a Philippe, Texte etabli et presente*, Bibliotheque Copte de Nag Hammadi, Section 'Textes' 1, Quebec, Presses de l'Universite Laval, 1977. Marvin W. MEYER, *The Letter of Peter to Philip, Text Translation and Commentary*, &, Chico Ca, Scholars Press, 1981, xIII 220 p, SBL Dissertations Series 53. John H. SIEBER (ed.), *Nag Hammadi Codex VIII*, Leiden, Brill, 1991.

Pietro prega Filippo di venire da lui per concordare un programma di annuncio comune della buona novella, secondo le istruzioni di Gesù. Ambedue si recano sul monte degli Ulivi, dove appare Gesù che risponde a domande sulla deficienza degli Eoni, sul Pleroma, sugli Arconti. Pietro, tornato a Gerusalemme, tiene un sermone agli apostoli sulla Passione (secondo teorie blandamente docetistiche). Il trattato si conclude con una nuova apparizione di Gesù.

Dialogus Salvatoris Edizione: Stephen EMMEL (ed.), *Nag Hammadi Codex III.5. The Dialogue of the Savior*, NHS 26, Leiden, Brill, 1984.

Dopo alcuni insegnamenti iniziali impartiti dal Salvatore, evidentemente in un incontro cogli apostoli dopo la Resurrezione, iniziano le domande degli apostoli alle quali il Salvatore risponde in modo sibillino. Gli apostoli menzionati come autori delle domande sono Matteo, Giuda(-Tommaso), Maria, a turno. Solo ad un certo punto il gruppo completo degli apostoli entra come interlocutore. Le asserzioni iniziali di Gesù riguardano soprattutto il fatto che la pienezza dei tempi è già arrivata, ma allude anche ad una "dissoluzione finale" che non deve essere temuta. Le domande degli apostoli riguardano sia quel tema, sia una quantità di altri temi, cari alla letteratura gnostica.

TESTI ERMETICI

Excerptum apocalypticum (ex Asclepio) Edizione: Jean-Pierre MAHE, *Hermes en Haute-Egypte. Tome II, Le fragment de Discours Parfait et les Definitions Hermetiques armeniennes (NH VI.8.8a)*, Quebec, Univ. Laval, 1982, BCNH Sect. Textes 7. Martin KRAUSE, Pahor LABIB, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe, Band 2, Gluckstadt, J.J. Augustin, 1972. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979.

Il nucleo fondamentale sembra essere quello dedicato prima all'apocalisse egiziana (mali che verranno sull'Egitto alla fine dei tempi) e poi all'escatologia individuale, con la restaurazione delle anime dei pii. Questo nucleo è preceduto da una sezione che tratta dell'esperienza mistica confrontata a quella sessuale, e da un'altra che tratta della differenza fra il pio e

l'empio, data soprattutto dalla corretta gnosi. Queste due sezioni sembrano essere state conservate come semplice premessa alla parte che si intendeva realmente estrarre dal più ampio trattato.

Dialogus Hermetis et Thot de Ogdoade et Enneade Edizione: Jean-Pierre MAHE, *Hermes en Haute Egypte I*, BCNH Textes 3&, Quebec, Univ. Laval, 1978. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979.

Ermes erudisce il discepolo (iniziandolo ai misteri) su alcuni problemi per condurlo nell'ogdoade e poi nell'enneade. I problemi concernono le generazioni dei fratelli, da riconoscere per tali; poi sull'essere supremo. Quindi è descritta la scena dell'introduzione nell'ogdoade e successivamente nell'enneade. Finalmente Ermete dà istruzioni di incidere un "libro" per deporlo nel tempio di Diospolis, che contenga preghiere, rivelazioni e un giuramento. Il testo è seguito da una Preghiera di ringraziamento.

Excerptum ex Platonis Republica Edizione: Louis PAINCHAUD, *Fragment de la Republique de Platon (NH VI.5)*, Quebec, Univ. Laval, 1983, BCNH, Textes 11, P. 109-164. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Bibliografia: Howard M. JACKSON, *The Lion Becomes Man. The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta (Georgia), 1985.

Si tratta in certo modo della traduzione del brano di Platone; come tale sarebbe piena di fraintendimenti e di errori più o meno banali. Ma il testo è piuttosto il frutto dell'intervento di un redattore, che ha inteso trasformare il brano in un piccolo trattato sul problema della giustizia. L'uomo, costituito di tre parti, deve obbedire nel comportamento morale a quella spirituale.

TESTI MORALI

Sententiae Sexti. Edizione: R. A. EDWARDS, R. A. WILD, *The Sentences of Sextus (Sextus Gnomai)*, Texts and Translations, 22&, Chico CA., Scholars Press, 1981. Charles W. HEDRICK (volume editor), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Leiden etc., Brill, 1990. Paul-Hubert POIRIER, *Les Sentences de Sextus (NH XII.1). Fragments (NH XII.3)*, Quebec, Univ. Laval, 1983, BCNH, Textes 11, p. 1-108.

Versione della raccolta di sentenze, nota anche in greco, latino, siriano, armeno e georgiano.

Sylvanus Edizione: NHS %%% Yvonne JANSSENS, *Les lecons de Silvanos (NH VII.4)*, BCNH Sect. Textes 13, Quebec, Univ. Laval, 1983. Bibliografia: Jan ZANDEE, *The Teachings of Sylvanus (Nag Hammadi Codex VII.4)*, Leiden, Nederl. Inst. voor het Nabije Oosten, 1991. Jan ZANDEE, *The Teachings of Silvanus and Clement of Alexandria: A New Document of Alexandrian Theology*, Leiden, Ex Oriente Lux, 1977.

Raccolta di massimo (indirizzate a: "figlio mio") di contenuto sapienziale, ignota in altre lingue. Il contenuto è anche filosofico, vicino al platonismo alessandrino.

TESTI SPECULATIVI E E POLEMICI

Authentikos Logos Edizione: NHS %%% Jacques E. MENARD, *L'Authentikos Logos: Texte établi et présenté (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section 'Textes' 2)*, Quebec, Presses Université Laval, 1977. Bibliografia: Roel van den BROEK, *The Authentikos Logos: A New Document of Christian Platonism*, VC 33 (1979) 260-286.

Il Logos di cui si tratta è l'entità celeste, vero sposo dell'anima, unito con lei nel mondo superiore, e poi suo salvatore e redentore dalle disgraziate esperienze da essa incontrate nel mondo materiale. Il trattato si dilunga nella descrizione dello stato perverso delle anime prigioniere del mondo materiale e sottolinea la necessità della salvezza tramite il logos, e non semplicemente con un comportamento moralmente corretto, di cui sono capaci anche i "pagani".

Noema Magnae Potentiae Edizione: Pierre CHERIX, *Le concept de Notre Grande Puissance (CG VI.4)*, Göttingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1982, *Orbis Biblicus et Orientalis* 47. Martin KRAUSE, Pahor LABIB, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe, Band 2, Gluckstadt, J.J. Augustin, 1972. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979.

Il trattato è singolare, tardivo nella sua redazione (IV sec.?) e non riconducibile a nuclei dottrinari comuni ad altri. Parla in prima persona - sembra - il Principio supremo, che enuncia un'interpretazione della storia del mondo, quale si trova nell'Antico Testamento, tutta incentrata sulla difesa dell'elemento acquatico in contrapposto all'elemento fuoco. Così gli episodi della creazione (spirito dalle acque), di Noè (salvato per mezzo del diluvio), di Cristo (allattato), sono messi soprattutto in rilievo. Il Noema del titolo sembra essere la diretta emanazione del Principio, che concede la retta conoscenza agli illuminati.

Bronte Edizione: Martin KRAUSE, Pahor LABIB, *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex 2 und Codex 6*, ADAI, Koptische Reihe, Band 2, Gluckstadt, J.J. Augustin, 1972. Douglas M. PARROTT (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensi 8502, 1 and 4*, Leiden, Brill, 1979. Bibliografia: Bentley LAYTON, *The Riddle of the Thunder (NHC VI,2): The Function of Paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi*, AA VV, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, p. 37-54, Peabody MA, Hendrickson, 1986.

Il trattato è in prima persona. Parla l'entità gnostica nominata nel titolo, che, dopo un breve esordio sulla propria provenienza, prosegue con un'autodescrizione formulata nello stile aretalogico con continui "io sono...", brevi antitesi paradossali, e raccomandazioni ai fedeli, intervallate. Come dottrina non vi sono affermazioni particolarmente significative.

Exegesis de anima Edizione: Krause %%%? Bentley LAYTON (ed.), *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden etc., Brill, 1989. 2 vols. Maddalena SCOPELLO, *L'Exegese de l'Ame. Nag Hammadi Codex II.6, NHS 25*, Leiden, Brill, 1985. Jean-Marc SEVRIN, *L'exegese de l'ame (NH II.6)*, BCNH, Textes 9, Quebec, Univ. Laval, 1983.

È un racconto della caduta e della salvezza dell'anima, intesa di volta in volta come l'unica anima universale e come le singole anime, che tuttavia sono unite in una comune sostanza e in una comune storia. Il racconto è costellato di citazioni dalla Bibbia e da Omero.

Testimonium Veritatis Edizione: Birger A. PEARSON, S. GIVERSEN, *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden, Brill, 1981, *The Coptic Gnostic Library, Nag Hammadi Studies* 15. Bibliografia: Claudio GIANOTTO, *La Testimonianza Veritiera*, Brescia, Paideia, 1990. Klaus KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum: Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate 'Apokalypse des Petrus' (NHC 7. 3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC 9. 3), (NHS 12)*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

È un trattato di carattere soprattutto polemico, rivolto contro quei cristiani che non erano sufficientemente spirituali nella loro interpretazione della teoria del Salvatore della salvezza.

L'autore si oppone anche ad alcune correnti "gnostiche". All'inizio è posta la netta distinzione fra coloro che si sentono ancora sotto il dominio della legge, e coloro che comprendono che Cristo è venuto da un Padre al di sopra della legge appunto per liberare gli uomini da essa. Quindi l'autore spiega l'opera di salvezza che comprende in sé una resurrezione, e polemizza contro chi attende la resurrezione finale e non comprende che la salvezza attuale è già una resurrezione. Viene poi la polemica contro Valentino, Isidoro, Basilide, e contro il battesimo.

Epistula Eugnosti e Sophia Iesu Christi Edizione: Douglas M. PARROTT, *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Papyrus Berolinensis 8502,3 and Oxyrhynchus Papyrus 1081: Eugnostos and the Sophia of Jesus Christ*, Leiden, Brill, 1991. Catherine BARRY, *La Sagesse de Jésus-Christ (BG, 3; NH III, 4). Texte établi, traduit et commenté*, Québec, Presses Univ. Laval, 1993. Bibliografia: Demetrios TRAKATELLIS, *The Transcendent God of Eugnostos. An Exegetical Contribution to the Study of the Gnostic Texts of Nag Hammadi*, Brookline, MA, Holy Cross Orthodox, 1991. Michel TARDIEU, *Codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984. Michael Allen WILLIAMS, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, NHS 29, Leiden, Brill, 1985.

I due trattati rappresentano diverse redazioni di un testo originale, che del resto appare già rimaneggiato nella redazione più antica, quella dell'Epistula Eugnosti. Essa comincia con una polemica filosofica sull'origine dell'universo, ma nell'esposizione successiva fa ricorso a consueti elementi del mito "gnostico", che si possono accostare di volta in volta alle speculazioni sethiane e a quelle valentiniane. Nella Sophia Iesu Christi il trattato è ricomposto nella struttura di un dialogo. A parte ciò, altre differenze redazionali rappresentano rapporti con la tradizione del testo, piuttosto che rapporti diretti fra i due testi.

DIVERSI:

Paraphrasis Sem Edizione: NHS %%% Martin KRAUSE, *Die Paraphrase des Seem*, F. Altheim, R. Stiehl (edd.) *Christentum am Roten Meer*, Zweiter Band, p. 2-105, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1973.

Il trattato (il titolo, aggiunto posteriormente, sembra derivato da una erronea interpretazione di una frase del testo) è legato ai trattati sethiani dall'importanza data ai nomi e alle funzioni specifiche dei personaggi del mito e dal fatto che il mito non sembra avere un valore speculativo, ma essere preso tal quale come veicolo di conoscenza salvifica. Il mito stesso è però del tutto differente da quello sethiano, ed anzi il personaggio di Sem (a cui è fatta la rivelazione) e la sua stirpe (quella degli eletti che sono salvi) sembrano essere concepiti in concorrenza e in polemica con la stirpe (e la setta) dei sethiani. Derdekeas, il redentore, descrive a Sem l'origine del cosmo attraverso un mito sessuale, nel quale l'immagine della vagina ha larga parte. Quindi si dilunga nella descrizione dei vari momenti della sua lotta con la Natura, intesa come prodotto del principio malvagio e quindi malvagia, per portare la salvezza alla stirpe eletta. Finalmente tratta della salvezza, del modo con cui è operata, e al contrario di coloro che non possono essere salvati. Il mito dell'origine del cosmo deriva da una concezione nettamente dualistica, contrapposta a quella più unitaria dei sethiani.

Marsanes Edizione: Birger A. PEARSON, S. GIVERSEN, *Nag Hammadi Codices IX and X*, Leiden, Brill, 1981, *The Coptic Gnostic Library*, Nag Hammadi Studies 15.

Un altro trattato vicino alla tradizione sethiana, ma che esitiamo a classificare sethiano per il maggiore impegno dato alla speculazione filosofica, è l'apocalissi intitolata a Marsane, figura nota anche attraverso Porfirio ed Epifanio, che appunto gli attribuiscono una rivelazione. Marsane è protagonista di un viaggio nei cieli. Purtroppo il testo è assai lacunoso: sembra che il racconto della rivelazione fosse preceduto dall'esposizione di riflessioni sulla gnosi fatte

dallo stesso Marsane, e seguito da una complessa esposizione sul valore delle lettere dell'alfabeto.

E' evidente che, se anche è possibile riconoscere nei testi presi in considerazione una derivazione dai gruppi in cui li abbiamo inquadrati, essi sono anche il frutto di un lavoro di ristrutturazione sia speculativa sia linguistico-letteraria (ivi compreso il lavoro di traduzione) che ha lasciato un'impronta di relazioni incrociate e di un cammino verso una sistemazione in qualche modo unitaria, che appare soprattutto da quelli che sembrano essere più tardivi, come la Pistis Sophia o i Libri Ieu.

Sarebbe importante perciò approfondire gli studi nella direzione (opportunamente tracciata soprattutto dal Böhlig-Wisse Zum Hellenismus %%%%) della cultura scolastica dimostrata dai redattori ultimi dei testi gnosticizzanti. Infatti sia essi, sia i diversi redattori intervenuti precedentemente, sia i lettori di tali testi non erano di cultura molto elevata. Il tono di Plotino al riguardo (nella famosa Enneade II,9, cf. Orlandi, *Plotino e l'ambiente dei trattati di Nag Hammadi*, Atti Accad. Naz. dei Lincei. Rendic. Scienze Morali 8.34 (1979) 15-26) ci sembra rivelatore. Tanto più dunque è probabile che essi basassero le loro riflessioni su una mentalità ed una istruzione acquisite tramite i veicoli più normali dell'epoca, cioè la scuola nell'accezione più banale del termine.

Non si tratta di voler riconoscere dietro ad ogni citazione o richiamo letterario l'uso di antologie, perfino della Bibbia o di Omero, come è purtroppo invalso l'uso presso molti dei critici. Piuttosto, una volta identificate quelle che dovevano essere le normali letture proposte agli scolari del II-V secolo (e si può facilmente immaginare Omero prima di tutto, e poi Platone, e per le persone religiose la Bibbia), non sarà inopportuno mettere in conto ciò che partendo da esse ogni persona di media intelligenza poteva elucubrare per conto suo, e sia pure in un'atmosfera che determinava un certo tipo di deduzioni, ed in contatto con testi che, come si è visto, venivano da ambienti assai diversi.

Dal punto di vista letterario, si assiste alla (ri)formulazione dei testi per mezzo di alcuni generi ben stabiliti: prima di tutto l'apocalisse, rivelazione di un personaggio ad un altro che permetteva di spaziare sui temi più vari, e dunque di inglobare brani anche di varia provenienza. Poi l'evangelo, inteso come libera raccolta di sentenze, più o meno sciolta da temi intorno cui raggrupparle. La lettera, intesa come comunicazione fintamente personale, di solito dedicata ad un tema particolare. La narrazione pretesamente storica (atti), rivestita di metafora e di allegoria. L'aretologia, o presentazione di un personaggio divino nella forma dell'anafora "io sono...", seguita da determinazioni spesso paradossali ma razionalizzabili se correttamente interpretate.

Questo lavoro letterario (senza un vero inizio ed una vera fine) si accompagnava a quello linguistico: chi può dire infatti quale parte di esso si debba agli stessi traduttori dei testi? Sembra tuttavia sicuro che almeno la

sceita dei testi, ma soprattutto della parti di testo interessanti (spesso abbiamo a che fare con excerpta), si debba a loro (cf. il colofone del Cod. VII); ma è ben possibile che essi abbiano anche aggiunto parti del quadro strutturale. @ Testi manichei

La scoperta di un gruppo di manoscritti copti (il numero preciso non è sicuro; probabilmente sette) comprendenti testi manichei, avvenuta nel 1929-30 in Egitto, probabilmente nelle rovine dell'antica Narmuthis, presso l'attuale villaggio di Medinet Madi nel Faium, ha costituito una importante novità nella conoscenza della letteratura copta. Vale la pena di trattare con una certa ampiezza di quei testi, anche se essi non entrano propriamente a far parte della letteratura patristica.

I manoscritti ebbero disgraziate vicissitudini sia nel periodo subito successivo alla scoperta, sia nel periodo bellico, e per tale motivo parte dei testi non è ancora pubblicata, e nemmeno è possibile dare una lista dettagliata del loro contenuto. Essi d'altra parte avevano già molto sofferto (diversamente da altri reperti usciti indenni dalla sabbia del deserto) durante la permanenza di più di 13 secoli in un antico scantinato dove hanno subito un processo di carbonizzazione. I testi non potranno mai essere ricostruiti integralmente, ma quanto se ne conosce e quanto potrà in futuro essere recuperato è di grande valore per la conoscenza del Manicheismo. I codici sono generalmente datati al V secolo; sono scritti con estrema cura, come era consuetudine dei Manichei, e ogni opera è accompagnata da *inscriptions*, *subscriptions*, titoli correnti, e decorazioni.

