UNIONE ACCADEMICA NAZIONALE
Corpus dei Manoscritti Copti Letterari

LE LETTERE FESTALI DI ATANASIO DI ALESSANDRIA

STUDIO STORICO-CRITICO

DI

ALBERTO CAMPLANI

ROMA – C.I.M. – 1989

UNIONE ACCADEMICA NAZIONALE
Corpus dei Manoscritti Copti Letterari

LE LETTERE FESTALI DI ATANASIO DI ALESSANDRIA

STUDIO STORICO-CRITICO

DI

ALBERTO CAMPLANI

ROMA – C.I.M. – 1989

INDICE

PREFAZIONE 3

ABBREVIAZIONI 6

BIBLIOGRAFIA 7
I. Edizioni e traduzioni della tradizione manoscritta diretta e indiretta 7
II. Studi 9

CAPITOLO I: PRESENTAZIONE DEI TESTI 17

INTRODUZIONE 19
1. Le lettere festali come genere letterario 19
2. Le edizioni e gli studi 24

TRADIZIONE DIRETTA E INDIRETTA 31
1. La tradizione diretta 32
1.1 Il manoscritto siriaco 32
1.2 La tradizione manoscritta copta 34
2. La tradizione indiretta 40
2.1 Le citazioni in greco 41
2.2 Le citazioni in armeno 44
2.3 Le citazioni in siriaco 47
2.4 Le citazioni in copto 49
2.5 La tradizione della XXXIX lettera festale 50
3. Rapporto tra MONB.AT e MONB.AS e l'attribuzione dei fogli copti 53

METODO, AMBIENTE D'ORIGINE E DATAZIONE DELLE VERSIONI COPTA E SIRIACA 67
1. La versione copta 68
2. La versione siriaca 73

CAPITOLO II: LA CRONOLOGIA 87

TERMINI DELLA QUESTIONE E MATERIALE A DISPOSIZIONE 89
1. La cronologia delle lettere: stato della questione . 89
2. Materiale del corpus siriaco 94
3. Problemi testuali di EF 10 e EF 36 99
4. Le date pasquali sotto Atanasio 106
5. Conclusione: gli scambi teoricamente possibili 112

L'INDEX E LA STORIA DELLE RACCOLTE 115
1. Fonti dell'Index e suoi errori 116
2. Originalità dell'Index 121
3. Pluralità delle raccolte 123

STORIA DEGLI STUDI 130
1. A. Jülicher 130

2. E. Schwartz 132
3. L.T. Lefort 133
4. V. Peri 136
5. Le diverse proposte a confronto 137

LA CRONOLOGIA E GLI SCAMBI 139
1. Problemi di metodo ed ipotesi possibili 139
2. Datazioni che confermano la cronologia delle raccolte 145
3. Gli scambi EF 3 / EF 14, EF 2 / EF 24 149
4. La lettera festale di Pietro di Alessandria 153
5. Le citazioni di Timoteo Eluro 153

EF 7 E BIGLIETTO A SERAPIONE: DATAZIONE E STORIA DELLA QUARESIMA IN EGITTO 159
1. Prospettive di indagine 159
2. Il biglietto a Serapione 160
3. La datazione di EF 6 e EF 7: 334 e 335 168
4. La Quaresima nelle lettere dal 329 al 347 171
5. Una Quaresima in Egitto prima di Atanasio ? 178
6. Conferme stilistiche e contenutistiche alla cronologia proposta 183

ALCUNE CONCLUSIONI 190
1. La storia delle raccolte 190
2. Ipotesi sulla cronologia complessiva delle lettere . 194

CAPITOLO III: LETTURA STORICA 197

LE LETTERE FESTALI COME MEZZO DI PROPAGANDA E DI CATECHESI 199
1. La nuova funzione delle lettere festali 199
2. Elementi di catechesi biblica e liturgica 209

LA VITA DI ATANASIO ATTRAVERSO LE LETTERE FESTALI 221
1. Dal 329 al 335 222
2. Il periodo 338-339 226
3. Il secondo esilio (339-346) 231
4. Dal 346 al 356: un nuovo periodo di silenzio 232
5. Il terzo ed il quarto esilio 235
6. Gli ultimi anni: 364-373 237