Per quanto è dato oggi di sapere, le opere tramandate sono le seguenti:

1. Codice dei Salmi (manichei), di circa 500 pagine, oggi conservato a Dublino, pubblicato in parte da C.R.C. Alberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938 (= Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty, 2). I Salmi erano inni liturgici, riuniti in gruppi, come attesta l'accurato indice posto alla fine del codice. of which there is a complete index of incipits at the end of the volume (cf. Martin Krause, *Zum Aufbau des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, in: A. Van Tongerloo & S. Giversen (eds.), *Manichaica Selecta*, p. 177-190, Leuven-Lund, 1991): Gruppo 1, 25 salmi, titolo perduto; gruppo 2, ps. 26-33, intitolato «di Herakleides»; gruppo 3, ps. 34-82 (not certain), intitolato «Synaxis»; gruppo 4, ps. 83-105, «dell'anima»; gruppo 5, ps. 106-118, titolo perduto; gruppo 6, ps. 119-130, «per la domenica»; gruppo 7, ps. 131-135, «del padre Herakles»; gruppo 8, ps. 136-149, titolo perduto; gruppo 9, ps. 150-154, «della Pasqua»; gruppo 10, ps. 155-162, «Vari»; gruppo 11, ps. 163-164, titolo perduto; gruppo 12, ps. 165-170, titolo perduto; gruppo 13, ps. 171, «del signore Syrus»; gruppo 14, ps. 172-199, «vari»; gruppo 15, ps. 200-205, «della notte»; gruppo 16, ps. 206-217, «di Heracl[es o -ides]»; gruppo 17, ps. 218-241, «del Bema»; gruppo 18, ps. 242-276, titolo perduto (chiamato «di Gesù», dal contenuto); gruppo 19, ps. 277-286, «di Herakleides»; gruppo 20, ps. 287-289, «vari»; gruppo 21, ps. 290-297, titolo perduto; gruppo 22, ps. 298-333, «Sarakoton»; gruppo 23, ps. 334-340, «di Herakleides»; gruppo 24, ps. 341-360, «di Tommaso»; ultimo salmo non raggruppato.

2. Due grossi tomi contengono i famosi *Kephalaia*, o parti di essi, testi che riferiscono i discorsi di Manicheo (questa fu la forma del nome Mani usata in Egitto) ai suoi discepoli, ma

che non furono scritti da Manicheo stesso. Uno dei tomi è ora a Berlino (un foglio a Vienna), ed è stato pubblicato per gran parte ([Hans J. Polotsky, Alexander Böhlig], *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin: vol. 1, Kephalaia*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935; vol. 2, Lieferungen 11/12, Stuttgart, 1966); l'altro tomo è ora a Dublino, ed è inedito, onde l'informazione sul suo contenuto non è accurata. I *kephalaia* sono delle specie di aneddoti di varia lunghezza che riferiscono discorsi di Manicheo ai suoi discepoli. Il carattere ed il contenuto sono di varia natura. Vi sono narrazioni storiche, come in Keph. 1, sulla venuta degli apostoli celesti dall'inizio fino a Gesù e a Manicheo; Keph. 17, sulle tre età del mondo, il primo uomo, la sua venuta, la distruzione degli idoli; Keph. 18, sulle cinque guerre del bene contro il male; Keph. 76, sulla missione di Manicheo; Keph. 77, sui quattro regni.

Descrizione dei personaggi celesti della mitologia manichea: Keph.7, sui cinque Padri; Keph. 10, sui 14 eoni; Keph. 11, sui Padri della luce; Keph. 16, sulle cinque grandezze; Keph. 20, sul nome del Padre; Keph. 21, sul Padre della grandezza; Keph. 26, sul primo uomo e l'inviato; Keph. 28, sui 12 cavalieri del Padre; Keph. 38, sul nous-luce; Keph. 46 e 66, sull'inviato; Keph. 50, sul nome di Dio, il ricco e l'angelo; Keph. 51 e 53, sul primo uomo; Keph. 55 e 57 e 64 su Adamo; Keph. 56, su Saklas; Keph. 60 sui quattro padri; Keph. 67 sull'illuminatore.

Commenti sul comportamento religioso: Keph. 79 e 81, sul digiuno; Keph. 81, sul giudizio; Keph. 87 e 93, sulla carità; Keph. 88 e 91, sui catecumeni.

Spiegazioni dell'immaginario manicheo: Keph. 2, sulla similitudine dell'albero; Keph. 4, sui quattro grandi giorni e le grandi notti; Keph. 5 sui cinque cacciatori della luce e i quattro delle tenebre; Keph. 6, sui 5 tesori; Keph. 8, sui 14 carri; Keph. 29, sui 18 troni del padre; Keph. 30, sui tre vestiti; Keph. 36 e 49, sulla ruota del re dell'onore; Keph. 61, sul vestito dell'acqua; Keph. 62, sulle tre pietre; Keph. 72, sui vestiti; Keph. 85, sulla croce di luce; Keph. 90, sulle 14 strade; Keph. 95, sulla nuvola.

Spiegazione di concetti: Keph. 3, sulla felicità, la saggezza, e la forza; Keph. 9, sul bacio di pace; Keph. 14, sul silenzio e il digiuno, la pace, il giorno, e la tranquillità; Keph. 19, sulle cinque partenze; Keph. 31, sulla chiamata; Keph. 34, sulle dieci opere; Keph. 35, sulle quattro opere; Keph. 39, sui tre giorni e le due morti; Keph. 41, sulle tre battaglie; Keph. 47, sulle quattro grandi cose; Keph. 63, sull'amore; Keph. 78, sulle quattro opere; Keph. 80, sulla ragione; Keph. 84, sulla saggezza.

Spiegazioni sugli elementi naturali: Keph. 37, sulle tre zone; Keph. 44, sulle maree; Keph. 59, sugli elementi di che pianserò; Keph. 65, sul sole; Keph. 68, sul fuoco; Keph. 69, sullo zodiaco e le stelle; Keph. 71, sugli elementi; Keph. 73, sull'invidia della materia; Keph. 74, sul fuoco vivente; Keph. 94, sulla purificazione dei quattro elementi.

3. Un altro codice fu diviso fra Dublino (circa cinquanta fogli, pubblicati da Hans J. Polotsky, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, Kohlhammer, 1934 [= *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, 1]) e Berlino (blocco non restaurato, ora probabilmente perduto). Esso conteneva un interessante collezione di quattro testi che trattavano delle vicissitudini di Manicheo e dei suoi discepoli, nel passato storico e nel futuro apocalittico. Essi furono pubblicati da Polotsky con il titolo *Manichäische Homilien*, sebbene esse non siano omelie nel senso comune della parola. (1) Il «logos» della preghiera, cioè una lamentazione in forma di preghiera per la morte di Manicheo, scritta probabilmente dal suo discepolo Salmaios. (2) Il «logos» della grande guerra, una narrazione apocalittica delle persecuzioni dei manichei, quindi del loro trionfo col ristabilimento della Chiesa manichea, e finalmente la venuta di Gesù e il giudizio finale, il ritorno di Gesù al regno della luce, e la distruzione del mondo materiale. Il testo è stato scritto forse dal discepolo Custaios. (3) La narrazione della persecuzione di Manicheo da parte di Bahram I e II, e la sua crocifissione. (4) Un'apoteosi di Manicheo, della quale rimangono solo poche pagine, molto danneggiate.

Tutti gli altri testi sono inediti, e la maggior parte è stata perduta intorno al 1945, così che abbiamo solo un resoconto preliminare fatto prima della

guerra: 4. *Synaxeis manichaeorum*, parzialmente a Dublino e parzialmente a Berlino; 5. *Opus historicum manichaeorum*, codice a Berlino per la maggior parte perduto; 6. *Epistulae Manichaei*, codice ora Berlino per la maggior parte perduto.

I documenti di Kellis (dal nome di un villaggio nell'oasi di Dakleh, ora chiamata Ismant el-Kharab) si stanno tuttora trovando in scavi condotti a partire dal 1987. Essi consistono di codici su tavolette di legno, resti di papiro, e codici di pergamena, lettere private, e tavolette lignee scritte. Le lingue sono greco, copto, e siriano; i testi sono perlopiù non letterari, ma vi sono molti testi classici, testi manichei liturgici e religiosi, e strumenti per tradurre che danno equivalenza di vocaboli etc. (cf. Iain Gardner, *A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis*, *Orientalia* 62 (1993) 30-59.) La datazione risale probabilmente alla metà del quarto secolo, e i proprietari probabilmente appartenevano ad una cellula missionaria del primo periodo del manicheismo egiziano.

Un ultimo importante documento è l'impressionante piccolo codice greco ora all'università di Colonia (Inv. 4780; ed. Koenen-Römer), un meraviglioso lavoro di miniatura, che contiene la vita di Manicheo dalla sua fanciullezza fino alla giovinezza. Esso illustra le origini delle idee manichee in un ambiente sorprendente per gli studiosi. Le implicazioni storico religiose sono state ampiamente studiate, ma i risultati non possono essere qui discussi.

I codici di Medinet Madi, insieme con i nuovi documenti, sono fonti importanti per la conoscenza della storia del manicheismo in Egitto. Secondo un documento medioiranico, Manicheo stesso aveva mandato il suo discepolo Adda in Egitto, con alcune scritture, per predicare la nuova religione. Questo accadde circa nel 250. Altri importanti personaggi menzionati nelle nostre fonti (in particolare gli *Acta Archelai*) sono Pappos, Tommaso (forse l'autore di alcuni salmi), e specialmente Scitiano. Ricco mercante saraceno, egli si stabilì in Egitto per fondare le comunità manichee, venendo dal Mar Rosso per la via usata dalle carovane, fino alla città di Hypsele, poco distante da Siout (Assiut). È da notare che i testi di Medinet Madi sono scritti in un dialetto assiutico.

Bibliografia

Generale: Julien Ries, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1988. Hans J. Polotsky, *Manichäismus*, in Pauly-Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplementband IV, Stuttgart, 1936 (= *Collected Studies*, Jerusalem, 1971, p. 699-714; traduzione italiana con prefazione e aggiornamento bibliografico: *Il Manicheismo*, Rimini, Il Cerchio, 1996 (eds.: C. Leurini, A. Panaino, A. Piras). Michel Tardieu, *Le Manichéisme*, &, Paris, PUF, 1981,

128 p, Que sais-Je ? 1940. Samuel N. C. Lieu, *Manichaean Art and Calligraphy*, ZRGG 37 (1985) 58-62. Jozef Vergote, *L'expansion du manichéisme en Égypte*, in *After Chalcedon*, Leuven, Peeters, 1985., p. 471-478. Ludwig Koenen, *Manichäische Mission und Kloster in Ägypten*, AA VV *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Akten Symp. Trier 1978, p. 93-108, Mainz, Zabern, 1983.

Sui codici di Medinet Madi: Carl Schmidt - H.J. Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler*, Sitzungsber. Berl. Akad., 1933, p. 4-90. James M. Robinson, *The Fate of the Manichaean Codices of Medinet Madi, 1929-1989*, in: G. Wiessner, H.-J. Klimkeit (eds.), *Studia Manichaica*, II. Intern. Kongr. zum Manichäismus, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, p. 19-62.

Edizione in facsimile dei codici di Dublino: Soren Giversen, *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Vol. I, Kephalaia. Facsimile Edition*, Genève, Cramer, 1986. *Vol. II, Homilies and Varia. Facsimile Edition*, Genève, Cramer, 1986. *Volume III, Psalm Book, Part I. Facsimile Edition*, Genève, Cramer, 1988. *Volume III, Psalm Book, Part II. Facsimile Edition*, Genève, Cramer, 1988.

Sul codex coloniensis (vita di Manicheo): Ludwig Koenen, Cornelia Römer, *Der Kölner Mani-Kodex, Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1988. L. Koenen, C. Romer, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, Papyrologische Texte und Abhandlungen 35, Bonn, Habelt, 1985. AA VV, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale*, Studi e Ricerche 4&, Cosenza, Marra, 1986. AA VV, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale (Cosenza 27-28 maggio 1988)*, Cosenza, Marra, 1990.

@ L'origenismo e la questione dell'antropomorfismo

Abbiamo parlato della particolare situazione dei conventi pacomiani e della loro posizione culturale in relazione al problema dell'origenismo e nello stesso tempo alla loro fedeltà alle direttive del patriarcato alessandrino. Questi fattori dovettero entrare in conflitto, quando Teofilo si spostò all'improvviso dall'origenismo ad una posizione che in qualche modo veniva incontro alle tesi antropomorfitè.²⁸

Un documento che sembra rispecchiare questa situazione, ed è interessante anche per altri versi, è la *Historia Horsiesi*²⁹.

Essa comprende tre parti con una loro individualità precisa, ricavate probabilmente da testi preesistenti, con eventuali interventi redazionali. (1) La prima parte (par. 1-15) è costituita da una lettera di Teofilo vescovo di Alessandria (m. 412) a Horsesi archimandrita di pBau (m. 390 ca.), affinché questi venga ad Alessandria per risolvere un grave problema che potremmo definire liturgico. (2) La seconda parte (par. 16-131) è costituita dal racconto del viaggio dei

diaconi alessandrini Fausto e Timoteo per consegnare la lettera e portare Horsiesi ad Alessandria; dal resoconto di un primo dialogo fra Teofilo e Horsiesi; dal racconto del miracolo con cui Horsiesi risolve il problema di Teofilo; dal resoconto di un secondo dialogo fra Teofilo e Horsiesi durante un banchetto; dal testo di una lettera per i monaci che Teofilo consegna a Horsiesi. (3) La terza parte (par. 132-246) è costituita dal testo di una serie di *Zetemata* (così nel testo), problemi che i due diaconi avevano posto a Horsiesi durante il viaggio fra pBau e Alessandria. Questo testo non è dunque collocato nella sede cronologicamente corretta, ma viene posto in certo senso in appendice.

Delle tre parti di cui è costituito il testo, quella che presenta una connotazione letteraria precisa è la terza. Appartiene ad un genere letterario ben determinato, quello delle aporie o *erotapokrisis*, menzionato anche nel titolo: *Zetemata*; tocca questioni di interesse specifico, che non hanno necessariamente a che fare col monachesimo; è conclusa in se stessa e non si appoggia ad alcun altro testo di supporto. Al contrario, nella seconda parte si fa esplicito riferimento ad essa, dicendo che viene posta «più avanti» (par. 26). Siamo dell'opinione che il testo degli *Zetemata* fosse preesistente e che in un secondo momento qualcuno che aveva interesse ad attribuire a Horsiesi un certo episodio lo abbia inglobato per dare maggiore autorità a quanto veniva redigendo.

A noi sembra che alla base del testo ci fossero soprattutto problemi relativi ai rapporti fra i pacomiani e il patriarcato alessandrino. Da questo punto di vista, il passo centrale in tutto il testo è quello che contiene il primo dialogo fra Teofilo e Horsiesi (par. 29-51), costruito in maniera assai raffinata proprio sui rapporti fra l'arcivescovo e l'archimandrita pacomiano, e soprattutto sul fatto che ciascuno dei due personaggi sottolinea gli ambiti di primato dell'altro. Il redattore del testo, quale l'abbiamo oggi, è stato spinto alla sua opera proprio dal fine di chiarire, nel modo che gli sembrava più opportuno, i rapporti fra l'organizzazione pacomiana e il patriarcato alessandrino. Non c'è dubbio che il redattore vedesse i problemi dal punto di vista dei pacomiani, e dunque dovesse appartenere egli stesso alla comunità pacomiana o esserle molto vicino.

Ad un ambiente analogo appartiene un gruppo di testi di estremo interesse, costituito dal *corpus* attribuito alla sfuggente figura del vescovo Agatonico di Tarso. Esso ci aiuta a comprendere alcune delle vicende culturali che coinvolsero la letteratura copta nella disputa origenista.³⁰ Infatti i testi, che sono di uno o più autori sconosciuti, nonostante l'attribuzione ad un Agatonico che certo non è mai esistito, provengono dall'ambiente di Evagrio, nel quale il problema dello gnosticismo, quale esso era diventato nel IV sec., era stato molto dibattuto. Questo tipo di polemica era affrontato nel medesimo periodo anche da Shenute, massimo rappresentante della cultura egiziana meridionale, di derivazione pacomiana. Egli era però risolutamente dalla parte degli anti-origenisti, e citava con evidente soddisfazione l'importante lettera festale di Teofilo sull'argomento, unendola a lunghe considerazioni anti-gnostiche. Il nostro autore ed il suo ambiente ci

29. W. E. Crum, *Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Phillipps-Bibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg, Trubner, 1915; cf. Tito Orlandi, *Due fogli papiracei da Medinet Madi (Fayum): l'Historia Horsiesi*, EVO 13 (1990) 109-126.

30. Edizione completa in W. E. Crum, *Der Papyruscodex Saec. VI-VII der Phillipps-Bibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften*, Strassburg, Trubner, 1915. Su tutta la questione cf. Tito Orlandi, *Il dossier copto di Agatonico di Tarso. Studio letterario e storico*, in: D.W. Young (ed.), *Studies Presented to H.J. Polotsky*, p. 269-299, Beacon Hill MS, Pirtle Polson, 1981.

sembrano a mezza strada fra i circoli cristiani gnosticizzanti e l'atteggiamento della gerarchia in Alessandria e di Shenute. È interessante del resto notare che una polemica con le gerarchie ecelesiastiche era probabilmente supposta dalle teorie gnostiche.

Contra Anthropomorphitas (Fides Agathonici). Dubbi che l'autore ha dovuto superare prima di decidersi a scrivere, in quanto l'ispirazione poteva venirgli da un demone piuttosto che da Dio. Problema dell'antropomorfismo di Dio, risolto negativamente. La soluzione del problema è data come aiuto al corretto modo di pregare. Alcuni redattori sono intervenuti sul testo in un secondo tempo, trasformando mediante tagli ed aggiunte l'opera in senso antropomorfità, snaturandola completamente, per evidenti motivi di mutamenti teologici intervenuti in un ambiente che pure voleva conservare il corpus di Agatonico.

Contra Iustinum Samaritanum. Diatriba fra Agatonico e Giustino samaritano, che non crede alla resurrezione inizialmente, ma viene convinto dalle argomentazioni proposte da Agatonico, tutte basate sull'Antico Testamento. Egli alla fine chiede anche di essere battezzato.

De Providentia contra Stratonicum. Prologo storico relativo al concilio di Ancira ed all'origine della disputa che segue. Disputa di Agatonico con Stratonico, Eunomo, Polifane ed altri Cilici, che inizia col tema della provvidenza e continua poi affrontando brevemente molti temi ecclesiastici e monastici: Potenza dei peccatori; peccatori ricchi e poveri hanno la stessa sorte?; chi compera vescovadi; chi va dagli astrologhi; giuramenti vani; maghi cristiani; la comunione corporea; omicidi; malfattori; giudizio sulla comunione; adulterio; mondarsi; interessati al mondo; incantesimi; epuloni; increduli; calunniati; pegni; misericordia di Dio; spettacoli teatrali; mondani; sacerdoti esosi. Apoftegma attribuito ad Agatonico, che allude alla categoria di monaci che vivevano su speroni di roccia. Questo è forse un'aggiunta posteriore.

De incredulitate. È un trattato in forma omiletica. Situazione difficile dell'autore. Egli scrive per aiutare i fratelli che siano in simile situazione. Contrapposizione di frasi della Scrittura alle frasi degli increduli su argomenti morali di vario tipo. Deviazioni di alcuni cristiani che leggono testi pagani quali Omero e Socrate (evidentemente Platone). Un redattore ha unito questo testo con il De providentia, dando al tutto forma omiletica. Egli è anche intervenuto sul testo, producendo alcune varianti interessanti, dovute a convinzioni teologiche.³¹

@ Paolo di Tamma e il monachesimo antropomorfità

Nell'Egitto del IV secolo la scuola alessandrina avrebbe dovuto costituire il punto di riferimento dottrinale comune, ed in effetti tutto il monachesimo dei centri che si erano costituiti presso il Delta (Nitria, Sceti, Kellia) era in vario modo origeniano; e gli stessi pacomiani, nel Sud, erano schierati su analoghe posizioni, nonostante la più tarda descrizione agiografica «post eventum» che si trova nelle varie redazioni delle vite di Pacomio.