LA POLEMICA ANTIARIANA 239
1. La tunica di Cristo e l'assassinio del Logos 239
2. La polemica antiariana nelle lettere del 338-339 245
3. Gli ariani nelle lettere del periodo 347-357 256
4. La polemica antiariana nelle ultime lettere festali 260

I MELIZIANI E LA VALLE DEL NILO 262
1. Atanasio e la seconda polemica antimeliziana 262
2. Diffusione in ambito monastico 264
3. I meliziani e l'arianesimo 266
4. Le ordinazioni irregolari 270
5. I meliziani ed il culto dei santi 272

6. Il problema degli apocrifi 275
7. La vita liturgica 279

LE LISTE EPISCOPALI 283
1. Valore storico delle liste episcopali 283
2. Le liste episcopali: problemi storici e filologici . 286
3. Elenco dei seggi episcopali menzionati nelle liste . 301
4. Alcune note di commento alle sedi 308

ALCUNE CONCLUSIONI 317

INDICI 321

PREFAZIONE

Questa ricerca concerne una serie di testi atanasiani poco conosciuti, in quanto pervenutici in due traduzioni orientali, copta e siriaca: le lettere festali. Essa si configura come uno studio storico-critico in vista della riedizione del *corpus*: la prima parte è dedicata alla tradizione manoscritta ed a qualche considerazione sulle due traduzioni; la seconda tratta la cronologia delle lettere, toccando anche altre questioni, come la storia della Quaresima in Egitto, alcuni punti controversi della biografia atanasiana; la terza si presenta come analisi storica del contenuto, sia dal punto di vista della vita di Atanasio, sia da quello della controversia con gli ariani e con i meliziani, sia da quello dei fenomeni religiosi e sociali che interessano, in senso lato, l'Egitto cristiano del IV secolo, concludendosi con un'indagine sulle liste episcopali contenute nei poscritti di qualche lettera. Manca un commento teologico in senso proprio: ho tuttavia posto una certa attenzione da una parte su alcuni temi liturgici e spunti di esegesi scritturistica, dall'altra sui termini della polemica antiariana. Gli altri contenuti saranno analizzati eventualmente nel commento alla traduzione.

La presente ricerca è infatti parte di un progetto più ampio che prevede la riedizione del *corpus* siriaco e di quello copto delle lettere, le concordanze, la traduzione integrale con commento (separata o unita all'edizione). Il testo dei manoscritti è in corso di memorizzazione su supporto magnetico per permettere una sua elaborazione mediante procedimenti automatici, tra i quali quello che produce le concordanze. Queste ultime potranno essere pubblicate assieme all'edizione, o in microfiches: una loro rielaborazione potrebbe presentarsi come supple-

mento al *Lexicon Athanasianum* di G. Müller. La codifica dei testi ed il loro trattamento informatico vengono realizzate in linea con i criteri adottati dal *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* (CMCL), impresa diretta dal Prof. Tito Orlandi, del dipartimento di Studi Storico-religiosi dell'Università di Roma "La Sapienza".