Invece proprio in alcuni testi copti, dei quali solo recentemente si è

31. Ed. W. Erichsen, *Fajumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus*, Kopenhagen, Host, 1932.

cominciato a studiare il vero significato storico e dottrinale,³² abbiamo la prova che esistettero, probabilmente fin dagli inizi della espansione del Cristianesimo lungo la valle del Nilo, gruppi che si richiamavano alla scuola asiatica, e tale posizione mantennero sempre fedelmente, fino a costituire, al momento della crisi definitiva del 401, il nucleo vincente della disputa teologica ed esegetica combattuta intorno all'origenismo. Il fatto che siano i testi copti a darci tale documentazione testimonia probabilmente che elementi di contrapposizione sociale e forse etnica fra la Chora egiziana e la metropoli di Alessandria non furono estranei alla contrapposizione dottrinale.

Per quanto ci risulta, la disputa ebbe notevole importanza anche nell'attività letteraria in lingua copta, che proprio allora cominciava a svilupparsi. Si può anzi dire che essa fu il centro di interesse al quale si riferirono i rappresentanti delle due posizioni antagoniste. Il testo che più di ogni altro rispecchia il punto di vista «copto» è la *vita di Aphu*, anacoreta e poi vescovo di Ossirinco fra IV e V secolo, che ci fornisce notizie su una figura del tutto trascurata dalla cultura del cristianesimo internazionale, che tuttavia dovette avere la sua importanza nell'Egitto del tempo.³³

Il fondo della narrazione è probabilmente storico. Di Aphu sono conservati alcuni apoftegmi ed egli è menzionato anche nella Vita di Paolo di Tamma. Di molte esagerazioni si dovrà far carico agli intenti del redattore e alle consuetudini del genere letterario. Sembra ragionevole supporre un testo greco originale, non più conservato, passato presto in copto. La figura di Aphu è senza dubbio una delle più interessanti che ci fornisca la documentazione copta. Egli sarebbe stato un asceta dedito ad un tipo di asceti straordinario, che consisteva nel vivere mescolato ad una mandria di bufali, nei pressi della città di Ossirinco, scendendo solo una volta all'anno in città per le celebrazioni pasquali. Appunto in occasione di una Pasqua (penso si alluda a quella fatidica del 399) ascoltò la lettura della lettera pasquale in cui Teofilo si esprimeva (secondo il testo della Vita) in questo senso: «Quasi per innalzare la gloria di Dio, egli rammentava l'inferiorità degli uomini, e quello che parlava (in realtà si tratta della lettura della Lettera Festale, come si comprende poi) diceva: Non è l'immagine di Dio quella che noi uomini portiamo.» Aphu si reca direttamente ad Alessandria da Teofilo per contestare queste idee: «... udii una frase in essa (= nella lettera) che non concorda con le scritture ispirate da Dio». Segue un dibattito esegetico, alla fine del quale Teofilo si convince e invia una rettifica (allusione alla lettera del 401?) in senso anti-origenista. L'impressione dell'arcivescovo fu tale che, morto il vescovo di Ossirinco, volle, contro l'orientamento stesso dei cittadini, che Aphu fosse consacrato come nuovo vescovo. In tale qualità egli passò il resto della sua vita, rimanendo però nel deserto e visitando la città raramente.

32. T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite di monaci copti*, Roma, Città Nuova, 1984, (Collana di Testi Patristici).

33. Edizione: Francesco Rossi, *Trascrizione di tre manoscritti copti del Museo Egizio di Torino*, «Mem. Acc. Scienze Torino», II.37 (1885). Traduzione italiana in: T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite di monaci copti*, Roma, Città Nuova, 1984, 298 p. (Collana di Testi Patristici, 41), p. 55-65; cf. Id., *La cristologia nei testi catechetici copti*, in: Sergio Felici (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*, 1, p. 213-229, Roma, LAS, 1980. 264 p. (Biblioteca di Scienze Religiose 31).

In questo caso, della polemica intorno all'origenismo è stato preso in considerazione solo uno degli aspetti. Ma questo aspetto, per quanto meno interessante a paragone della preesistenza delle anime o del subordinazionismo, doveva essere uno dei principali per gli ambienti monastici, e forse proprio quello su cui si giocò la partita essenziale. Ad ogni modo, ci vengono presentati chiaramente, e secondo un punto di vista tipicamente copto, i due schieramenti in campo, ed il loro reciproco comportamento. Aphu è presentato, in altre fonti copte, in compagnia di altre figure interessanti, che sfuggono completamente alla documentazione «internazionale». Di esse la più interessante è Paolo di Tamma.

Paolo di Tamma è una di quelle figure di monaci egiziani di cui la grande tradizione greco-latina (Palladio, Cassiano, *Historia monachorum*, *Apophthegmata*) non ha lasciato memoria. Che questo non significhi alcunché riguardo alla loro importanza, per lo meno relativamente alla loro epoca e al loro ambiente, è attestato dall'analoga sorte avuta dal grande Shenute. Che questo renda difficile, e quasi ci impedisca di collocare tali figure nel contesto generale della storia e della spiritualità monastica egiziana (il divario di concezione fra fonti copte e greco-latine è assai grande) è d'altra parte un fatto sicuro, per quanto spiacevole. Noi crediamo ad ogni modo che le moderne ricostruzioni storiche di quel periodo, basate solo sulle fonti greco-latine, risentano dell'unilateralità di esse, e forse di una loro congiura nel nascondere persone e atteggiamenti di parte del monachesimo egiziano, che risultavano in qualche modo spiacevoli.

Due codici copti (pervenuti frammentari) contenevano un testo sulla vita di Paolo, o comunque che ne narrava alcuni episodi.³⁴ Più tardi nel Sinassario copto-arabo fu incluso un riassunto del testo disponibile al tempo della compilazione (XII secolo). Noi riteniamo che all'origine siano esistiti due testi diversi ed indipendenti. Mentre quello testimoniato dal sinassario è scarsamente interessante, quello dei due manoscritti copti ci mostra l'opera di un ambiente interessato a raccogliere le memorie relative ad un certo numero di monaci, mettendoli in stretta relazione l'uno con l'altro, magari forzando la realtà storica. Questi monaci furono comunque dimenticati dalla tradizione greco-latina.

È difficile stabilire quale informazione storica si può trarre da questi documenti. In linea generale mi sembra che emerga una tradizione specificamente medio-egiziana relativa a comunità monastiche del territorio compreso fra Memfi e Shmun, i cui personaggi principali erano erano, oltre a Paolo, Apollo, Phib, Anup, (p)Amoun, Aphu. Questi personaggi dovrebbero collocarsi all'inizio del IV secolo, e la loro azione sembra possa essere considerata in contrasto con le analoghe iniziative degli Scetioti (da cui derivarono Kellia e Nitria) a Nord - e dei Pacomiani (da cui derivò Shenute) a Sud. Più tardi Ieremias, con il compagno o discepolo Enoch (e forse una

34. I frammenti più estesi provengono da un codice del Monastero Bianco (sigla CMCL = MONB.FI), in gran parte pubblicato da Amélineau 1888, p. 759-769 e 835-836 (= p. 67-68 e 83-96 del ms.). Due fogli dalla Michigan University Library, 158.44, sono inediti (p. 59-62 del ms.).

ama Sibilla) si riallacciò alla memoria di questi personaggi (e forse soprattutto ad Apollo) per fondare una nuova comunità, fedele alla parte anti-calcedonense.

Paolo di Tamma è l'unico dei personaggi sopra menzionati di cui ci siano pervenute delle opere, e non solo resoconti della vita. E' possibile pensare che fosse considerato l'ispiratore o la punta avanzata culturale del gruppo che abbiamo identificato. L'edizione di quanto è pervenuto si trova in Tito Orlandi, *Paolo di Tamma, Opere*, Roma, CIM, 1988.

Epistula. Breve testo tramandato completo, comprendente raccomandazioni per gli anacoreti.

De cella. Questo lungo testo esortatorio appare in due redazioni differenti. La prima, sostanzialmente completa (vi sono brevi lacune interne dovute allo stato di conservazione del manoscritto), è quella di MU0166; la seconda è mutila all'inizio (il testo comincia in corrispondenza del par. 49 dell'altra redazione), prosegue parallela all'altra redazione fino al par. 98 (che rappresenta quasi la fine dell'altra redazione), quindi presenta un lungo brano che nell'altra manca (par. 99-125).

Altri brani frammentari trattano della povertà, del giudizio, e dell'umiltà.

Il genere letterario di tutte queste opere è riconducibile a quello delle regole o esortazioni monastiche, testimoniato soprattutto dalle Lettere di Antonio, di Ammona, di Macario Egizio, e dagli scritti di Pacomio, Teodoro e Horsiesi. Quello che sembra distinguere lo stile di Paolo è un elemento basilare in un testo letterario, e cioè l'organizzazione del ragionamento, che in Paolo manca quasi del tutto. Si tratta di singole *sententiae* riunite insieme apparentemente senza un filo conduttore. Se ne trovano accenni qua e là, e si trovano gruppi di *sententiae* riunite intorno ad un concetto, ma non si trovano argomentazioni anche tendenzialmente dimostrative che non consistano nella semplice citazione della Scrittura. Siamo vicini ad un certo Pacomio delle Lettere (e delle Regole), a quelli che possiamo presumere come i testi primitivi alla base della raccolta degli Apophthegmata Patrum, ad alcune lettere di Ammona e di Macario Egizio (siano o no genuine). Siamo invece lontani dagli scritti ascetici di un Isaia o di autori greci più importanti, come Basilio o Giovanni Crisostomo.

Del carattere teologico o spirituale delle opere di Paolo si è occupato recentemente Mark Sheridan, *The Development of the Interior Life in Certain Early Monastic Writings in Egypt, The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16-19th November 1994*, ed. Marek Starowieyski, p. 79-89, Cracow, Benedictine Abbey of Tyniec, 1995. Egli mette in luce, oltre ad elementi comuni a tutto il primo monachesimo egiziano (in particolare l'attenzione a se stessi, $\pi\rho\omicron\sigma\omicron\chi\eta$, e la vigilanza, $\nu\eta\psi\iota\sigma$), alcuni caratteri specifici: la qualità e natura dei pensieri, e soprattutto la lotta contro i pensieri vani; la lotta contro le passioni per la purezza del cuore e la tranquillità; alcune interpretazioni di

passi scritturistici. Lo Sheridan trova analogie fra queste ultime e l'ambiente origenistico. Quanto ciò contrasti con la distinzione ambientale da noi proposta è prematuro giudicare.

Anche la figura di Apollo (chiamato modernamente «di Bauit») è sconosciuta alle fonti diffuse nell'ambito della cultura cristiana internazionale. Egli dovette invece essere molto importante, come si desume da quanto resta del principale monastero che a lui si richiama (appunto il monastero di Bauit), e dal testo copto della sua Vita, attribuito al suo compagno Papohe, che avrebbe occupato la carica di economo del gruppo monastico presso Shmin (Achmim, Licopoli).

Il testo (ed. Ed. T. Orlandi - A. Campagnano, *Vite dei monaci Phib e Longino*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1975. Cf. Rene-Georges Coquin, *Apollon de Titkoo ou/et Apollon de Bawit?*, *Orientalia* 46 (1977) 435-446) presenta un «doppio inizio», che tradisce una prima redazione in forma di vera e propria vita di Apollo, ed una seconda redazione in forma di encomio di Phib. È tuttavia da notare che anche nella prima redazione l'episodio principale era quello dell'istituzione del rito della metanoia, che gravitava intorno a Phib (già deceduto). Il rapporto fra i due manoscritti che tramandano il testo (del secondo sono pervenuti pochi frammenti della parte iniziale) è ancora da studiare. È possibile che il manoscritto frammentario contenesse la primitiva redazione della vita di Apollo, prima che diventasse encomio.

Il testo appare antico e sostanzialmente degno di fede, anche se fu oggetto di una rielaborazione formale per renderlo adatto alla commemorazione di Phib (compagno di Apollo). Apollo fu al principio un anacoreta del tipo solitario, che dopo un periodo di «noviziato» presso un certo apa Petra si stabilì a Titkoo (presso Shmun) con un compagno, Phib, e poi con Papohe, che ne scriverà la vita. Dopo qualche tempo i tre ripresero una vita itinerante, raccogliendo però attorno a sé di volta in volta gruppi di fedeli nelle diverse località in cui si fermavano per breve tempo. Alla fine noi possiamo contare tre monasteri che si richiama ad Apollo: uno in località Tahrug, uno detto di apa Pamin, ed uno in località Titkoo, dove morì Phib e dove era la sede dell'indulgenza della *metanoia*. Ad essi occorre aggiungere Bauit (salvo che non coincida con Titkoo), noto da scavi, e forse anche altri. Il testo ci presenta insomma il passaggio graduale dall'anacoretismo «selvaggio» a quello organizzato, anche se – probabilmente – senza regola.

Le Historiae monachorum

Il genere delle *historiae monachorum*, rendiconti di viaggi nella valle del Nilo in visita a monaci più o meno celebri di cui si narrano vita, aneddoti, e spiritualità, è ben noto nella patristica greca e latina.³⁵ In esse quello che interessa è il resoconto del viaggio dell'autore, volto a narrare il modo di vita degli anacoreti; il racconto si incentra ad un dato momento su un anacoreta

35. Cf. *Historia monachorum*, ed. Festugière, Bruxelles 1971,2 (Subs. 191) p. 205-224; *Historia lausiaca*, ed. Butler, Cambridge 1898-1904 (Texts and Studies VI); cf. anche la *Historia monachorum sinaitarum*, ed. Combéfis, *Illustrium martyrum lecti triumpho*, Paris 1660, p. 88-132.

in particolare, che evidentemente si riteneva maggiormente degno di attenzione. I testi servivano, oltre che all'edificazione dei lettori ed ascoltatori, a mantenere il ricordo dei santi. Gli analoghi testi, dello stesso genere letterario, che si trovano in copto, ci danno notizia di figure monastiche che sono completamente taciute nella tradizione greca e latina, mettendo in luce, crediamo, una dialettica ambientale che ancora deve essere approfondita.

Il narratore della *Historia monachorum apud Syenas*,³⁶ o anche *Vita Aronis*, che narra in prima persona, è un Papnute monaco che viaggia nella «regione del Sud» alla ricerca di anacoreti di cui riportare la vita. Tutta la prima parte del testo è dedicata a storie e problemi vari di vita anacoretica (il centro geografico principale del racconto è Syene). Nella seconda parte Papnute è condotto dall'anacoreta pSeleusio da Isaac, discepolo di Aron, che abita in un isolotto della (prima) cataratta – dunque un po' a Sud di File –, che gli racconta prima la storia della conversione di File e dei suoi primi vescovi, quindi la vita di Aron, con molteplici episodi miracolosi. Nel contesto di tutta questa seconda parte sono, fra l'altro, ripetutamente nominati i Nubiani. Per quanto riguarda gli intendimenti originali di chi a suo tempo redasse il testo, si può notare prima di tutto che esso, a dispetto della varietà dei temi trattati e dei personaggi presentati, e nonostante sia invero alquanto complicato, si presenta con una costruzione molto unitaria, e non sembra essere stato costituito tramite l'unione di testi preesistenti. Il testo presenta un carattere spiccatamente monastico; i problemi che tratta sono essenzialmente quelli tipici del monachesimo egiziano antico: scelta della vita anacoretica o comunitaria, rapporti fra anziani e discepoli, scelta della residenza, pratica della penitenza continua, etc. Anche quando diventano vescovi, Macedonio, Marco, Isaia, pSulusia, restano soprattutto (ed il testo lo sottolinea) dei monaci, non vivono nella città, sembrano disinteressarsi della vita del clero cittadino. La conversione di File è un episodio inserito ad abundantiam, non è quello che ha determinato la decisione di scrivere l'opera; tanto maggiore è perciò la probabilità che non sia stato inventato, ma derivi da una tradizione diciamo così sincera. In esso oltretutto troviamo un riferimento storico importante, perché si parla di un Marco, testimoniato come vescovo di File negli scritti di Atanasio.

Un altro testo dello stesso genere è rappresentato dalla *Historia monachorum*, o anche *Vita Onophrii*.³⁷ Pur non essendoci riferimenti storici precisi, il quadro ambientale è quello della seconda metà del IV secolo. La descrizione della vita degli anacoreti è preziosa per completare la nostra documentazione sui vari tipi di ascetismo egiziano di quel periodo. Il testo originale è quello greco, di cui sembra però pervenuta solo la parte che poteva servire in particolare per la festa di Onofrio. Essa divenne particolarmente famosa (coll'espandersi del culto del santo) e fu tradotta anche in latino. La traduzione copta deve essere molto antica, e ci restituisce il testo completo nella sua vera forma di «*Historia monachorum*» e non di bios. Il contenuto comprende un viaggio di Papnute, che incontra Timoteo, che ha preferito la vita solitaria a quella cenobitica. Incontra poi Onofrio, di cui narra la vita e la morte, a cui assiste. Incontra poi quattro anacoreti anonimi di cui anche racconta la storia, così come di altri quattro anacoreti di Penje.

Le *Gnomai di Nicea* e la *Didascalia*

Questi due testi sono stati riuniti nella tradizione copta con le raccolte dei

36. Ed. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, British Museum, 1915, p. 432-502.

37. Ed. Ernest A. T. Wallis Budge, *Coptic Martyrdoms etc. in the Dialect of Upper Egypt, Edited with English Translations*, London, British Museum, 1914, p. 205-224.

canoni dei concilii, come appartenenti al Concilio di Nicea,³⁸ per motivi che non è facile comprendere appieno. Il loro carattere li colloca piuttosto nell'ambito della tradizione monastica. Del primo, se (come è probabile) fu redatto in greco, e poi tradotto in copto, non è pervenuta alcuna parte del (supposto) testo greco originale³⁹. In fondo ad uno dei manoscritti (papiro di Torino) c'è l'attribuzione: <ko>aqanasiou logou, della quale si deve tuttavia diffidare. Tratta del libero arbitrio (prohairesis), della frequentazione della Chiesa; le donne e il trucco; gli uomini e l'eleganza; le vergini; comportamento di Maria; la castità negli uomini; il prossimo; raccomandazioni varie.

Il secondo testo, *Didascalia Patrum Nicaenorum*, o *Syntagma doctrinae*⁴⁰ ha una tradizione molto complessa in molte lingue, a partire dal greco.⁴¹ È attribuito ad Atanasio, Epifanio, Basilio, Evagrio Pontico. Contiene raccomandazioni di comportamento morale e dottrinale.

@ Shenute

Vita

Shenute fu archimandrita del Monastero di Atripe presso Sohag (Alto Egitto; presso Shmin = Panopolis = Achmim), detto anche Monastero di apa Shenute, e poi Monastero Bianco (Deir el-Abiad; nome con cui è oggi conosciuto).

Bibliografia generale: Johannes Leipoldt (- W. E. Crum), *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, III-IV, Paris, Imprimerie Nationale, 1908-1913. Émile Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*, MIFAO 23, Le Caire, IFAO, 1911. Émile Clément Amélineau, *Oeuvres de Shenoudi*, Paris, Leroux, 1907-1914 (2 vols. in 6 fasc.). Johannes Leipoldt, *Shenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, TU 25.1, Leipzig, Hinrich, 1903. Henri Guerin, *Sermons inédits de Senouti*, Revue

38. Cf. Felix Artur Julius Haase, *Die Koptischen Quellen zum Konzil von Nicaea*, Stud. Gesch. Altertums, 10.4, Paderborn, Schöningh, 1920. Giuseppe L. Dossetti, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma, 1967.