Presso il *CMCL* ho pubblicato in microfiches la mia tesi di laurea, presentata nel giugno del 1986, presso l'Università di Roma "La Sapienza", con il titolo "La versione copta e siriaca delle lettere festali di Atanasio": relatore ne era il Prof. Tito Orlandi, correlatore il Prof. Manlio Simonetti. La presente ricerca presenta il testo della rielaborazione della tesi, realizzata nei mesi successivi alla discussione. Ho tralasciato, rispetto alla tesi, la parte in cui la tradizione indiretta in lingua greca, copta, siriaca, armena, veniva raffrontata sistematicamente con la tradizione diretta in siriaco e copto. Ho poi dato una maggiore coerenza logica e filologica alla parte concernente la cronologia delle lettere festali. La terza parte è per buona parte il risultato di studi successivi alla discussione, soprattutto per quanto riguarda l'analisi delle relazioni tra Atanasio e l'Egitto (con particolare riferimento alla Valle del Nilo). Alcuni contributi sono stati decisivi per la realizzazione della tesi e quindi di questa ricerca: il bel volume (1985) dedicato all'*Historia acephala* da A. Martin, contenente anche un'edizione, con commento dettagliatissimo, dell'*Index* delle lettere festali (*SC 317*); l'insieme dei contributi raccolti nel volume *The Roots of Egyptian Christianity* (1986), risultati utilissimi per la terza parte di questa ricerca, fra i quali segnalo in particolare quello di T. Orlandi sulla letteratura copta, quello di C. Kannengiesser su Atanasio e Ario, quelli di J.E. Goehring e di A. Veilleux dedicati al monachesimo egiziano, quello di G.G. Stroumsa sul manicheismo egiziano. Nella fase finale della ricerca (verso l'inizio del 1987) ho potuto conoscere l'interessante volume di R. Lorenz dedicato alla decima lettera festale, che, nella sua parte iniziale, contiene una nuova proposta circa la cronologia delle lettere. Molti risultati coincidono con quelli che ho raggiunto personalmente, in altri siamo in disaccordo. Ho preferito lasciare il testo quale l'avevo redatto prima di conoscere l'opera di Lorenz, riservandomi di dedicare un commento alla sua proposta cronologica in un contributo su rivista. Se sulla cronologia proposta dallo studioso nutro qualche riserva, ritengo tuttavia che il volume sia particolarmente prezioso ed insostituibile nella parte contenente il commento teologico e letterario.

Vorrei dedicare infine una parola di ringraziamento a coloro che hanno seguito l'elaborazione e la redazione di questa ricerca: il Prof. Tito Orlandi, che mi ha introdotto nel difficile campo della coptologia, ha proposto l'argomento della tesi, mi ha fatto accedere al *CMCL* (permettendomi tra l'altro di consultare i manoscritti copti in microfiches), e che continua da alcuni anni a seguire i miei studi, educandomi, tra l'altro, alle metodologie informatiche in campo umanistico; il Prof. Manlio Simonetti, che con la sua competenza di patrologo, di conoscitore di Atanasio, di studioso dell'esegesi patristica, è stato fonte di preziosi consigli e maestro di metodo di ricerca; il Prof. René Lavenant, che mi ha guidato nello studio della lingua e della letteratura siriaca, e del cui aiuto mi sono giovato e continuo a giovarmi per la traduzione di un testo non facile e perspicuo.

Alberto Camplani

Nota: Le trascrizioni dal siriaco sono state compiute nei limiti del set di caratteri predisposti dal programma di stampa e dalla stampante: un medesimo segno indicherà l'apertura delle vocali o la loro lunghezza. Il nome dei segni alfabetici è invece scritto in modo non scientifico (ad es. "resh"). Per quanto riguarda il greco si è scelto di semplificare ulteriormente, non distinguendo le vocali lunghe da quelle brevi e prescindendo dall'accento.

ABBREVIAZIONI

Abbreviazioni usate per periodici e collane

CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
LM = Le Muséon
OCA = Orientalia Christiana Analecta
PdO = Parole de l'Orient
PO = Patrologia Orientalis
RechSR = Recherches de Science Religieuse
SC = Sources Chrétiennes
TRE = Theologische Realenzyklopädie
TU = Texte und Untersuchungen
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie
ZNW = Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft

Abbreviazioni usate per alcune opere atanasiane

Ap Const = Apologia ad Constantium
Ap Fug = Apologia de fuga sua
Ap sec = Apologia (secunda) contra Arianos
CA I, II, III = Orationes (I, II, III) contra Arianos
CG = Contra Gentes
Decr = De Decretis Nicaenae Synodi
DI = De Incarnatione
EF = Epistulae Festales
Ep Adelph = Epistula ad Adelphium
Ep Aeg Lib = Epistula ad Episcopos Aegypti et Libyae
Ep Drac = Epistula ad Dracontium
Ep mon = Epistula ad monachos
Hist Ar = Historia Arianorum ad monachos
T Antioch = Tomus ad Antiochenos
V Ant = Vita Antonii

Altre sigle

CMCL = Corpus dei Manoscritti Copti Letterari
Syr L = British Library, add. 14.569

BIBLIOGRAFIA

I.Edizioni e traduzioni della tradizione manoscritta diretta e indiretta

M. Albert *La 10e lettre festale d'Athanase d'Alexandrie (traduction et interprétation)*, in *PdO 6-7* (1975-1976), pp. 69-90.