39. Ed. Francesco Rossi, *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo Egizio di Torino*, Mem. Accad. Scienze Torino, II.36 (1884). Cf. Joseph Lammeyer, *Die Sogenannten Gnomon des Concils von Nicaea*, Inaugural Dissertation Freiburg, Beyrouth, 1912. Charles Lenormant, *Memoire sur les fragments du premier concile de Nicee conserves dans la version copte*, Mem. Acad. Inscr. 19.2 (1853) 202-265.

40. Ed. Francesco Rossi, *Trascrizione di alcuni testi copti tratti dai papiri del Museo Egizio di Torino*, Mem. Accad. Scienze Torino, II.36 (1884).

41. Ed. Arnold 1685 = Montfaucon, Migne 28,836-845; Pierre Batiffol (ed.), *Didascalia 318 Patrum pseudepigrapha*, Paris, 1887. Batiffol 1890; Pitra Spic. Sol. iV 1858 p. 456; Munitiz CC.G 5, 1979,91.

Egyptologique 10 (1902) 148-164, 11 (1905) 15-34. Cf. anche: P. J. Frandsen, E. Richter-Aeroe, *Shenoute: A Bibliography*, in: D. W. Young (ed.), *Studies Presented to H.J. Polotsky*, p. 147-176, Beacon Hill MS, Pirtle Polson, 1981. Paulin Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pachomien pendant le 4e siècle et la première moitié du 5*, Louvain, Van Linthout, 1898. Cf. Paulin Ladeuze, Schenoudi, RHE 7 (1906) 76-83 (recensione al libro di Leipoldt). Stephen Emmel, *Shenoute's Literary Corpus*, Ann Arbor, UMI, 1993. 5 vols. T. Orlandi, *Shenute, Contra Origenistas*, Roma, CIM, 1985. Cf. anche: *A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi*, HTR 75 (1982) 85-95. Cf. Hans F. Weiss, *Zur Christologie des Shenute von Atripe*, BSAC 20 (1971) 177-209. L. Lefort, *Catèchèse christologique de Chenoute*, ZAS 80 (1955) 40-45,

Le date di nascita e di morte sono probabilmente il 348 e il 466. Altre date deducibili con qualche probabilità dalle fonti sono: 371 diviene monaco; 388 diviene archimandrita; 431 partecipa con Cirillo al concilio di Efeso. Poco si conosce di obiettivo sulla vita di Shenoute. Alcune date si desumono da un brano di una sua omelia, pronunciata nell'anno del concilio di Efeso (431; ed. Leipoldt n. 31), in cui afferma di «leggere continuamente il Vangelo» (evidentemente essere monaco) da 60 anni, e di «annunziarlo» (evidentemente essere archimandrita) da 43. La data di morte si desume da un brano di Besa (ed. Kuhn n. 16 p. 41), che tuttavia, alludendo all'anno di indizione, lascia aperte due possibilità: 451 (o 452) e 466. La prima data godette di maggior favore (e ancora oggi è spesso ripetuta) fino a quando una nota di Bethune-Baker⁴² basata sul Libro di Eraclide di Nestorio (allora recentemente scoperto) faceva accettare il 466.

Shenoute partecipò al Concilio di Efeso, al seguito di Cirillo. Altre notizie obiettive non hanno precise indicazioni cronologiche: ebbe rapporti epistolari con i patriarchi Timoteo e Dioscoro; ebbe rapporti con Nestorio quando egli fu esiliato in Egitto (cf. *Historia Ecclesiastica coptica*); lasciò la direzione del monastero a Besa alcuni anni prima di morire (cf. ps. Dioscoro, *In Macarium*). Le fonti sono generalmente di carattere agiografico, e dunque costruite spesso su luoghi comuni. Dopo che ne vengano depurate, restano elementi non obiettivi, ma che possono caratterizzare la sua spiritualità nei confronti della sua epoca.

Shenoute acquistò col tempo grande fama ed autorità anche al di fuori del Monastero Bianco. Egli divenne un punto di riferimento per tutta la regione, sia per la popolazione sia anche per i magistrati civili. Parecchie opere ce lo mostrano alle prese coi problemi del suo tempo: carestie, in cui occorreva aiutare la popolazione letteralmente a sopravvivere; scorrerie dei nomadi del deserto (per lo più i Blemmi, ben noti da molte fonti), in cui occorreva proteggerla, per quanto fosse possibile, utilizzando la struttura del monastero (che doveva essere molto esteso, ben oltre quanto rimane oggi) come luogo di difesa. Egli esercitò anche la difesa dei contadini contro i latifondisti prevaricatori, e contro le malversazioni dell'esercito. Ma ancora più

42. J. F. Bethune-Baker, *The Date of the Death of Nestorius: Shenute, Zacharias, Evagrius*, JTS 9 (1908) 601-605. Cf. ora le correzioni di Emmel, cit.

interessante è quanto ci mostrano altre opere, in cui Shenoute è oggetto di visite di magistrati, che attendono da lui insegnamenti morali riguardanti anche lo svolgimento dei loro doveri, e che gli pongono questioni di carattere che riterremmo straordinario, come quella circa la misura del cielo e della terra.

Carattere letterario

Shenoute è il più grande autore originale della letteratura copta; egli assume dai pacomiani l'idea di produrre in lingua copta, ma accetta pienamente i generi letterari e i modi retorici greci, come si erano affermati ad Alessandria. Le sue catechesi e le sue lettere fanno parte integrante della letteratura patristica dell'epoca, fatta salva la specificità dei contenuti (che del resto per lo più coincidono anch'essi). Il suo stile, la cui veemenza e talora oscurità sono stati spesso esagerati, lo accomuna agli scrittori ecclesiastici coevi. Se si notano scompensi nei confronti della maggiore maturità di quelli, si deve considerare l'enorme sforzo che deve essere costato il portare il copto (che fino allora, per quanto ci consta, era stato sperimentato solo per traduzioni) al rango di lingua letteraria pienamente autonoma.

Con questa operazione, di tale importanza da determinare la svolta decisiva della letteratura e della cultura copta, Shenoute otteneva il doppio risultato di mantenere una certa tradizione culturale del monachesimo egiziano, da un lato, ed una certa tradizione culturale della scuola teologica alessandrina, dall'altro, andando così incontro sia ai desideri del Patriarcato (che specialmente da Teofilo in avanti non tollererà iniziative singole nel proprio dominio) sia ai gusti del cristianesimo della Valle del Nilo.

L'accettazione della cultura letteraria greca e della relativa retorica appare chiaramente dall'impianto e dallo stile delle opere di Shenoute, al di là degli ovvii personalismi che vi si trovano, ed hanno fatto spesso trascurare gli altri fattori sui quali invece noi poniamo l'accento. Egli si occupò anche dell'organizzazione della traduzione su vasta scala dei testi patristici greci del IV e V secolo, anche se di ciò non abbiamo prove obiettive. E sarà da menzionare a questo punto anche l'attività della preparazione delle traduzioni bibliche «standardizzate», che dal VI secolo in avanti soppianteranno le precedenti redazioni più o meno individuali od accettate ufficialmente dalla Chiesa.

La ricostruzione delle opere nel loro testo complessivo e dei corpora shenoutiani a partire dal materiale frammentario a disposizione è un traguardo ideale nel suo complesso (perché molte sono destinate a rimanere per sempre frammentarie, e molte altre sono perdute), ma realistico almeno in parte. Alcune indagini condotte dagli anni '50 ad oggi hanno ottenuto risultati che mutano alcuni severi giudizi emessi da Leipoldt, ma anche da

Ladeuze e prima da Amélineau. Noi crediamo che una lettura calma delle opere maggiori nel loro complesso (e non solo in frammenti) rovescerà quel tipo di giudizi.

Purtroppo una piena comprensione dell'opera letteraria di Shenoute è tutt'oggi impedita dallo stato insoddisfacente del lavoro di pubblicazione delle sue opere. Una tappa fondamentale è tuttavia stata segnata di recente dallo studio di Stephen Emmel. In esso si dimostra che presso il Monastero Bianco erano state costituite due grandi raccolte che comprendevano tutte le opere ritenute importanti. Anche se non è ben chiara la distinzione fra i tipi di testo scelti a comporre ciascuna delle raccolte, è possibile, allo stato degli studi, notare che la prima, quella dei cosiddetti «canoni», era caratterizzata da opere che si occupavano soprattutto della vita della comunità monastica; mentre la seconda, quella dei cosiddetti «logoi», da opere di più vario interesse.

Teologia.

Sulla teologia di Shenoute è stata prodotta, prima dal Lefort, e poi da Orlandi, una documentazione che ci mostra uno Shenoute sicuramente speculativo.

Opera molto importante è la «Catechesi cristologica», o *De natura Christi* (Ed. Lefort, cf. trad. ital. T. Orlandi, *La cristologia nei testi catechetici copti*, in: Sergio Felici (ed.), *Cristologia e catechesi patristica*, 1, p. 213-229, Roma, LAS, 1980.) In essa si parla dell'esistenza di Cristo prima della nascita da Maria; si discutono alcune obiezioni, ed in particolare dei Giudei, per i quali Cristo affermò di esistere prima di Abramo. Si trattano poi i seguenti argomenti: il Verbo e la creazione del mondo; la preesistenza del Cristo; l'incarnazione; di nuovo la creazione e il Cristo; il significato di Theotokos contro Nestorio; la realtà dell'eucaristia; la fede. Tutti i problemi sono risolti sulla base della «vera» interpretazione di passi della Scrittura, e in sostanza invocando il principio che Dio può fare qualsiasi cosa, e occorre solo prenderne atto, ascoltando appunto le Scritture. È da notare che Shenoute afferma di aver trattato questi temi molte altre volte, e di riprenderli in questa occasione su invito di alcuni interlocutori.

Ancora più ampia è la problematica affrontata nel trattato *Contro gli origenisti*, scritto in occasione di una specie di crociata anti-eretica indetta dal patriarca Dioscoro in Alto Egitto intorno al 445: l'uso dei libri «apocrifi» presso gli eretici, gnostici e origenisti; la teoria della pluralità dei mondi (che viene combattuta); il significato della sofferenza dell'uomo, che non contraddice alla bontà di Dio; teorie eretiche sulla Pasqua; la coesistenza eterna di Padre e Figlio; la preesistenza delle anime (che viene combattuta); e di nuovo l'incarnazione e il mistero eucaristico.

A questi due trattati si possono aggiungere altri due, uno *contro i meliziani*: contro coloro che prendono l'eucaristia nei cimiteri e molte volte al giorno, e confondono l'eucaristia coi pasti carnali. Sono i meliziani. L'eucaristia come mezzo per cancellare i peccati, anche molte volte al giorno. Vi sono alcuni «falsi fratelli» che sostengono che non bisogna fare la comunione la domenica. Argomenti contro tali affermazioni. – L'altro trattato è *contro i manichei* (Amélineau I 5), e commenta Mt. 11.13 e Lc. 17.16, contro l'interpretazione manichea:

validità anche dell'AT. Egesi del versetto sul vino nuovo etc.; esso difende l'ispirazione divina dell'Antico Testamento, accanto al Nuovo.

Ricorderemo anche il *Contra hellenas et haereticos*, ovvero *De destructione templi, sermo dictus in Antinoe* (Edizione: Leipoldt n. 25; Amélineau I 11): gli idolatri sono peggiori dei demoni, perché i demoni hanno almeno una volta riconosciuto Cristo, mentre essi non lo riconoscono. Contro coloro che non riconoscono Dio: hellenes ed eretici. Essi hanno accusato i Cristiani come a suo tempo i profeti. Gli eretici sono i discendenti di tutti quelli puniti, dal diluvio in poi. I cristiani confidano in Dio. Continua il paragone fra i cristiani (amici di Dio etc.) e gli eretici protetti dai demoni. Anche i re pagani furono malvagi, i re cristiani buoni. Azione dei cristiani per distruggere gli idoli. Loro gioia nel farlo. I pagani sono nella tenebra, i cristiani nella luce. Anche i cristiani però peccano. Occorre tornare sulla retta via. I profeti e gli apostoli non se lo sono fatto ripetere. Sulla resurrezione dei morti. Essa ci incita tanto più a tornare sulla retta via. Contro gli eretici. Contro i peccatori. Punizioni finali. Contro gli idolatri. Funzione del sole e della luna. Divinità di Cristo. Non si deve aver paura degli hellenes e degli eretici. Contro gli eretici.

De Actis Archelai, (edizione Leipoldt n. 36): sarebbe opportuno parlare di una questione posta da un presbitero di Side, ma l'ha già trattata (cf. sopra), e anche Archelao di Mesopotamia ha contrastato i manichei. Si tratta di Mc 2.21-22, cf. Acta Archelai 21. «Ma dirò un complemento a ciò»: cioè il significato del brano degli otri vecchi etc. (sono gli ebrei).

Nel complesso la posizione teologica di Shenoute si può definire come un'entusiastica accettazione della posizione del patriarcato alessandrino posteriore al voltafaccia anti-origenista di Teofilo. Quali fossero i rapporti precedenti è difficile dire (e del resto è probabile che fino al 399 Shenoute non avesse ancora acquistato l'autorevolezza degli anni successivi); ma sospettiamo che egli, a differenza dei pacomiani, fosse piuttosto vicino a quegli ambienti di esegesi letteralistico-materialistica (cf. sopra) che hanno favorito appunto il voltafaccia di Teofilo. Non abbiamo documentazione sulla posizione di Shenoute nei riguardi di Calcedonia; ma tutto porta a credere che quella assunta dai suoi successori fosse in linea con la sua eredità spirituale.⁴³

Morale.

La maggior parte dell'attività di Shenoute era tuttavia rivolta a indirizzare, correggere, incoraggiare e punire la vasta schiera di monaci posta sotto la sua autorità, soprattutto per ciò che riguardava la loro vita morale e pratica, e non intellettuale. Questo è il quadro che ci dipinge la Vita scritta da Besa, e al quale offrono riscontro obiettivo i numerosissimi sermoni e frammenti di sermoni conservati nei manoscritti. Ad essi è stata data fino ad oggi la maggiore attenzione da parte degli studiosi; ma anche qui il non disporre delle opere nella loro integrità ha impedito il formarsi di

43. Su tutto ciò cf. ora il fondamentale contributo di Alois Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. 2/4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451*, Freiburg etc., 1990.

un giudizio sufficientemente critico. Se infatti gli argomenti trattati non suscitano particolare interesse, riteniamo che lo studio della struttura generale dei sermoni e del concatenarsi degli argomenti possano rivelare caratteristiche originali degne di nota, soprattutto nel contesto storico-spirituale dell'ambiente monastico egiziano del V secolo.

Contra Diabolum (Adversus Saturnum I, De visionibus Diaboli). (Edizione: Chassinat; Pierre Du Bourguet, *Diatribes de Chenoute contre les demons*, BSAC 16 (1961-2) 17-72.) È tutto rivolto al diavolo in II pers. Sullo spirito dell'impurità che viene nel sogno. I peccati contro natura. Travestimenti del diavolo. Inganni del diavolo: annuncia la fine del mondo. Il diavolo appare ai dormienti perché sa che gli svegli lo riconoscerebbero. Beati coloro che riconoscono il diavolo. Il diavolo equiparato al serpente. Non bisogna aver paura delle visioni del diavolo: Shenute le conosce. Cacciata del diavolo dal cielo.

De castitate et Nativitate. Forse si tratta di due omelie distinte. Possibilità di fare il bene e il male. Ai monaci, sulla castità (citazione di Atanasio). Shenute non rimprovera per suo gusto, ma per obbedire al comando di Dio. Gli insegnamenti vengono da Dio, anche se pronunciati per bocca di un uomo. Esempio di Giovanni Battista ed Erode. Sul Natale. Glorificazione di Cristo.

De certamine contra Diabolum. De essentia Diaboli. (edizione: Chassinat; Koschorke-Timm-Wisse, *Schenute, De certamine contra diabolum*, OC 59 (1975) 60-77). Nome ed essenza dei demoni. Funzione dei demoni: mettere alla prova i giusti. Interpretazione di un brano della Scrittura circa l'inondazione. I cristiani attendono aiuto da Dio. Raccomandazioni. Ancora sulla funzione delle tentazioni. Lo Spirito Santo e gli angeli aiutano gli uomini a riconoscere il diavolo. Modi di combattere il diavolo. Dio vuole che noi sconfiggiamo il diavolo, e non viceversa. Funzione del Salvatore.

De disoboedientia. Edizione Amélineau I 6 (p. 225). Siamo peccatori. Esempi biblici. Anche presso i santuari dei santi, di fronte ai quali ci vergognamo. Ci adiriamo con chi nega Dio ma facciamo le stesse cose. Ancora sui peccati. Avidità e ricchezze. Ai clerici. Gli dei. Esempi biblici di sacerdoti puniti. Contro chi reca violenza agli altri. Contro pagani ed eretici. Alle donne. Si rivolge alla disobbedienza personificata. Altri peccatori. Non solo i pagani sono vinti dal diavolo. La disobbedienza. Sodomiti. Eretici. Altri peccati.

Quaestiones coram Chosroe duce 1. (Edizione: Chassinat; Du Bourguet, *Entretien de Chenoute sur des problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie*, BIFAO 57 (1958) 99-142). Shenute parla di suoi discorsi a Chosroe e ai suoi: p.es. sugli ariani, su ciò che giova ai soldati. Quindi riporta domande di Chosroe e questioni varie. Sul mangiare prima di fare la comunione. Grande lamentela contro i peccati, anche da parte di chi porta il typos (la divisa?). Apprezzamento di Chosroe. Shenute prosegue: ognuno deve fare il suo mestiere. Il soldato fa il suo dovere, il monaco vive nel suo ordine. Ma già una volta Shenute ha rimproverato un comandante perché i suoi soldati si comportavano peggio dei barbari. Shenute deve mantenersi puro e continuare a predicare contro i peccati anche dei soldati. Finalmente: questione della misura del cielo e della terra. Lunga spiegazione.

Quaestiones coram Chosroe duce 2. (Edizione: Chassinat). Shenute racconta che Chosroe lo interrompe mentre parla. Domanda: come il diavolo ci vince con le sue tentazioni? Risposta: la natura dell'uomo è buona, e se egli sta attento non cade nel peccato. Le due voci del bene e del male e quelli che seguono una o l'altra. Il diavolo nel Nuovo Testamento. Il giudizio finale. Funzione del diavolo: tentazioni. Shenute cambia argomento: Punizione dei peccatori. Diluvio. Esortazioni.

Ad Flavianum de iudicibus. È inserita una *epistula ad Paganum* (Bakanos) (edizione: Chassinat; Du Bourguet, *Entretien de Chenoute sur les devoirs des juges*, BIFAO 55 (1955) 85-109; Cherix, *Étude de lexicographie copte. Chenoute, Le discours en présence de Flavian*

(*les noms et les verbes*), Cahiers de la Revue Biblique, 18, Paris, Gabalda, 1979). Elogio del governatore Flaviano. Tema principale: la giustizia e la carità, che devono essere le qualità di un magistrato. Il caso di Shenute-Paganos. Rapporti fra monaci e laici. Altri temi: digiuno e preghiera. Shenute ricorda altri discorsi tenuti a magistrati. Sono nominati Dioscoride, Heraklammon, Teodoto, Aeliano, Andrea conte. Contro gli idolatri.

De officiis magistratum coram Heraclammone. De modestia clericorum et magistratum. (Edizione: Chassinat; Leipoldt n. 15). Resoconto di quanto ha detto ad Heraklammon (evidentemente in greco!). Poi altri argomenti: Beato chi resta nelle vie della giustizia. Aspiriamo alle grandi cariche ma trascuriamo i doveri che esse comportano. Shenute spiega perché non ha voluto diventare vescovo. Ricorda di quando è andato ad Efeso. Contro certe abitudini dei ricchi, come trattano i servi. Che differenza c'è fra un dux che prega e un dux che sta sul bema a giudicare? Attenzione a giudicare rettamente! Valore del comando. Esempio di Erode e Giovanni Battista. Excursus su Giovanni Battista. Dio è dappertutto. Contro peccatori e pagani. Contro gli ebrei. Sulla Chiesa. Ancora contro gli ebrei.

De officiis. Exhortationes. Edizione Amélineau II 2 (= 17 della numerazione errata) prima parte. Occasione nella quale è stato scritto il trattato: bisogna essere degni della propria posizione. Esempio (al contrario) di Giuda. Adamo ed Eva. Se i clerici fanno male, che sarà dei laici? I peccatori sono come Giuda. La collera di Dio. Amare il prossimo. Alcuni stimati in terra sono maledetti in cielo. Raccomandazioni.

De officiis communibus. Sermo hortatorius. Edizione Amélineau II 2 (= 17 della numerazione errata), seconda parte. Raccomandazioni varie.

Attività contro i pagani

La polemica contro gli elementi pagani, ancora radicati e diffusi, è anche ben attestata nelle opere di Shenoute. Sul piano teorico, numerosissimi sono i passi in cui egli combatte gli hellenes, sia per il loro comportamento, sia per le loro dottrine. Egli aveva naturalmente una sua dottrina riguardante la natura e l'azione dei demoni, che espone lungamente in almeno due sermoni (Chassinat 3 e 4). Questa polemica aveva naturalmente anche dei risvolti pratici, anche abbastanza brutali, che comportavano la distruzione di luoghi di culto ed altre angherie, del resto nello spirito dell'epoca. Di esse parlano con apprezzamento parecchie delle fonti storico-agiografiche (cf. p. es. Besa Vita Sinuthii par. 83-85) e lo stesso Shenoute gli dedica un intero sermone (Chassinat 1), in cui esprime apertamente la gioia dei cristiani nel distruggere gli idoli. Questo aspetto dell'attività di Shenoute è divenuto un luogo comune anche troppo sottolineato, dal momento che deve essere considerato nel contesto di un'epoca nella quale questo genere di cose accadeva frequentemente, anche per opere delle autorità civili, e anche fra avverse comunità cristiane. A questo proposito è da dire che lo stesso Shenoute si adoperò probabilmente a distruggere testi eretici ed apocrifi che circolavano nel suo ambiente, e forse disperse gli ultimi gruppi gnosticizzanti rimasti in Alto Egitto nel V secolo.

Da segnalare *Adversus Saturnum II. Contra magistratum gentilem.* (Edizione: Chassinat; Leipoldt n. 24.) Aspra polemica contro un certo pagano (forse un magistrato) che sembra importunasse i monaci. *Contra idolatras.* (Edizione Amélineau I 7.) Lunga omelia contro i pagani.

@ Traduzioni omiletiche

La parte della letteratura copta che consiste di testi attribuiti (nei titoli che si trovano nei manoscritti) a Padri della Chiesa del IV e V secolo, oppure di testi agiografici che sono comunque dati per composti in quel periodo, e che dunque dovrebbero essere tutti traduzioni da originali greci, è sempre stata la più imbarazzante da trattare da parte degli studiosi. Da un lato, essa sembra essere la quasi totalità del materiale letterario in lingua copta; ed una letteratura fatta di traduzioni scoraggia a priori ogni studio storico ed esegetico che non rimandi agli originali. D'altra parte, le attribuzioni d'autore fornite nei titoli dei manoscritti appaiono in gran parte non attendibili, per cui al carattere di traduzione si aggiunge quello di pseudepigrfo.

Ma occorre tener conto di un fatto fondamentale perché il quadro, pur non migliorando qualitativamente dal punto di vista del patrologo, riacquisti una sua «normalità» sotto il profilo della storia letteraria. I testi pseudepigrfi non sono traduzioni, e sono stati scritti da autori copti che operavano in clandestinità durante il periodo della dominazione araba, fra VII e IX secolo. Questo li elimina dal nostro orizzonte, e nello stesso tempo sposta il baricentro della letteratura originale in lingua copta verso un'epoca più tarda (Shenute in questa prospettiva non rappresenta più l'epoca aurea, ma un precursore); ma recupera la letteratura copta come frutto di una attività originale, come che se ne voglia giudicare significato e valore.

Quello che il patrologo deve comunque aver presente è che i titoli che appaiono nei manoscritti devono essere mantenuti distinti dai testi ai quali sono riferiti, e attribuzione e genuinità vanno studiati di volta in volta come problema a sé. Da un punto di vista metodologico, quei titoli non possono essere invocati, non dico come prova, ma nemmeno come base di ipotesi per l'attribuzione di un testo. L'eventuale coincidenza fra l'autore reale di un testo e quello a cui il testo è attribuito nel manoscritto o nei manoscritti è di solito puramente casuale. Quello dunque che occorre valutare è la situazione di fatto che i testi stessi, a prescindere dalle loro titolature, presentano, rispetto a quanto sappiamo della letteratura patristica greca. In questo capitolo tratteremo di quei testi che:

- (a) corrispondono ad un originale patristico greco del IV-VI secolo a noi noto; ovvero
- (b) appaiono essere stati tradotti dal greco in questa stessa epoca (IV-V secolo), anche se non se ne conosce l'originale.

Nell'uno e nell'altro caso l'autore a cui sono attribuiti nella tradizione copta può essere o non essere quello autentico. In molti casi, peraltro, noto o meno che sia l'originale greco, molti testi sono destinati a rimanere irrimediabilmente anonimi: in modo particolare quelli agiografici (vite e passioni).

Un'osservazione va fatta anche riguardo ad eventuali brani, anche lunghi,

"originali" (cioè risalenti a testi greci del IV-V secolo), che possono essere contenuti nei falsi costruiti nel VII-VIII secolo. Non è possibile, allo stato attuale degli studi, indicarli qui perchè non sono sufficientemente certi.

Il lavoro di traduzione compiuto in copto è stato svolto secondo criteri, ed in condizioni tali, che lo rendono assai diverso da quello compiuto per le analoghe letterature dell'Oriente cristiano: siriana, armena e georgiana. [araba ed etiopica non possono essere paragonate perchè formatesi in condizioni storiche diverse, e spesso derivate dal greco solo secondariamente]. Infatti mentre in siriano, armeno e georgiano, insieme a traduzioni di singole omelie (di solito ad uso liturgico) si trovano traduzioni sistematiche dei *corpora* degli autori più importanti, e spesso conosciamo le personalità che hanno fatto le traduzioni o le hanno ispirate e suggerite, in copto nessun testo ci parla di tali personalità (che pure devono esserci state, e forse sono fra quelle a noi note, ma non sotto questo aspetto) e la scelta dei testi obbedisce a criteri che dal nostro punto di vista è assai deludente.

Invano si cercherebbero opere fondamentali come la traduzione armena di Ireneo o quella siriana di Atanasio; per tacere del fatto che tutta la produzione più bella o anche quella che si può definire la più "normale" dei Padri cappadoci, di Cirillo o di qualunque altro grande Padre, che è presente in siriano, armeno e georgiano, è quasi del tutto assente in copto.

Questa constatazione non deve però suggerire una svalutazione della qualità della cultura dei copti, per il motivo molto semplice che i copti in questo periodo partecipavano indifferentemente sia della cultura in lingua greca sia di quella in lingua copta. Come per le traduzioni bibliche, noi non crediamo che il fine unico delle traduzioni fosse quello di portare alcuni testi greci a livello di persone che non conoscevano il greco (anche se questo in qualche caso può essere stato uno dei fini). Noi crediamo che il fine più qualificante fosse quello di costruire un settore della letteratura spirituale in una lingua che gli egiziani potessero sentire personalmente ed intimamente propria, anche se essa rimaneva pur sempre alquanto artificiale, e anche se, ove necessario, gli stessi lettori dei testi in copto potevano anche leggere testi in greco.

Le traduzioni furono eseguite per lo più negli *scriptoria* monastici; ed anzi è molto probabile che la maggior parte di esse venga dal monastero di Shenute, per suo impulso. I monaci copti non si preoccupavano se non eccezionalmente di questioni strettamente teologiche anche se, dal momento che la loro tradizione, formata intorno alle controversie cristologiche del IV e V secolo, considerava come eretici degli uomini (piuttosto che delle teorie), essi potevano avere interesse a conoscere e ritenere gli anatemi teologici contenuti in omelie, di contenuto peraltro morale, e anche qualche allusione polemica alle loro dottrine. Sarebbe vano tuttavia cercare, nei manoscritti che essi avevano a disposizione, opere il cui scopo fondamentale sia quello di discutere teologicamente tali dottrine. Tutt'al più, in pochissimi

testi, si mette in guardia gli ascoltatori da alcuni testi gnosticizzanti popolari, che dovevano avere una certa fortuna presso gli Egiziani.

Inoltre, i monaci copti non erano uomini espressamente di studio. Contrariamente ai loro confratelli d'Oriente e d'Occidente, essi non potevano darsi alle scienze, né profane né divine, nelle loro celle. Essi soprattutto pregavano, e anche dovevano lavorare per il loro sostentamento; ma l'applicazione ad un lavoro concettuale con risultati pratici manifestantisi in opere scritte (il che presuppone anche la lettura di testi teologici d'autori precedenti) era fuori dalle regole di Pacomio e dei suoi successori, e fuori soprattutto dalla loro mentalità. Ne deriva che tutti i testi che ci sono pervenuti avevano un fine immediatamente pratico, non solo dal punto di vista dell'edificazione dei lettori e degli ascoltatori, ma propriamente dal punto di vista dell'uso, cioè erano libri letti nelle «synaxeis» dei monasteri e delle chiese. Onde la differenza grandissima e subito evidente fra le opere tramandate in greco ed in copto, nonostante gli inizi del cristianesimo egiziano (copto) avessero conosciuto una cultura squisitamente greca.

Fra i grandi nomi della Patristica greca, di Atanasio noi abbiamo in lingua copta la traduzione della Vita Antonii e del commento ai Salmi [Vita Antonii, ed. G. Garitte, CSCO 117/8, Louvain 1949; Expositio in Psalmos, ed. David, ROC 24 (1924) 3-57]; ma le grandi apologie contro gli ariani, e le opere autobiografiche, polemiche e storiche mancano completamente. Al loro posto abbiamo una lista di omelie abbastanza lunga, che tuttavia non corrisponde in nulla alla raccolta greca [in PG 28,905-1100], già fortemente sospetta. Citiamo per esempio un'omelia detta Sull'anima e sul corpo [ed. Budge Homilies, pp. 115-132] che si trova in altre lingue sotto il nome di Melitone di Sardi, Giovanni Crisostomo e Alessandro di Alessandria [cf. O. Perler in «Rev. de Sciences Rel.» 51 (1963) 407-421; De Aldama Repertorium no 263]. Vi è anche una serie di omelie di diverso soggetto, che contengono dei passaggi autobiografici leggendari (cf. sotto); ed alcune omelie che commentano passaggi biblici, senza altra caratteristica che alcune digressioni moralizzanti sui vizi e le virtù, e di cui una, per esempio, è tramandata in greco sotto il nome di Basilio [sull'Epist. ad Romanos I 28, ed. Budge Homilies pp.58-65; cf. PG 31,1705-14. Cf. poi su Matteo XX 1-16, ed. Budge Homilies pp. 80-89; su Giovanni XI, ed. Bernardin «Am. Journ. of Sem. Lang.» 57 (1940) 262-90; sulla Passione, ed. Bernardin JTS 38 (1937) 113-129]. Noi abbiamo, è vero, la traduzione delle Lettere Festali [ed. Lefort, CSCO 150/1, Louvain 1955; cf. Alberto Camplani, *Le Lettere Festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico*, Roma, CIM, 1989, (Corpus dei Manoscritti Copti Letterari)]; ma altre lettere tramandate sotto il suo nome, generalmente indirizzate ai monaci, contengono dei dati assai poco interessanti, e sono ignorate dalla tradizione greca. Vi è anche una Preghiera di Atanasio prima di morire [ed. Budge Miscellaneous pp._503-511; Husselman in Studies Crum («Bull. of the Byz. Inst.» 2 [1950]), pp. 319-337], composta di raccomandazioni pie, senza alcun riferimento autobiografico.

Di Cirillo di Alessandria sono naturalmente ignorati tutti i commenti biblici; ma sono anche ignorate quasi tutte le opere di controversia nestoriana (salvo una sola delle Confutationes duodecim capitulorum [un codice inedito, già del Monastero Bianco: Cairo 9721; Ryland's 64; Parigi 131 (3) 42], il Contra Iulianum e le Lettere [cf. tuttavia un frammento di lettera festale, ed. Till, Oesterbrief und Predigt..., Leipzig 1931]. In compenso, gli si attribuisce un Encomio di Atanasio, pieno di narrazioni che si potrebbero definire perfino stravaganti [ed.

Orlandi, Testi copti, Milano 1968; cf. Elanskaia Cd'E 45 (1970) 208-214]; un'omelia sulla Vergine, condensato di lodi senza alcuna originalità [ed. Budge Miscellaneous, pp. 139-146]; un'omelia sull'ora della morte, contenente passaggi autobiografici inverosimili [ed. Amelineau MMAFC 4 (1888) 165-195].

Di Giovanni Crisostomo abbiamo alcune omelie autentiche in certe raccolte, soprattutto boairiche [codice Vaticano copto 57. Un codice frammentario del Monastero Bianco contiene un'analogia raccolta saidica]; per il resto si tratta di testi di cui l'originale, sia pure in greco, è stato riconosciuto non-autentico, ovvero di testi di cui secondo ogni probabilità non è mai esistito un originale greco. Limitandoci alle opere edite, elencheremo: De muliere Chananaea, ed. Budge Homilies pp. 133-146 (De Aldama Repertorium no 434); In Ioseph patriarcham, ed. Rossi Papiri copti, II 2, pp. 20-26 (De Aldama Repertorium no 293); In castam Susannam, ed. Rossi Papiri copti, II 2, pp. 26-38, e Budge Homilies, pp. 46-57 (De Aldama Repertorium no 176); In Natalem, ed. Crum Theological Texts, pp. 18-21 (PG 61, 763-768); De paenitentia et abstinencia, ed. Budge Homilies, pp. 1-45 (De Aldama Repertorium no 269); De poenitentia, ed. De Vis Homelies coptes, I pp. 200-204 (nel codice, sotto il nome di Severiano di Gabala; De Aldama Repertorium no 462); In Michaellem archangelum et de latrone bono, ed. Simon «Orientalia» 3 (1934) 217-242 e 4 (1935) 222-234; In Raphaellem archangelum, ed. Budge Miscellaneous pp. 526-533 e 1189-91; In Iohannem Battistam, ed. Budge Apocrypha pp. 128-145; In Heliam prophetam, ed. Crum TSBA 9 (1893) 355-404; In Lucam 7,37, ed. Abd al-Masih BSAC 15 (1960) 11-39; In Victorem, ed. Bouriart MMAFC 8 (1893) 147-242 (cf. Orlandi «Acme» 23 (1970) (= Miscellanea De Marco) 175-178). – Due eccezioni sono rappresentate dall'omelia In David et Saul III (ed. Rossi Papiri cotti, II 2, p. 38 sgg.; v. PG 54, 695-708) e dal trattato Ad Stelechium de compunzione (da un papiro di Vienna ed. Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico*, Wien, 1974 (= Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Osterr. Nationalbibliothek, NS 9); v. PG 47,411) che sono testi sicuramente autentici. Quasi nulla è conservato dei grandi commentari sul Nuovo Testamento (esistono solo alcuni estratti comprendenti passaggi più specificamente «moralì», citati sopra), né delle omelie più significative per la sua vita pastorale e le sue opinioni teologiche [L'omelia De muliere Chananaea è forse autentica; da essa è però stata tolta in copto gran parte della prefazione, che riguardava avvenimenti autobiografici].

Basilio di Cesarea (330 ca. - 379) è ben noto presso i copti, sia sotto l'aspetto della vita che dell'attività letteraria. Alcune delle sue opere si trovano in traduzione copta, talora anche attribuite ad altri autori (a causa di un meccanismo non infrequente in questa tradizione); altre poi sono a lui attribuite, ma con tutta probabilità non sono autentiche. Qui elencheremo quei testi, che hanno un originale greco sicuramente basiliano. Fra le omelie, abbiamo il testo quasi completo della prima De ieiunio (PG 31, 160-184) in un codice boairico della Vaticana, Copt. 58, 12 (foll. 178-194) del IX-X secolo [A. Hebbelynck - A. van Lantschoot, *Codices coptici Vaticani*, Città del Vaticano 1937 (Bibliothecae Apost. Vaticanae codices manu scripti recensiti) p. 398-9]. Il copto tralascia la parte iniziale, e comincia in corrispondenza della col. 164 del greco, seguendolo fedelmente o quasi fino alla col. 173, lin. 6; quindi se ne allontana parzialmente, conservando per lo più gli stessi concetti, ma spesso in ordine diverso. Ci troviamo dunque in presenza di una diversa «redazione» dell'omelia, esistente già forse in greco. Che in copto questa redazione risalga abbastanza indietro nel tempo è provato da tre frammenti saidici provenienti dal Monastero Bianco [Paris, Bibl. Nat., Copte 131 (2) 117 e 119; British Museum, Cat. CRUM n 174. Cf. L. Th LEFORT, *Homélie inédite du Pape Libère sur le jeune*, «Le Muséon» 12 (1911) 1-22, p. 3] che concordano con il relativo testo boairico anche dove questo discorda dal greco (per es. f. 192-194); essi sono pure del X secolo circa, ma di solito i codici saidici testimoniano uno stato di fatto risalente a due o tre secoli indietro. È interessante notare, sulla scorta del Crum [W. E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at*

Thebes, New York 1926, vol. II p. 162 n. 21], che un brano di questa redazione (f. 191), riguardante l'ubriachezza, si trova uguale in un'omelia copta attribuita ad Atanasio di Alessandria [Ora edita da L. Th. LEFORT, (< Le Muséon >) 71 (1958) 45-50; cf. pp. 42-43]. Anche dell'omelia *Quod Deus non sit auctor malorum* (PG 31, 32-353) esiste la traduzione quasi completa in un codice della Vaticana, Copt. 57, 11 (foll. 74-89) del secolo IX [cf. il catalogo Hebbelynck-van Lantschoot, cit., p. 372]. Anche in questo caso è tralasciata la parte iniziale, e la corrispondenza col greco va dalla col. 332 lin. 20 alla fine. L'omelia è attribuita, secondo l'inscriptio, a Giovanni Crisostomo; ma questo si spiega facilmente con il fatto che il codice che la tramanda è per il resto dedicato completamente ad una antologia di omelie di Crisostomo, nella quale sarà stata inserita a suo tempo questa di Basilio, destinata perciò in breve a diventare pseudepigrafa. Del resto anche nella tradizione greca il nome di Crisostomo ha spesso sostituito altri meno conosciuti ma autentici autori di omelie. Più interessante è che a questa omelia si fa forse allusione in un catalogo di opere di Atanasio, incluso nella Storia dei Patriarchi di Alessandria (in arabo: X secolo) di Severo di Ashmunein [ed. B. EVETTS, *Patrologia Orientalis*, I, 4 (Paris 1907) p. 422. Cf. T. ORLANDI, *Studi cogiti*, Milano 1968, p. 68]: Trattato sul male, in cui prova che esso viene dal diavolo, e non c'è male in Dio. Questo significherebbe che in quel periodo, e certo anche un po' prima, il testo circolava (anche) sotto il nome di Atanasio, e testimonierebbe una intersezione nella tradizione letteraria dei due autori.