A. Brooks (ed.), *A Collection of Letters of Severus of Antioch* [PO 14], Paris 1920

H. Burgess, *The Festal Epistles of S. Athanasius Bishop of Alexandria, translated from the Syriac with notes and indices* [A Library of Fathers of the Holy Catholic Church, vol.38], Oxford 1854.

C.H.E. Burmester, *The homelies or exortations of the holy week*, in *LM 45* (1932), p. 47 n. 23.

R.-G. Coquin - E. Lucchesi, *Un complément au corps copte des Lettres Festales d'Athanase*, in *OLP 13* (1982), pp. 137-142 (= *OLP 13*).

R.G. Coquin, *Les Lettres Festales d'Athanase (CPG 2102). Un nouveau complément: le manuscrit IFAO. Copte 25 (Planche X)*, in *OLP 15* (1984), pp. 133-158 (= *OLP 15*).

W.E. Crum, *Some further Meletian Documents*, in *Journal of Egyptian Archaeology 13* (1927), pp.18-26 (= *Meletian Documents*).

W. Cureton, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848 (la paginazione preceduta da "*" si riferisce a quella codificata con caratteri siriaci da Cureton).

P.P. Joannou, *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, Grottaferrata 1962-1963.

F. Larsow, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*, Berlin 1852.

L.T. Lefort (ed.), *S. Athanase. Lettres Festales et Pastorales en Copte* [CSCO 150-151], Louvain 1955.

O. von Lemm, *Zwei koptische Fragmente aus den Festbriefen des H. Athanasius*, in *Recueil des travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M.D. Chwolson*, Berlin 1899, pp. 189-197.

R. Lorenz, *Der Zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien*, Berlin - New York 1986.

A. Mai, *Epistolae Festales, syriace et latine, cum chronico et fragmentis aliis* [Nova Patrum Bibliotheca, vol.VI], Roma 1853.

A. Martin, *Histoire "Acephale" et Index syriaque des Lettres Festales d'Athanase d'Alexandrie*, ed. A. Martin et M. Albert [SC 317], Paris 1985 (= *SC 317*).

P. Merendino, *Osterbriefe des Apa Athanasius. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1965.

M. Pieper, *Zwei Blätter aus dem Osterbrief des Athanasius vom Jahre 364 (Pap. Berol. 11948)*, in *ZNW 37* (1938) [Mélanges Carl Schmidt], pp. 73-76.

E. Preuschen, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, II. *Zur Kanongeschichte*, Tübingen 1910 (II edizione).

St. Sakkos, *La XXXIX lettera festale di Atanasio il Grande* (in greco), in *Tomos Heortios khiliostes hexakosiostes epeteiou Megalou Athanasiou* (ed. I. Mantzarides), Tessaloniki 1974, pp. 129-196 (= *EF 39*).

P. Schaff - H. Wace, *St. Athanasius: Select Works and Letters* [A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol.IV], London 1891 (= *NPNF IV*).

C. Schmidt, *Der Osterfestbrief des Athanasius vom Jahre 367*, in *Nachrichten Göttingen* 1898, pp. 167-203.

C. Schmidt, *Ein neues Fragment des Osterfestbriefes des Athanasius vom Jahre 367*, in *Nachrichten Göttingen* 1901, pp. 326-329.

K. Ter-Mekerttschian, E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Ælurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig 1908.

W. Wolska-Conus (ed.), *Cosmas Indicopleustès. Topographie Chrétienne* [SC 317], Paris 1973.

W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1870-72.

W. Wright, *Two Epistles of Mar Jakob Bishop of Edessa*, in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record 10* [New Series] (1867), pp. 430-460.

T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2, Erlangen 1892, pp. 203-212.

T. Zahn, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig 1904 (II ed.).

II. Studi

A. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia nelle testimonianze del IV e del V secolo. Ambiti di presenza e ipotesi ricostruttive*, in *Isaia, il diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Brescia 1983, pp. 277-298.

A. Acerbi, *Serra lignea. Studi sulla fortuna dell'Ascensione di Isaia*, Roma 1984 (= *Serra lignea*).

B. Aland, *Bibelübersetzungen NT: Syrische*, in *TRE 6* (1980), pp. 189-196.

A. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, 2 voll., Paris 1918-1919.

E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrétienne. II*, in *Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire*, t. IV, Paris 1895, (= *Monuments*), pp. 737-740.

E. Amélineau, *Oeuvres de Schenudi*, Paris 1907.

M. Aubineau, *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19,23-24*, in AAVV, *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, pp. 100-127 (= *Tunique*).

L.W. Barnard, *Athanase et les empereurs Constantin et Constance*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. C. Kannengiesser [Théologie historique 27], Paris 1974, pp. 127-143.

L.W. Barnard, *Some Notes on the Meletian Schism in Egypt*, in *Studia Patristica XII* [TU 115], Berlin 1975, pp.399-405.

L.W. Barnard , *Some Liturgical Elements in Athanasius' Festal Epistles*, in *Studia Patristica XIII* [TU 116], Berlin 1976, pp. 337-342.

L.W. Barnard, *The Council of Serdica: Some Problems re-assessed*, in *Annuarium Historiae Conciliorum 12* (1980), pp. 1-25.

H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924 (= *Jews*).

A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain 1932.

S.P. Brock, *Biebelübersetzungen AT: Syrische*, in *TRE 6* (1980), pp. 181-189.

S.P. Brock, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, in N. Garsonian, T. Matthews, R.W. Thomsom, *East of Byzantium*, Washington D. C., 1982, pp. 17-31.

S.P. Brock, *Towards a History of Syriac translation technique*, in *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, ed. R. Lavenant [OCA 221], Roma 1983, pp. 1-14 (= *Translation technique*).

P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1983.

E.A.W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915.

R. Cantalamessa, *La Pasqua nella chiesa antica* [Traditio Christiana 3], Torino 1978.

D.J. Chitty, *A Note on the Chronology of Pachomian Foundations*, in *Studia Patristica II* [TU 64], Berlin 1957, pp. 379-385 (= *Pachomian Foundations*).

R.-G. Coquin, *Les origines de l'Épiphanie en Égypte*, in *Noël, Épiphanie, retour du Christ* [Lex Orandi 40], Paris 1967, pp. 139-170 (= R.G. Coquin, *Épiphanie*).

R.-G. Coquin, *Saint Constantin évêque d'Asyût*, in *Studia Orientalia Christiana Collectanea 16* (1981), pp. 153-170.

W.E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913, (= *Theological Texts*).

W.E. Crum, *Some further Meletian Documents*, in *Journal of Egyptian Archaeology 13* (1927), pp.18-26 (= *Meletian Documents*).

J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951.

J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)* [Théologie Historique 5], Paris 1966.

F. Daunoy, *La question pascale au concile de Nicée*, in *Échos d'Orient 24* (1925), pp. 424-445.

H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933 (II ed.).

J. Doresse, K. Rudolph, H.C. Puech, *Storia delle religioni: 8. Gnosticismo e Manicheismo*, Bari 1977 (titolo originale: *Histoire des Religions*, Paris 1970) (= *Il Manicheismo*).

L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1920 (V edizione).

G. Fedalto, *Liste vescovili del patriarcato di Alessandria*, in *Studia Patavina 31* (1984), pp.249-323.

C.L. Feltoe, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904.

G. Garitte (ed.), *La Narratio de Rebus Armeniae* [CSCO 132], Louvain 1952.

G. Garitte, *Les citations arméniennes des Lettres Festales de S. Athanase*, in *Handes Amsorya 10/12* (1961), pp. 425-440.

J.E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Berlin 1985.

J.E. Goehring, *New Frontiers in Pachomian Studies*, in *The Roots of Egyptian Christianity*, ed A. Pearson, J.E. Goehring, Philadelphia 1986, pp. 236-257 (= *Roots*).

V. Grumel, *Traité d'études byzantines. I. La Chronologie*, Paris 1958.

V. Grumel, *Le problème de la date pascale aux III et IV siècle*, in *Revue des études byzantines 18* (1960), pp. 163-178.

H. Guerin, *Sermons inédits de Senouti*, in *Revue Égyptologique 11* (1904), pp. 17-18 (= *Sermons*)

W.H.P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston 1946.