L'omelia greca chiamata generalmente *De misericordia et iudicio* (PG 31, 1705-1714) e che in realtà contiene il commento ad un passo dell'Epistula ad Romanos (I, 28 sgg.), è di autenticità incerta, sebbene in effetti essa sia compresa in un buon numero di manoscritti [soprattutto della famiglia «M» di S. Y. RUDBERG, *Étude sur la tradition manuscrite de s. Basile*, Uppsala 1953. Sull'omelia, cf. p. 117] l'attribuzione a Basilio è per lo meno molto antica. Un codice saidico del VII secolo ne comprende la traduzione integrale, ma sotto il nome di Atanasio [cod. British Museum Or. 5001; cf. W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the B. M.*, London 1905, n. 171 pp. 60-64. Ed. E. A. W. BUDGE, *Coptic Homilies*, London 1910, pp. 58-65]; anche sotto il nome di Atanasio essa è menzionata (come crediamo) nel catalogo di opere compreso nella già menzionata Storia della Chiesa [ed. cit. alla nota 4 di p. 50, pp. 52-53]: «scripsit etiam de misericordia et iudicio». La traduzione dell'omelia, al di là degli errori della trasmissione manoscritta, denota la volontà di volgere con precisione i concetti e le sfumature linguistiche greche in un copto ancora non perfettamente adattato a queste esigenze. Del grosso corpus degli Ascetica i copti conoscevano il cosiddetto *Prooemium in regulas fusius tractatas* (PG 31, 890), conservato in saidico in un palinsesto proveniente dal Monastero Bianco [J. Ryland's Library, Manchester; cf. *catal. Crum*, n. 62, fol. 3a]. Il testo ivi offerto è abbreviato, rispetto al greco. Inoltre le cosiddette *Constitutiones asceticae* (PG 3X, 1326-1428), il cui codice saidico, per quel che ne rimane, è stato ricostituito dal Lefort [L. Th. Lefort, *Les Constitutions ascétiques de s. Basile*, *Le Muséon* 69 (1956) 5-10]. L'ordine del testo è assai diverso da quello presentato dai manoscritti greci: all'inizio è posto come prologo un brano che in greco risulta extravagante (PG 31, 1509 D); seguono nell'ordine (salvo le lacune fra un frammento e l'altro) i capp. 24, 4, 8, 29, 30, 33, 34, 19, 2, 17. Non siamo in grado di dire se quest'ordine corrisponde a quello di qualche famiglia minore della tradizione greca; la traduzione appare fedele, e condotta su un testo greco quale ci è offerto dall'edizione benedettina. Lo stesso codice, anch'esso proveniente dal Monastero Bianco, conteneva subito dopo le *Constitutiones* il secondo libro del cosiddetto *De baptismo* (PG 31, 1580-1628), opera in realtà che tratta anch'essa di problemi monastici, in forma di domande e risposte. L'autenticità è dubbia, ma per parere concorde di Bardenhewer e Gribomont non del tutto improbabile [O. Bardenhewer, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Freiburg 1913-32, vol. III p. 144; J. Gribomont, *Histoire du Texte des Ascétiques de s. Basile*, Louvain 1953, pp. 306-308]. Dei *Canones Basilii* [W. RIEDEL, Leipzig 1900] (l'eventuale testo greco non è pervenuto), esistono in copto frammenti estesi da due manoscritti saidici: il primo è un codice papiraceo conservato a

Torino [Cf. le notizie aggiornate sul codice in T. ORLANDI, *Le Muséon* 87 (1974) 115-127; cf. W. E. Crum, *Proc. of the Soc. of Bibl. Archaeol.* 26 (1904) 57-62]; il secondo un codice pergameneo proveniente forse dal Monastero Bianco, conservato a Dublino presso la C. Beatty Library. [Cf. anche P. E. KAHLE, *Bala'iza*, London 1954, n. 31; J. DRESCHER, *Annales Serv. Ant. Égypte* 51 (1951) 247-256.]

Di Gregorio di Nazianzo abbiamo la testimonianza copta di tre omelie autentiche; un'altra di Gregorio di Nissa è passata sotto il suo nome: *De sacrificio Abrahae*, ed. CHAINE ROC 17 (1912) 395-409; 18 (1913) 36-41. Le omelie autentiche sono: *De charitate*, cod. Vaticano copto 66, no 12 (PG 35, 857-909); *In Pascham* cf. CRUM, *Catalogue...* British Museum, no 182; *In Athanasium alexandrinum*, ed. ORLANDI, «*Le Muséon*» 33 (1970) 351-366.

Di Gregorio di Nissa, oltre all'omelia sopra citata, attribuita a Gregorio di Nazianzo, ci è conservato il *Dialogus* di anima et resurrectione (CPG 3149 = PG 46, 11-160). Conosciamo un solo codice del testo copto, di cui purtroppo sono pervenuti solo frammenti. Esso apparteneva alla biblioteca del Monastero Bianco (cf. sopra). Quanto resta è accuratamente descritto e pubblicato da Coquin e Lucchesi, a cui anche si deve l'identificazione [R. G. Coquin et E. Lucchesi, *Une version copte du De anima et resurrectione* («Macrina») de Grégoire de Nysse, «*Orient. LOV. Per.*» 12 (1981) 161-201]. Solo due fogli erano stati pubblicati precedentemente da Vergote [J. VERGOTE, *Zwei koptische Fragmente...*, OCP 4 (1938) 47-64; cf. anche W. C. Till, *Bemerkungen...* «*Orientalia*» 12 (1943) 328-337] che aveva pensato ad un'opera di Ippolito romano. Il codice può essere datato al X-XI secolo. Si noti che quanto rimane del codice non consente di sapere a chi fosse attribuito il testo, né se la redazione corrispondesse in tutte le sue parti a quella greca. Ma soprattutto è importante l'esistenza della traduzione delle *In Ecclesiasten homiliae VIII* (CPG 3157 = Opera V 277-442 = PG 44, 616-753). [Cf. Tito Orlandi, *Gregorio di Nissa nella letteratura copta*, *Vetera Christianorum* 18 (1981) 333-339; Enzo Lucchesi, *Les homélies sur l'ecclésiaste de Grégoire de Nysse* (CPG 3154), *Nouveaux feuillets coptes*, VC 36 (1982) 292-293] Un solo codice, ne conserva la traduzione in saidico; e purtroppo ne sono pervenuti solo frammenti, sia pure abbastanza consistenti. Essi sono pubblicati da molto tempo [i fogli di Napoli in E. Amelineau, *Oeuvres de Shenoudi*, Paris 1907-14, vol. II, nx XXI (p. 415 sgg.). Il foglio di Parigi parzialmente da J. Leipoldt, *Shinuthii arch. Vita et opera omnia*, vol. III, Paris 1908 (CSCO 42), p. 224, insieme con altri frammenti da un'opera davvero di Shenute (n. 47 *De iudicio finali*)], ma sfortunatamente fra le opere di Shenute, per motivi che non è qui il caso di specificare. L'attribuzione a Shenute ha così sempre impedito di fatto il riconoscimento del vero autore, oltre al vero contenuto dell'opera.

È da notare che la scelta fra i commentarii all'Ecclesiaste era abbastanza vasta, a cominciare da quello di Didimo, autore egiziano che, sebbene anch'egli origenista (in senso generico), fu ritenuto ortodosso fino al concilio di Costantinopoli del 553 [per altri commentari rimandiamo alle indagini di S. Leanza, *Procopii Gazaei Catena...* (Corpus christ. ser. gr. 4) Turnhout 1978]. La scelta dunque non fu né obbligata né naturale, ma (come crediamo) dettata da una precisa volontà, i cui scopi tuttavia vanno chiariti. Appare logico mettere in relazione stretta le traduzioni dei due trattati di Gregorio, e a questo punto aggiungere forse anche la traduzione del *De vita Gregorii Thaumaturgi* e l'eventuale traduzione originale saidica del *De deitate Filii et spiritus sancti*; e attribuirne l'esecuzione ad uno degli ambienti monastici dell'inizio del V secolo. A noi sembra anche inevitabile riconoscere questo ambiente nella parte di monaci egiziani di tendenza origenista.

Il lavoro di traduzione si svolse in una Chiesa egiziana divenuta ormai teologicamente più uniforme, e organizzata in maniera complessa e perfezionata. Finite le dispute gnostiche e il pericolo della scissione

meliziana e dell'eresia ariana, l'interesse si spostò verso l'istituzione di una cultura e di una prassi utili al lento progresso di giorno in giorno della Chiesa egiziana della Valle del Nilo, che (soprattutto attraverso l'influsso di alcuni ambienti monastici) diventava sempre più "copta".

Essa infatti acquistava via via quelle caratteristiche che la identificheranno spiritualmente nel periodo dopo Calcedonia, quando anche da un punto di vista organizzativo sarà staccata dal Cristianesimo «internazionale».

@ Calcedonia e le pleroforie

Introduzione

Il secolo abbondante che va dal concilio di Calcedonia (451) all'ascesa al trono di Damiano (578), per quanto estremamente tormentato, risulta fondante della Chiesa che propriamente chiamiamo «copta», distinguendola da quella egiziana precedente. Dopo il rifiuto da parte del patriarca Dioscoro (444-454) di accettare le risoluzioni del Concilio di Calcedonia, in un primo tempo sia gli egiziani(-alessandrini) sia l'impero sperarono di poter addivenire ad un accordo. Il seggio di Alessandria fu conteso spesso da due o più vescovi, consacrati dai diversi partiti, ma nel complesso si cercava di evitare una netta divisione di organizzazione ecclesiastica.

Gli stessi anti-calcedonensi conobbero al loro interno molti dissensi. Quando l'Henotikon di Zenone fu accettato da Pietro Mongo (477-490), molti non furono convinti, e si formò il partito degli akephaloi, che non riconoscevano alcun vescovo ad Alessandria. Un'altra divisione si formò a causa di differenti opinioni teologiche ad Antiochia, fra Severo e Giuliano (inizi del VI sec.), ma ebbe presto riflessi sulla situazione egiziana. Infatti dopo la fine dello scisma acaciano (Antiochia, 519) l'imperatore Giustino perseguì i «monofisiti» di Siria ma non (ancora) quelli d'Egitto, per cui molti siriani (fra cui appunto Severo e Giuliano) si rifugiarono in Egitto. Qui ambedue i teologi trovarono adepti.

La discordia divenne politica al momento della successione di Timoteo III (535), contesa fra Teodosio (severiano) e Gaiano (giulianista). Il primo prevarrà, con l'aiuto dell'imperatore, ma si formerà il partito dei Gaianiti, che non ne riconosceranno l'elezione. Dopo le persecuzioni di Giustiniano (527-565) e grazie anche all'opera di Giacomo Baradeo (che riuscì a mettere riparo dopo il periodo di cosiddetta anarchia seguita alla morte del patriarca Teodosio, 566) la Chiesa «copta» comprese di dover ormai contare solo sulla sua capacità di sopravvivere e darsi ordinamento e vita autonome.

In questo periodo, anche più che in quelli precedenti, molta importanza

ebbe l'opera dei monaci, ed in particolare di alcune figure che, completamente dimenticate dalla tradizione in lingua greca (anche anti-calcedonense), sono celebrate in una serie di testi in copto. Alcuni di essi (Abraham, Apollo, Manasse) rappresentarono la resistenza anti-calcedonense in seno ai Pacomiani, che nella loro struttura ufficiale furono costretti a schierarsi con la Chiesa imperiale. Essi dovettero abbandonare i loro monasteri e ne fondarono degli altri, che divennero il centro della resistenza teodosiana. Questi monasteri riconobbero probabilmente come loro punto di riferimento il monastero che si richiamava a Shenute, e da questo momento i pacomiani diventeranno estranei alla Chiesa copta.

La scissione dogmatica e gerarchica avvenuta in seguito al concilio di Calcedonia ebbe naturalmente anche conseguenze di carattere culturale, che porteranno al distacco sempre più accentuato della tradizione letteraria in lingua copta da quella greca di tipo internazionale. Tuttavia gli effetti della scissione, in campo culturale, non furono immediati; essi cominciarono a prendere consistenza verso l'inizio del VI secolo, quando le vicende seguite all'esilio di Teodosio di Alessandria fecero cessare le speranze, non tanto di un riavvicinamento fra i patriarcati calcedonensi e anti-calcedonensi (non fu questo il problema principale), quanto della possibilità che si svolgesse in Egitto una normale vita ecclesiastica, mantenendo convinzioni dogmatiche e gerarchie diverse da quelle approvate ufficialmente dalla sede imperiale.

È questo, probabilmente, il momento in cui il greco cominciò ad essere sentito come lingua degli oppressori, e la cultura greca patristica guardata con sospetto, come veicolo di dogmi e di notizie storiche fallaci ed ingannevoli. Si cominciò ora, noi crediamo, a sentire la necessità di costruire una cultura storica e spirituale (la teologia vera e propria rimaneva un campo tutto speciale) tipicamente egiziana (copta), in opposizione a quella appoggiata dal governo centrale dell'impero bizantino.

Non crediamo però che la questione formale della lingua sia stata subito quella centrale; si tratta invece, a mio modo di vedere, di un processo storico naturale, per cui la volontà di differenziazione rispetto a quanto veniva da Costantinopoli ha portato prima alla chiusura nei riguardi delle novità, delle eventuali nuove opere che giungessero in greco in Egitto, e poi nei riguardi della lingua greca stessa.

corpo minore L'opera che caratterizza meglio questo periodo letterario è la cosiddetta *Historia Ecclesiastica*.⁴⁴ Essa rispecchia più di ogni altra l'affermarsi di una coscienza nazionale della Chiesa egiziana, che ancora si considera parte integrante della Chiesa internazionale, ma comincia a riflettere sulla sua storia particolare per trovarvi una propria particolare identità e le ragioni della propria fedeltà a quelli che essa riteneva i veri dogmi e le vere tradizioni del cristianesimo. Essa è rimasta nella tradizione copta dei secoli posteriori come l'opera storica fondamentale, e la fonte

autorevole a cui attingere le notizie di cui si avesse bisogno. Ad essa farà ricorso il redattore della Storia dei Patriarchi araba, che con la sua continuazione rappresenta tuttora il testo storico ufficiale del patriarcato alessandrino.

Per quanto si può dedurre dalla ricostruzione dei manoscritti frammentari, essa comprendeva due parti ben distinte. La prima parte era la traduzione dei primi 7 libri dell'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea, con alcune modifiche. Sono note in particolare quelle relative alla vita di Mani, con una inserzione «originale» derivata forse dagli *Acta Archelai*. La seconda parte, come ci attesta un manoscritto di cui è pervenuto anche l'ultimo foglio, consisteva di 5 libri (i libri erano dunque in tutto 12). Essa cominciava probabilmente con il resoconto della persecuzione di Diocleziano. Sebbene il testo in questo punto sia completamente perduto, dobbiamo supporre che questo avvenimento trovasse il debito rilievo. La crisi meliziana era riportata in modo simile a quello che troviamo nella Passio Petri alexandrini. Si descriveva poi il concilio di Nicea e le varie fasi della crisi ariana sotto i pontificati di Alessandro ed Atanasio, con la narrazione della morte di Ario e dei vari esilii di Atanasio, e con lunghi excursus sull'apparizione della croce a Gerusalemme ed il miracolo dell'uccisione di Giuliano da parte del fantasma di S. Mercurio.

Secondo i principii che erano già della Storia di Eusebio viene fatto un elenco degli scritti di Atanasio, come poi si farà di quelli di Teofilo, Cirillo, Giovanni Crisostomo e Timoteo Eluro. Di Teofilo si narra la distruzione dei templi pagani, in particolare del Canopo che viene trasformato in uno dei maggiori centri del monachesimo pacomiano (monastero della Metanoia). C'è poi un episodio riguardante un fantomatico vescovo Filippo di Anatolia al tempo di Valentiniano e Valente (di lui si hanno delle opere nella tradizione copta); la storia di Arsenio, precettore dei figli di Teodosio e poi monaco nella Nitria; si parla del personalità degli imperatori Arcadio ed Onorio e dell'invasione di Alarico (per questo episodio cf. il Sinassario ed. Forget vol. I p. 14); del conflitto fra Giovanni Crisostomo ed Eudossia.

Si giunge così alla parte cruciale e finale della *Historia*. Di Cirillo si narra come egli fosse tenuto in grande considerazione dalla corte imperiale, e come facesse distruggere le opere di Giuliano l'Apostata contro i Cristiani; quindi i suoi rapporti con Nestorio ed il concilio di Efeso (in dipendenza

44. Ed. Tito Orlandi, *Storia della Chiesa di Alessandria*, Testi e docum. per lo studio dell'antichità 17 31, Milano, Cisalpino, 1968 1970. Altri frammenti: David W. Johnson, *Further Fragments of a Coptic History of the Church: Cambridge OR.1699R*, *Enchoria* 6 (1976) 7-18; Tito Orlandi, *Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta*, AA VV Studi in onore di Edda Bresciani, p. 363-384, Pisa, Giardini, 1985. Cf. Theofried Baumeister, *Koptische Kirchengeschichte. Zum Stand der Forschung*, in: M. Rassart-Debergh et J. Ries (eds.), *Actes du IVe Congrès Copte*, vol. 2, p. 115-124, Louvain-la-Neuve, Institut Orientaliste, 1992. Johannes Den Heijer, *Mawhub Ibn Mansur et l'historiographie copto-arabe*. Louvain, Peeters, 1989.

dagli Acta alessandrini di quel concilio); quindi le ultime vicende di Nestorio, i suoi rapporti con Shenute e la sua morte nell'esilio egiziano. Finalmente si narrano le tragiche vicende di Dioscoro e del concilio di Calcedonia; e subito il tormentato periodo dei due vescovi rivali Timoteo Eluro e Timoteo Salofaciolo (Pshoi in copto). Questa parte finale esiste anche nella redazione in arabo inclusa nella Storia dei Patriarchi. I frammenti copti e il testo arabo forniscono un'idea abbastanza precisa di quanto conteneva la parte finale della storia ecclesiastica.

Dati i confini cronologici del contenuto, è probabile che la *Historia Ecclesiastica* sia stata compilata, nella forma attuale, poco prima o poco dopo la morte di Timoteo Eluro (477). È possibile che la prima parte esistesse già in una traduzione copta eseguita nel periodo precedente; la seconda parte esisteva forse sotto forma di documentazione spicciola presso il patriarcato di Alessandria, ma dato il carattere spiccatamente popolare di essa la redazione finale deve essere stata concepita appunto in questo periodo, mediante la scelta delle notizie che potessero interessare il pubblico cui si rivolgeva o che comunque fossero in linea con gli intenti del patriarcato alessandrino anti-calcedonense. Riteniamo probabile che anche questa seconda parte sia stata scritta prima in greco, ma anche riteniamo probabile una immediata traduzione in copto.