V. Hugger, *Analekten*, in *ZKT 43* (1919) pp. 728-741.

A. Jülicher, recensione alla letteratura del Bardenhewer in *Göttingische gelehrte Anzeigen 12* (1913), pp. 706-708.

C. Kannengiesser, *Le témoignage des Lettres Festales de Saint Athanase sur la date de l'Apologie Contre les Païens - Sur l'Incarnation du Verbe*, in *RechSR 52* (1964), pp. 91-100.

C. Kannengiesser (ed.), *Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du Verbe* [SC 199], Paris 1973

C. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les ariens* [Théologie Historique 70], Paris 1983 (= *Athanase d'Alexandrie*).

C. Kannengiesser, *Athanasius of Alexandria vs. Arius. The Alexandrian Crisis*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. A. Pearson, J.E. Goehring), Philadelphia 1986, pp. 204-215.

F.H. Kettler, *Der melitianische Streit in Ägypten*, in *ZNW 35* (1936), pp. 155-192 (= *Melitianische Streit*).

K.H. Kuhn (ed.), *A Panegiric on Apollo, Archimandrite of the Monastery of Isaac, by Stephen, Bishop of Heracleopolis Magna* [CSCO 394-395], Louvain 1978.

A. Laminsky, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasius von Alexandrien zur Formulierung des Trinitärischen Dogmas im vierten Jahrhundert*, Leipzig 1969.

L.T. Lefort (ed.), *S. Pacomii Vita bohairice scripta* [CSCO 89], Louvain 1925.

L.T. Lefort (ed.), *S. Pachomii vita saidice scripta* [CSCO 99], Louvain 1925.

L.T. Lefort, *Les lettres festales de saint Athanase*, in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, S.5, 30* (1953), pp. 643-656 (= *Lettres Festales*).

L.T. Lefort, *A' propos des lettres festales de S. Athanase*, in *LM 67* (1954), pp. 43-50.

L.T. Lefort, *La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle*, in *La Nouvelle Clio 6* (1954) pp. 225-230.

J. Leroy, *Moïse de Nisibe*, in *I Symposium Syriacum 1972* [OCA 197], 1974, pp. 457-470.

F. Loofs, *Athanasius von Alexandria*, in *RE II* (1897), pp. 194-205

R. Lorenz, *Der Zehnte Osterfestbrief des Athanasius von Alexandrien*, Berlin - New York 1986.

A. Martin, *Athanase et les Mélitiens*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (ed. C. Kannengiesser) [Théologie historique 27], pp. 31-61.

A. Martin, *L'église et la khora égyptienne au IV siècle*, in *Revue des Études Augustiniennes 25* (1979), pp. 3-26 (= *Église et khora*).

A. Martin, *Aux origines de l'église copte: l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (I-IV siècles)*, in *Revue des études anciennes 88* (1981), pp. 35-56 (= *Origines*).

A. Martin, *Histoire "Acephale" et Index syriaque des Lettres Festales d'Athanase d'Alexandrie* (ed. A. Martin et M. Albert) [SC 317], Paris 1985.

G. Mercati, *Il canone biblico atanasiano con sticometrie interpolate*, in *Studi e Testi 95* (1941), pp. 78-80.

P. Merendino, *Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in ihre Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch - theologischen Überlieferung*, Münster in W. 1965.

C.D. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I von Alexandrien*, Heidelberg 1968

G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952.

H. Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Égypte Copte*, Le Caire, 1943.

J. Muyser, *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Égypte copte*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 10* (1944) pp. 115-176 (= *Contribution*).

H.G. Opitz, *Athanasius Werke*, Berlin 1934-1941.

T. Orlandi, *Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV secolo*, in *Vetera Christianorum 11* (1974), pp. 269-312

T. Orlandi, *Sull'*Apologia secunda (contra Arianos) *di Atanasio di Alessandria*, in *Augustinianum 15* (1975), pp. 49-79.

T. Orlandi, *Un testo copto sulle origini del cristianesimo in Nubia*, in *Études Nubiennes. Colloque de Chantilly, 2-6 Juillet 1975*, Le Caire 1978, pp. 225-230.