Un altro testo che caratterizza bene il clima storico e culturale di questi anni è Dioscoro di Alessandria, *In Macarium ep. Tkou*.⁴⁵ Il testo, quale lo abbiamo oggi, è il risultato della manipolazione di testi anteriori di varia provenienza, per costruire un'omelia del genere encomiastico su Macario. Questa manipolazione non deve tuttavia essere molto tardiva: l'attribuiremmo al VI secolo. I testi da cui il redattore ha attinto erano:

(a) un resoconto del viaggio del vescovo-monaco Macario con Dioscoro a Costantinopoli per partecipare al concilio, e quindi dei fatti accaduti a Costantinopoli prima del ritorno di Macario in Egitto conseguente allo spostamento del concilio a Calcedonia. Questo resoconto si finge fatto dallo stesso Dioscoro, che parla in I persona. Esso è interrotto in maniera meccanica dalla parte (b), e non sembra aver compreso in origine anche la parte (c).

(b) Il resoconto dei disordini avvenuti al momento del ritorno a Gerusalemme di Giovenale, dopo Calcedonia. L'episodio di Longino. La storia di Andragate. Questa fonte sembra essere stata una tipica raccolta di pleroforie, tramandate anche singolarmente. Infatti l'episodio di Longino si trova anche nella Vita di Shenute di Besa e tramandato a sé in etiopico). La storia di Andragate si riferisce poi piuttosto alla crisi nestoriana, e dunque al

45. Ed. David W. Johnson, *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria*, Louvain, Secretariat du CorpusSCO, 1980. Trad. it. Tito Orlandi, *Omellerie copte*, Torino, SEI, 1981.

concilio di Efeso, che non a quello di Calcedonia. Andragate appare anche nella Vita Petri Iberi. L'autore di questa parte sarebbe un Pietro, probabilmente quello di Bardenhewer IV p. 80.

(c) Il resoconto della visita di Papnute, personaggio peraltro non meglio identificato, probabilmente il superiore dei Pacomiani dell'epoca, a Gangra, dove Disocoro è in esilio. Vi è prima un dialogo fra Dioscoro e Papnute, poi la narrazione del «martirio» di Macario.

L'opera va vista nel contesto della produzione delle c.d. Pleroforie, e in particolare della Vita di Dioscoro scritta dal diacono Timoteo. Essa unisce il racconto di episodi miracolosi ad una serie di brani dottrinali rivolti contro le decisioni di Calcedonia, e soprattutto uno spiccato interesse per l'ambiente monastico, dipinto come il vero promotore della lotta condotta dal vescovo Dioscoro. Lo stesso Macario prima che vescovo è visto come anacoreta. (Per un riassunto cf. Sinassario, ed. Forget I p. 88-89).

In questo contesto è anche da ricordare l'opera di Teopisto Diacono. *Vita Dioscori ep. Alexandriae*. (Cf. François Nicolas Nau, *Histoire de Dioscore Patriarche d'Alexandrie écrite par son disciple Theopiste*, JA X 1 (1903) 5-108, 241-310; Walter Ewing Crum, *Coptic Texts Relating to Dioscorus of Alexandria*, PSBA 25 (1903) 267-276).

La vita di Atanasio. Dalla *Historia ecclesiastica* deriva direttamente un testo inteso a celebrare il grande Atanasio di Alessandria, evidentemente quale «Padre fondatore» della Chiesa copta. In esso si mescolano, secondo tipici procedimenti agiografici, storia e leggenda. Nella *Vita Athanasii ep. Alexandriae*.⁴⁶ si ritrovano da un lato le notizie sulla vita di Atanasio che erano diventate patrimonio comune della tradizione copta, e si ritrovano per esempio nella Storia della Chiesa, e di lì poi nella Storia araba di Severo di Ashmunein. D'altra parte si ritrovano tutti i racconti di miracoli e di conversioni di intere popolazioni dipendenti da un gusto formatosi probabilmente all'epoca della produzione delle cosiddette «pleroforie».

In quest'opera Atanasio è presentato come il fondatore dell'ortodossia, persona in cui si riassume tutto l'insegnamento autentico delle età precedenti, e che riesce a far prevalere tale insegnamento contro tutti i nemici, quelli all'interno della Chiesa ma soprattutto quelli appartenenti alla sfera del potere imperiale. Anzi, contro tutti i dati storici, gli imperatori Costantino II e Costanzo sono descritti come convinti e convertiti da Atanasio alla retta fede, dopo che essi lo avevano perseguitato.

Sotto l'aspetto letterario, il testo appare composto da vari documenti, alcuni dei quali certo preesistenti, uniti affrettatamente e senza troppi scrupoli, tanto da lasciare discrepanze formali, come passaggi

46. Ed. Tito ORLANDI, *Testi Copti. 1. Encomio di Atanasio, 2. Vita di Atanasio*, Milano, Cisalpino, 1968.

dall'autobiografia alla narrazione in terza persona etc. Del resto questo procedimento sembra usato abbastanza liberamente nei testi «pleroforici» di quest'epoca; per il copto si vedrà soprattutto il cosiddetto Encomio di Macario. Questi documenti si possono così individuare:

- (a) rapporti di Atanasio con Costantino II.
- (b) Morte di Ario in esilio.
- (c) Rapporti con Costanzo.
- (d) Visita di Atanasio ad Antonio.

Collocati in mezzo ad essi, quasi cardine e ragione profonda di tutta la costruzione, stanno i due «credo» nei quali è sintetizzata tutta la dottrina ortodossa. Il primo, in cui Costantino II riassume l'insegnamento di Atansio, è molto sintetico; il secondo invece è quello principale, ed è messo sulla bocca dello stesso Atanasio.

Da questo testo deriveranno molti altri, riuniti nel cosiddetto «Ciclo di Atanasio». Ad esso è strettamente legato Cirillo di Alessandria. *In Athanasium*.⁴⁷ che appartiene totalmente al ciclo atanasiano e non è naturalmente opera di Cirillo. In essa si ritrovano da un lato le notizie sulla vita di Atanasio che erano diventate patrimonio comune della tradizione copta, e si ritrovano per esempio nella Storia della Chiesa, e di lí poi nella Storia araba di Severo di Ashmunein. D'altra parte si ritrovano tutti i racconti di miracoli e di conversioni di intere popolazioni dipendenti da un gusto formatosi all'epoca della produzione delle «pleroforie».

Vita e opere di Teodosio di Alessandria. Teodosio di Alessandria fu personaggio di notevole importanza nella storia religiosa del VI secolo.⁴⁸ Discepolo e amico di Severo di Antiochia, segretario di Timoteo III di Alessandria, alla morte di quest'ultimo venne eletto vescovo di Alessandria per diretto interessamento dell'imperatrice Teodora e col consenso dell'alto clero della città (febbraio 535). Una parte del clero e (sembra) gli strati minori della popolazione non accettano però la nomina: invadono perciò la Cattedrale prima che sia finita la cerimonia dell'investitura, eleggono vescovo il giulianista Gaiano, e rinchiudono Teodosio in un monastero. Teodora invia subito il generale Narsete per condurre un'inchiesta sull'accaduto, ed in realtà per ristabilire Teodosio sul trono, cosa che infatti avviene (estate 535). Nel frattempo, tuttavia, Giustiniano, che vuole

47. Ed. Orlandi, *Testi Copti*, cit.; cf. Orlandi, *Omellerie copte*, cit.

48. Le fonti principali sulla vita e la dottrina sono: Liberato *Breviarium*, PL 68, col. 1036-7; Zaccaria Retore *Historia ecclesiastica*, IX 19-26; Giovanni di Nikiu (trad. Charles, Londra 1916) 92, 1-10, Michele siriano ed. Chabot, II p. 211-19; Leone di Bisanzio *De sectis*, V 4 (PG 86, 1232-3), Storia dei Patriarchi araba, ed. Evetts («Patr. Orient.» vol. I) cap. XIII. Cf. gli studi di J. Maspero *Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, Paris 1923, pp. 111-34; E. Amann, in: «Dict. de Théol. Cath.» XV, coll. 325-8. Cf. anche Pietro Mongo. *In Theodosium ep. Alexandriae*. L'attribuzione a Pietro Mongo è puramente congetturale, e derivata da osservazioni interne al testo. Il problema è tutto da approfondire.

riconquistare l'Italia, intende svolgere un'attiva politica a favore dei calcedonensi; onde chiama Teodosio a Costantinopoli, nel tentativo di staccarlo dai «monofisiti» (settembre circa del 536). Questi si rifiuta, e viene perciò trattenuto in esilio a Costantinopoli fino alla morte, avvenuta nel 566.

In lingua copta sono state tramandate sotto il suo nome quattro omelie: *De Assumptione Mariae V.*⁴⁹ L'omelia si divide in due parti ben distinte. La prima contiene le lodi della Vergine, compiute attraverso la citazione di passi testamentari il cui significato può essere rivolto in tal senso, oppure il paragone con figure dell'Antico Testamento. La seconda parte deriva, per esplicita dichiarazione dell'autore, da un libro degli apostoli Pietro e Giovanni, trovato nella «biblioteca di S. Marco» in Alessandria. Si tratta in effetti della parafrasi letteraria della *Dormitio Mariae*, conosciuta in molte lingue ed in molte versioni.

De festiuitate novi anni. Il frammento saidico inedito ci fornisce il titolo e le prime frasi.

*In Iohannem Baptistam.*⁵⁰ Nel prologo Teodosio si riferisce alla festa del giorno precedente, per sottolineare la continuità e l'unità del proprio magistero. Saluta inoltre coloro che in quel giorno sono stati battezzati. Passa quindi al primo argomento fondamentale del discorso, cioè all'esposizione e commento del passo di Luca sulla nascita del Battista. Secondo l'uso comune, anche antico, egli cita volta per volta i «lemmi», sviluppandone poi i concetti. Il secondo argomento del discorso è il battesimo di Gesù; si passa dal commento al Vangelo di Luca a quello di Matteo. L'argomento era di prammatica in casi del genere, come per esempio nell'omelia di Pietro di Alessandria *Sul battesimo*. Teodosio però non lo sviluppa molto, forse proprio per non entrare in concorrenza con Pietro. Finalmente si giunge alla terza parte, riguardante il martirio del Battista. E aggiunta quindi una breve conclusione esortatoria.

*In Michaelem.*⁵¹ L'omelia si divide in un prologo e tre diverse parti. La prima parte riguarda espressamente l'Arcangelo: sull'argomento esistono un gran numero di omelie, alcune delle quali precedenti a Teodosio, ed a lui certamente note. Evita quindi la ripetizione banale delle lodi e delle qualità dell'angelo, e ricorre invece all'espedito retorico di introdurre molte figure di Patriarchi dell'Antico Testamento, in ordine cronologico, ciascuno dei quali o narra episodi in cui Michele è protagonista, o ne tesse le lodi. Facendo ciò Teodosio si accosta al genere di narrazioni gnosticizzanti sugli angeli, secondo un procedimento che abbiamo sottolineato anche in Enc.

49. Ed. Marius Chaine, *Sermon de Théodose Patriarche d'Alexandrie sur la Dormition et l'Assomption de la Vierge*, ROC 29 (1933-4) 276-314.

50. Ed. K. H. Kuhn, *A Panegyric on John the Baptist, attributed to Theodosius archbishop of Alexandria*, Louvain 1966 (CSCO, nn. 268-9).

51. Ed. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London, British Museum, 1915.

Bapt.. La seconda parte è tutta semplicemente esortatoria, comprendendo le raccomandazioni morali per i fedeli. Più interessante la terza parte, in cui è ampiamente narrata la storia di Doroteo e Teopista, due vecchi fedeli miracolati da Michele. È probabile che Teodosio avesse fra mano una fonte agiografica, come succede in Enc. Bapt. per la Passio del Battista. L'omelia termina con una breve conclusione esortatoria.

Pleroforie. Generalmente quando si parla di Pleroforie si intende oggi l'opera di Giovanni vescovo di Maiuma, già monaco di Beth Rufina in Palestina, scritta in greco e pervenuta completa in due manoscritti siriaci da cui F. Nau trasse la sua edizione⁵². Episodi compresi nella raccolta delle pleroforie di Giovanni di Maiuma si trovano anche in copto in frammenti derivati da 4 codici (nell'ordine corrispondono ai nn. 26, 27, 51, 59, 64, 70, 71, 87 della raccolta siriana; cf. Tito Orlandi, *Un frammento delle Pleroforie in copto*, Studi e ricerche sull'Oriente Cristiano 2 (1979) 3-12). Due di essi (New York e Wien) contenevano probabilmente una raccolta simile a quella di Giovanni di Maiuma, ma con numerazione differente, e dunque con omissioni, aggiunte o spostamenti di episodi. Un altro codice (Cairo) conteneva probabilmente solo episodi riferiti alla vita di Timoteo Eluro. Il codice Michigan conteneva excerpta da una raccolta di aspetto simile a quella di Giovanni di Maiuma, ma sicuramente con qualche materiale in più.

Occorre tuttavia ricordare che quello della «pleroforia» (testimonianza religiosa e miracolosa a riprova dell'ortodossia di un dato complesso dogmatico) era il nome di un genere letterario che designava brani di varia lunghezza nei quali si raccontavano episodi o prese di posizione teologiche secondo la definizione data sopra. Meglio ancora, «pleroforia» era il nome con cui si chiamavano i singoli brani. Di raccolte di questo tipo, poste sotto il titolo puro e semplice di pleroforie, ovvero sotto altri titoli e vesti (per es. la *vita di Pietro ibero*, ed. R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895) ne furono prodotte molte, soprattutto nell'epoca immediatamente posteriore al Concilio di Calcedonia, quando gli ambienti monofisiti amarono particolarmente questo genere letterario, che permetteva di condurre la polemica teologica ad un livello non troppo alto, e dunque accettabile e gradito agli strati meno colti delle popolazioni siriane ed egiziane, che pure si mostrarono assai interessate agli avvenimenti teologici ed ecclesiastici.

Dobbiamo tener presente che i singoli episodi che costituivano le raccolte di pleroforie potevano facilmente passare da una raccolta all'altra a seconda delle diverse necessità a cui obbediva il compilatore di una o di un'altra collezione. Per esempio, un famoso episodio attribuito a Longino, egumeno dell'Ennaton presso Alessandria, e fiero oppositore dei calcedonensi

52. *Jean Rufus évêque de Maiouma, Plerophorie.* Version syriaque et traduction française éditées par F. Nau: *Patrologia Orientalis*, VII, Paris 1912 (rist. Tournhout 1971).

all'epoca di Marciano, si trova sia nella vita di Longino (cf. sotto), sia nell'encomio di Macario di Tkou attribuito a Dioscoro di Alessandria, e si trova indipendentemente in etiopico sotto il nome di «preghiera di Longino».

*Testi pleroforici copti*⁵³ Besa, successore di Shenute alla guida del Monastero di Atripe (monastero Bianco), scrisse numerose opere in lingua copta, soprattutto lettere e catechesi. Esse rappresentano la degna continuazione dell'opera di Shenute, e ci testimoniano una personalità di un certo rilievo. Si inquadra nel gruppo di cui ci stiamo qui occupando la sua *Vita Sinuthii* (ed. Iohannes Leipoldt, *Sinuthii Vita Bohairice*, CSCO 41, Louvain, Orientaliste, 1951, rist. dell'ed. 1906), nella cui stesura tuttavia Besa dovette sentirsi legato ad un genere che non gli era congeniale. Essa è solo un pallido riflesso della poderosa attività di Shenute, soltanto adombrata in alcuni degli episodi, di tipo appunto pleroforico, che compongono il testo.

Stefano, autore dell'encomio *in Apollinem Archimandritam* (*monast. Apa Isaak*) (edizione Kuhn *A Panegyric on Apollo Archimandrite of the Monastery of Isaac by Stephen Bishop of Heracleopolis Magna*, CSCO 394 395, Louvain, Secretariat du CorpusSCO, 1978), fu vescovo di Hnes (Ihnasiya el Medina, presso il Faium). Egli narra la vita di Apollo, importante monaco pacomiano del tempo di Giustiniano, che in séguito alla scelta di campo calcedonense del monastero di pBau (del resto forzata) si allontanò dal monastero per fondarne uno nuovo nei pressi del Faium. Il testo si dilunga sulle polemiche calcedonensi, e menziona anche gruppi di meliziani che sarebbero stati anche allora presenti in Medio Egitto.

La *Vita Abraham Archimandritae* è invece anonima. (cf. Campagnano cit. Cf. Sinassario, ed. Forget, vol. I p. 401 sgg., 24 Tobe). Il biografo, che si dichiara parente di Abraham, dice di aver scritto la vita del santo per fare una minima opera di edificazione per chi leggerà. Alla vita si affianca anche un encomio di autore ignoto *In Abraham archimandritam*. Il testo è tramandato in due versioni diverse. Dato lo stato frammentario dei manoscritti, è anche possibile che si tratti di due encomi diversi.

Anonima è anche la *Vita Longini Archimandritae*.⁵⁴ In essa, dopo una introduzione omiletica, si narrano gli inizi del monacato di Longino in Licia, nel monastero di Ieronimo, sotto Lucio; poi il cambiamento di monastero alla ricerca di tranquillità. Lucio e Longino si stabiliscono nel *martyrion* di Teoctisto. Narrazione di due miracoli. Longino si separa da Lucio e va all'Ennaton, presso Alessandria. Non si fa riconoscere e rimane come umile

53. Cf. sulle vite di monaci, che elenchiamo qui di seguito, i fondamentali contributi di A. Campagnano, *Monaci egiziani fra 5o e 6o secolo*, *Vetera Christianorum* 15 (1978) 223-246; e James E. Goehring, *Chalcedonian Power Politics and the Demise of Pachomian Monasticism*, Claremont CA, Inst. for Antiquity and Christ., 1989.

54. Ed. T. Orlandi-A. Campagnano, *Vite dei monaci Phif e Longino*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1975.

servitore. Longino è riconosciuto; si stabilisce in una cella da solo; acquista dei discepoli. Arrivo di Lucio all'Ennaton. Miracolo della donna con il cancro al seno (= Apophth.) Altri miracoli (= 4 Apophth.). Miracolo del marinaio (= Apophth.) Episodio anti-calcedonense. Carattere ed opere di Longino; morte.

Vita Matthaei Pauperis. (Cf. Campagnano cit.). Prologo: l'autore riporta un discorso del santo, che egli dice di aver sentito insieme agli altri fratelli. Matteo fa grandi opere di carità e di asceti, ed anche miracoli, nel monastero da lui fondato e consacrato a Pacomio.

Vita Moysis Archimandritae. La vita di Mosé è scritta su richiesta, probabilmente di una confraternita religiosa. A Mosé sono attribuite alcune opere, in particolare delle regole, ancora poco studiate.

Vita Zenobii Archimandritae. Zenobio fu segretario di Shenute, e divenne egumeno del monastero di Atripe (monastero Bianco) dopo Besa. (Cf. Johnson *The Dossier of Aba Zenobios*, *Orientalia* 58 (1989) 193-212.)

Vita Iohannis de Lykopolis. Su quest'opera sono fondamentali i contributi di Devos⁵⁵, che riconosce 4 codici. La vita copta era costruita con i brani su Giovanni contenuti nella *Historia monachorum*, nella *Historia Lausiaca*, ed in più una continuazione sotto Marciano. Testimoni: sinassario etiopico, e (meno fedele?) sinassario arabo. Il brano su Marciano si ritrova nella *Vita Dioscori* di Teopisto, siriana, ed. Nau JA 1903. Ancora, nel *Chronicon pseudo-Dionysianum*. Storicamente, Giovanni muore nonagenario poco dopo Teodosio (395). La vita copta ne prosegue la vita fino a Marciano (450-7). La prima parte della vita corrisponde alla *Historia monachorum*, parte su Giovanni (cap. 1). Si narra anche dell'intervento di Giovanni su Teodosio, a difesa di Akhmim. Si mette in rapporto Giovanni con Shenute. Episodio della difesa di Akhmim. Segue la parte del tutto inventata, che mette in relazione Giovanni con Marciano, contro Calcedonia.

*Vita Danielis Archimandritae.*⁵⁶ Sono 11 storie variamente tramandate in greco in diverse raccolte di *Apophthegmata*. Alcuni episodi si trovano anche in siriano, arabo, copto, etiopico (1 in armeno). In copto sono sotto la forma di *Vita Danielis arch.*, con l'aggiunta di due altri aneddoti e una appendice anti-calcedonense. Le informazioni storiche che si possono trarre da questi episodi sono esclusivamente di ordine cronologico (permettendo di situare la sua vita nella I metà del VI secolo) e confessionale (egli fu una delle figure

55. *La servante de Dieu Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*, AB 87 (1969) 189-208; *Fragments coptes de l'Historia Monachorum (vie de S. Jean de Lycopolis BHO 515)*, AB 87 (1969) 417-440; *Feuillets coptes nouveaux et anciens concernant S. Jean de Siout*, AB 88 (1970) 153-187; *Saint Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien. A propos de Chalcedoine*, AB 94 (1976) 303-316; *Jean de Lycopolis revisité. Nouveaux feuillets du «Codex B»*, AB 106 (1988) 183-200.

56. Ed. Guidi in: Léon Clugnet, (F. Nau, I. Guidi), *Vie (et récits) de l'Abbé Daniel le Scétiote (VIe siècle)*, Paris, Picard, 1901; cf. Garitte DHGE 14, col. 70-72; Van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte*, Paris, 1914, p. 10-29 e 84-5).

prominenti del monachesimo egiziano anti-calcedonense). Nulla ci dicono sugli avvenimenti reali della sua vita. Il testo si collega strettamente con quello della *Vita Longini*: serie di episodi apoftegmatici di tipo consueto, collocati poi accanto ad un episodio anti-calcedonense e unificati in forma di Vita.

Pambo di Sceti. *Vita Hilariae*.⁵⁷ Il prologo è probabilmente un'aggiunta posteriore, per trasformare il testo in omelia. Nella versione etiopica (ed. Turaiev 1903) di Pambo si parla sempre in III persona. Esiste anche una versione siriana (ed. Wensink 1913). Racconto: Zenone e il tomo di Leone. Ilaria e Teopista figlie di Zenone. Ilaria decide di farsi monaca ma deve andare all'estero. Quindi si veste da uomo. Arriva ad Alessandria. Va a Sceti col diacono Teodoro. È avvertito Pambo (di cui si parla in III persona). Pambo e Ilaria. Ilaria sta con Martyrios. Impara il copto. Teopista si ammala. È consigliata di andare da «Ilarione» a Sceti. Lettera di Zenone ai monaci di Sceti. Teopista incontra Ilaria e guarisce.

Anche la seguente opera si inserisce nel medesimo contesto pleroforico: Pietro Mongo, *De ecclesia Pachomii*. In copto (saidico) è rimasto un unico frammento; la versione araba completa (Vat. ar. 172, f. 99-109), attribuita a Timoteo Eluro, è pubblicata da van Lantschoot⁵⁸. Il copto è parallelo ai foll. 103b-105a del ms. arabo. Cf. anche Ed. Budge, *The History of the Blessed Virgin Mary*, London, 1899. p. 81-101. Introduzione: lodi di Pacomio. Storia di Victor di Tabennesi, Cirillo di Alessandria, e Shenute, al Concilio di Efeso. Una monaca rivela a Victor che egli è il figlio di Teodosio. Teodosio dà a Victor una somma per costruire una Chiesa per il monastero. Ritorno di Victor; Calcedonia, esilio di Dioscoro, Marciano. Victor muore; Papnute suo successore visita Dioscoro a Gangra. Martirio succede a Papnute, e riesce a costruire la Chiesa, che viene consacrata sotto Timoteo. Una visione di Teofilo, a cui si allude nel testo, è contenuta nell'omelia *Sul soggiorno della Sacra Famiglia sul Monte Kos (ar. Kos Qam)*, attribuita a Cirillo di Alessandria, pervenuta solo in siriano, arabo, ed etiopico.⁵⁹

In questo contesto si inserisce anche un'opera più propriamente agiografica: *Passio Iacobi intercisi (= Persae)*. La documentazione su Giacomo Persiano esiste in siriano, greco, copto, arabo etc. Il testo fondamentale su di lui è una Passione, tramandata in molte redazioni. Il testo più vicino all'originale, secondo il Devos⁶⁰, è rappresentato dalla redazione

57. Ed. James Drescher, *Three Coptic Legends. Hilaria, Archellites, The Seven Sleepers*. Text Translation and Commentary, Le Caire, 1947.

58. *Allocution de Timothée d'Alexandrie prononcée à l'occasion de la dédicace de l'église de Pachôme à Pboou*, Le Muséon 47 (1934) 13-56.

59. Cf. Guidi RAL ser. V, 26 (1917) p. 381-469, e 30 (1922) p. 217-37 e 274-315; e Conti Rossini RAL ser. V, 21 (1922-3) p. 150-9 e 271-302.

60. *Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis. I, La Passion grecque inédite*, AB 71 (1953) 157-210.

siriaca; da questa sarebbe derivata una delle quattro redazioni greche (le altre tre ne sarebbero le rielaborazioni); e attraverso il greco, direttamente o indirettamente, le altre versioni orientali. In copto abbiamo frammenti della Passione in saidico; in boairico abbiamo il testo completo (ed. Balestri-Hyvernat *Acta Martyrum*, Paris, Imprimerie Nationale, Texte: vol. I, 1907, 251 p.; vol. II, 1924, 383 p.) e frammenti da un altro codice. Sembra che questi testi coincidano abbastanza bene. La festa era celebrata il giorno 27 Athor. In appendice alla Passione tramandata nel ms. completo è stato aggiunto un lungo brano relativo alla traslazione, per opera di Pietro Ibero, delle reliquie di Giacomo da Gerusalemme ad una località presso Ossirinco. Questo brano è storicamente interessante, ed è attribuibile alla fine del V secolo. Un altro testo nel quale con ogni probabilità si allude a questi avvenimenti è l'omelia attribuita a Bacheo, Sui tre giovani di Babilonia.

@ Controversie monofisite. Damiano. Beniamino (primo periodo arabo)

Nella prima metà del VI secolo la Chiesa copta aveva conosciuto una lunga e profonda crisi dovuta non solo alle pretese imperiali di imporre patriarchi aderenti alla confessione calcedonense che la Chiesa copta rifiutava, e conseguentemente alle persecuzioni e vessazioni di vario genere che questo comportava, e che ne avevano quasi prodotto la dissoluzione. Si erano aggiunte dispute interne di vario tipo e dispute con la consorella (di confessione) Chiesa siriana. La crisi gaianita e poi quella triteita erano state assai gravi, e lasceranno il segno per parecchio tempo.

Tuttavia questo tormentato periodo ebbe fine, in sostanza, con l'avvento del patriarca Damiano, che pur essendo di provenienza siriana, riuscì in una meritoria opera di ricostruzione della gerarchia e e di rinnovamento pratico e morale della vita interna della Chiesa copta, e nel complesso ebbe ragione delle varie correnti minoritarie del «monofisismo» egiziano. Egli inoltre ristabilì una buona intesa con la Chiesa siriana. Anche se vessazioni da parte bizantina verranno ripetute, esse saranno ormai contrastate e sostenute dalla Chiesa copta con concorde consapevolezza della propria entità e con fiducia nella propria forza storica.

Tutto questo ebbe naturalmente i suoi riflessi nella cultura copta. E' probabile del resto che del rinnovamento propugnato da Damiano e dai suoi collaboratori egiziani facesse parte anche un programma culturale, la cui riuscita fortunatamente possiamo constatare nelle non poche opere che ci rimangono, prodotte in questo periodo. La consapevolezza che i copti avevano avuto di questa rinascita culturale è testimoniata da una importante osservazione contenuta nel capitolo della Storia dei Patriarchi araba (il testo storico «autorevole» dall'XI sec. fino ad oggi) dedicato alla vita di Damiano:

«Vi furono al suo tempo dei vescovi che lo riempiono di ammirazione per la loro purezza e perfezione, e fra essi Giovanni di Paralos, Giovanni suo discepolo, Costantino il vescovo e Giovanni il beato recluso». Di tutti costoro, e di alcuni altri collocabili con maggiore o minore precisione in questo periodo, sono state conservate alcune opere, non molte per la verità, ma sufficienti a farci apprezzare lo sforzo letterario che essi produssero.

I due centri culturali fondamentali sono: al Sud, Tebe (la Tebe dei monasteri cristiani, con le vicine città di Keft, Siout, etc.). Il Monastero Bianco sembra rimanere un importante bacino di raccolta di manoscritti più che centro irradiatore di opere originali. Al Nord, Alessandria, con il gruppo di monasteri di Sceti che crescono sempre più di importanza, e città «satelliti» come Paralos e Pshati (Nikius). I due centri dovettero comunque essere in stretta comunicazione, dato che il tipo e la qualità dei prodotti letterari sono simili, e comune è ancora la lingua, il «saidico», che solo nell'avanzato VIII secolo verrà soppiantato, prima al Nord poi nel resto dell'Egitto, dal boairico.

Il Sud tuttavia espresse quello che meglio potremmo definire un «circolo letterario». Infatti un gruppo di opere di Pisenzio di Keft, Costantino di Siout, Giovanni di Shmun, Rufus di Shotep, dimostra un'identica preoccupazione per certi problemi formali, oltre che di contenuto, che scaturiscono da una comunione di studi e di propositi retorici. Si trattava, in sostanza, di mantere in traduzione copta quanto della patristica greca «antica» era ancora consona al gusto, sia letterario sia dogmatico, del pubblico a cui ci si rivolgeva; e di produrre quanto di nuovo era necessario allo svolgimento della vita liturgica della Chiesa copta, che si era conquistata uno spazio proprio a dispetto della volontà degli imperatori bizantini.

Damiano di Alessandria fu vescovo dal 578 al 605. Di origine siriana, fu eletto al termine di un periodo di grave crisi organizzativa della chiesa egiziana anti-calcedonense, seguita ai provvedimenti di Giustiniano e dei suoi successori per riportare l'unità nella chiesa dell'impero. Damiano riuscì brillantemente a ricostituire il clero egiziano nella sua gerarchia, con un'opera duratura; meno fortunato fu nell'altro grave problema, costituito dai rapporti con l'altra importante chiesa anti-calcedonense, quella di Siria, creando un conflitto teologico e personale, che si risolse solo al tempo del suo successore Anastasio. Cf. Jean Maspero (A. Fortescue, G. Wiet), *Histoire des Patriarches d'Alexandrie, depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des eglises jacobites (518-616)*, Paris, 1923, p. 278-317.

De Nativitate, ed. Walter Ewing Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford, 1913. Prologo: la festa della Vergine. Annunciazione di Gabriele. Visita di Maria a Elisabetta. Nascita nella stalla. Contro gli eretici: Platonites; Difisiti. Il terremoto. Conclusione.

Synodicon. Il testo copto è tramandato solo da una iscrizione molto rovinata nel monastero di Epifanio (Crum, Epiphanius II, p. 331); il testo siriano in Chabot, Chron. de Michel, II, p. 325.

Costantino di Siout, vive sotto Damiano (578-605) e Andronico (616-622), nel periodo in cui la chiesa egiziana di confessione anti-calcedonense godeva di relativa libertà e poté

riorganizzare la propria vita spirituale e gerarchica. Si fece monaco a Sceti, s. Macario sotto l'egumeno Daniele (485-575); viaggiò anche in Terra Santa. Fu quindi consacrato vescovo dell'importante centro di Siout (Lykopolis; Assiut) nel Medio Egitto. Combatté contro i meliziani.

In Athanasium 1. ed. Tito Orlandi, *Constantini Episcopi urbis Siout Encomia in Athanasium duo*, Louvain, Secret. CSCO, 1974. Prologo: sull'imitazione delle virtù degli antichi Padri; esempio di Mosé. Miracolo del maremoto. Salvazione miracolosa di Atanasio. Miracolo dell'Eucaristia. Sul concilio di Nicea. Conclusione: giustificazione letteraria. *In Athanasium 2.* Prologo: sui sacerdoti indegni. Episodi atanasiani: la donna mentitrice; la fuga dalla chiesa; Arsenio. Insegnamenti morali: perdonare ai nemici; i commercianti fraudolenti. Conclusione: contro gli eretici.

In Claudium 1. ed. Gérard GODRON, *Textes coptes relatifs à Saint Claude d'Antioche*, Patrologia Orientalis, 35.4 [= 166], Tournhout, Brepols, 1970. Editto di Diocleziano. Genealogia degli imperatori: Decio persecutore; Caro e Carino. Vittore, amico di Claudio, è figlio di Romano. Dopo la morte di Numeriano (ucciso) regna Diocleziano. Guerra coi Mazici. Educazione e ritratto di Claudio. Guerra degli armeni contro Diocleziano (menzione delle località Ariforos e Ammotion. Claudio salva Diocleziano. Diverbio fra Claudio e Diocleziano. Claudio e Vittore tentati dal diavolo; incontrano Psote. Dialogo fra Claudio e Diocleziano, che condanna Claudio all'esilio. Martirio di Frumenzio. Dialogo con la madre di Vittore. Claudio in Egitto; Ariano. Morte di Claudio in Egitto. Conversione di Ariano ad Antiochia. Lamentazione della sorella di Claudio, Teognosta. Fine della persecuzione. Serie di miracoli: l'economista del santuario di Claudio. L'agente del fisco dell'imperatore Anastasio. Il posseduto dal demonio. Epilogo. Manca il tema Agrippida-Diocleziano (cf. però p. 120.18 dell'ed. Godron), e inoltre Basilide e i Teodori. Vi sono riferimenti a Psote e a Tracia - Ariforos. Paralleli: Eudossia (Diocleziano); Panine e Paneu (Psote). *In Claudium 2.* Lettera di Giovanni ad Anasasio. Vani tentativi di Melizio. Diocleziano in guerra vuole richiamare Claudio, ma il corpo di Claudio non può essere esumato. Violento dolore di Teognosta. Anastasio porta via il sangue del suo maestro. Miracoli postumi di Claudio: Dionisio pagano; Daniele prete meliziano; i tre ladri di pManhabin; Antonio di Shotep il mago. Esortazioni finali.

Giovanni vescovo di Shmun fu scrittore in lingua copta dell'epoca del patriarca Damiano, come attesta il passo dello storico Severo di Ashmunein, ed una frase dello stesso Giovanni nell'Encomio di Antonio: "Chi è il più grande dei sacerdoti...? Tu dirai con me che è Damiano". Della sua figura non vi sono però altre attestazioni nella tradizione letteraria copta. Di lui ci sono pervenute in copto due opere. Ambedue dimostrano una eccellente capacità costruttiva e di organizzazione del contenuto. Lo stile retorico è ridondante, e spesso complicato, secondo il gusto dell'epoca, derivato alla lontana da quello della «seconda sofistica». La caratteristica più rilevante di Giovanni, che si deduce dalle sue opere, è un acceso nazionalismo, che evidentemente è anche alla base della scelta dell'oggetto delle due omelie pervenute. In effetti all'epoca di Damiano la chiesa copta tendeva a rinchiudersi in se stessa e a considerare l'Egitto regione in certo senso privilegiata, che poteva conservare da sola l'ortodossia contro quasi tutto il resto del mondo cristiano. Dal punto di vista letterario, si nota la sua partecipazione alla disputa sulla liceità di ritornare su argomenti già trattati dai grandi Padri greci antichi. Siamo infatti nel periodo in cui il copto tende ad affermarsi come lingua per ogni uso (dal popolare al dotto) all'interno della chiesa, contemporaneamente al fatto che dei testi in lingua greca non ci si poteva più fidare dal punto di vista teologico.

In Antonium. ed. Gérard Garitte, *Panegyrique de Saint Antoine par Jean évêque d'Hermopolis*, OCP 9 (1943) 100-134, 330-365. Prologo: liceità di tornare su argomenti già trattati dai grandi Padri antichi, ma in greco. Lodi di Antonio e lodi dell'Egitto. Vocazione giovanile. Costumi ascetici. Altezza spirituale. Paragone fra Antonio e le schiere angeliche. Altre lodi. Antonio e gli autori ecclesiastici. Preghiera ad Antonio affinché impetri la

protezione dei fedeli presso Dio. Si nota che l'autore evita di tracciare una vera e propria biografia del santo encomiato, come diventerà indispensabile in epoca successiva.

In Marcum Evangelistam. ed. Tito Orlandi, *Studi Copti*. 1. Un encomio di Marco Evangelista, Milano, Cisalpino, 1968. Prologo, che lodava i grandi personaggi del Cristianesimo egiziano; parafrasi degli episodi relativi a Paolo, Barnaba e Marco, dagli Atti degli Apostoli; rapporti leggendari fra Marco e Pietro; atti di Marco ad Alessandria, secondo la narrazione apocrifia; conclusione esortatoria.

Pisenzio di Keft (Cf. Crum ROC 20, 38-42; Mon. Epiphanius I 223-231). È il personaggio più conosciuto del periodo di Damiano, sia perché gran parte del suo archivio vescovile è stato ritrovato (cf. Revillout Rev.Eg. 9 (1900) 133sgg; ZAS 17 (1879) 36-39; Crum Epiph. I 223-231; etc.), sia per la sua biografia, pervenuta in almeno tre redazioni (copto, v. Giovanni presbitero, Mosé di Keft; arabo, ed. O'Leary PO 22, 313-488). Nato nel 568, monaco nel monastero di Febamone (Tebe), vescovo di Keft consacrato da Damiano ca. 598-601, morto nel 631-2. Oltre all'encomio di Onofrio, gli è attribuita una Epistula prophetica pervenuta in arabo (ed. Périer ROC 19; cf. notizie di Griveau, *ibid.* e cf. ora Martinez).

Rufus di Shotep. Uno dei vescovi, protagonisti della fioritura letteraria in lingua copta dell'epoca di Damiano (cf. *Coptic Literature*). Della sua vita non si conosce quasi nulla. Egli è nominato nel famoso passo in cui Severo di Ashmunein parla di quei vescovi; ed è nominato nella notizia del Sinassario dedicata a Costantino di Siout (q.v.), da cui si apprende che vestì l'abito monacale (ca. 570?) insieme con Costantino. Lo stesso Costantino, in un suo Encomio di Claudio, parla di un suo viaggio a Gerusalemme con Rufo. Le sue opere sono conservate soltanto frammentariamente. I frammenti sono pubblicati da Mark Sheridan, *Rufus of Shotep: Homilies on the Gospels of Matthew and Luke*, Roma CIM 1998. Si tratta di due commentari, ai Vangeli di Matteo e di Luca. Secondo quanto si può desumere da Garitte, lo stile è quello usuale delle opere di quest'epoca (retorica complicata e pesante, stile "seconda sofistica" asiana); l'esegesi è di tipo allegorico, ma anche le esigenze filologiche del testo sono tenute in considerazione. Teologicamente sono interessanti una esposizione dell'economia della salute; un parallelo tra Eva e Maria; l'insistenza sull'armonia dei due Testamenti; alcune polemiche contro gli eretici, ma soprattutto l'ispirazione origeniana che pervade tutta l'opera. Essa rappresenta dunque l'ultimo tardivo esempio dell'esegesi alessandrina.