T. Orlandi, *Omelie copte* [Corona Patrum 7], Torino 1981.

T. Orlandi, *Gli apocrifi copti*, in *Augustinianum 23* (1983), pp. 57-71.

T. Orlandi, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten in byzantinischen Ägypten*, Herausgegeben von P. Nagel, Halle (Saale) 1984, pp. 181-203.

T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Roma 1984.

T. Orlandi (ed.), *Shenute. Contra Origenistas* [CMCL], Roma 1985.

T. Orlandi, *Coptic Literature*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. A. Pearson, J.E. Goehring), Philadelphia 1986, pp. 51-81.

V. Peri, *Lo stato degli studi intorno all'origine della Quaresima*, in *Aevum 34* (1960), pp. 525-555 (= *Quaresima*).

V. Peri, *La cronologia delle lettere festali di sant'Atanasio e la Quaresima*, in *Aevum 35* (1961), pp. 28-86 (= *Cronologia*).

A.L. Pettersen, *A Reconsideration of the Date of the* Contra Gentes - De Incarnatione *of Athanasius of Alexandria*, in *Studia Patristica XVII*, t.III, Oxford 1982, pp. 1030-1040.

C. Pietri, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)*, in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie* (ed. C. Kannengiesser) [Théologie historique 27], Paris 1974, pp. 93-126.

M. Richard, *Le florilège du cod. Vatopédi 236 sur le corruttible et l'incorruttible*, in *LM 86* (1973), pp. 249-273.

M. Richard, *Le comput pascal par octaétéris*, in *LM 87* (1974), pp. 307-339 (= *Comput pascal*).

W. Riedel - W.E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria, the Arabic and Coptic Versions, edited and translated, with Introduction, Notes and Appendices*, London 1904.

J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa Christologie*, Leiden 1968.

S. Salaville, *La Tessarkosté du V canon de Nicée (325)*, in *Échos d'Orient 13* (1910), pp. 65-72.

E. Schwartz, *Die Osterbriefe*, in *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse* (1904), pp. 333-356 (ora in *Gesammelte Schriften III*, Berlin 1959, pp. 1-29).

E. Schwartz, *Die Sammlung des Theodosius Diaconus*, in *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse* (1904) (ora in *Gesammelte Schriften III*, Berlin 1959, pp. 30-72).

E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, in *ZNW 34* (1935), pp. 129-213.

H.J. Sieben, *Studien zur Psalterbenutzung des Athanasius von Alexandrien in Rahmen seiner Schriftauffasung und schriftauslegung*, Paris 1968 (= *Psalterbenutzung*) (tesi dattiloscritta).

M. Simonetti, *Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani*, in AAVV, *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, pp. 512-535.

M. Simonetti, *L'origenismo: apologie e polemiche intorno a Origene*, in *Augustinianum 26* (1986), pp. 7-31.

M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* [Studia Ephemeridis Augustinianum 11], Roma 1975 (= *Crisi ariana*)

M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* [Studia Ephemeridis "Augustinianum" 23], Roma 1985 (= *Lettera e/o allegoria*).

G.G. Stroumsa, *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. A. Pearson, J.E. Goehring), Philadelphia 1986, pp. 307-319.

A. Stülcken, *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichte Untersuchungen* [TU, NF IV,4], Leipzig 1899

M. Tardieu, *Les Manichéens en Égypte*, in *Bulletin de la société d'archéologie française d'Égyptologie 94* (1982) pp. 5-19.

M. Tetz, *Athanasius von Alexandrien*, in *TRE 4* (1978), pp. 333-349.

A. Veilleux, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, in *The Roots of Egyptian Christianity* (ed. A. Pearson - J.E. Goehring), Philadelphia 1986, pp. 271-306.

A. de Vogüé, *Les nouvelles lettres d'Horsièse et de Théodore. Analyse et commentaire*, in *Studia Monastica 28* (1986), pp. 7-50.

S.I. Voicu, *Nuove restituzioni a Severiano di Gabala*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici 20-21* (1983-1984), pp. 3-25.

CAPITOLO I

PRESENTAZIONE DEI TESTI

INTRODUZIONE

1. Le lettere festali come genere letterario

Secondo una tradizione che risale a Dionigi,[1] i vescovi di Alessandria scrivevano ogni anno una lettera indirizzata a tutta la chiesa d'Egitto contenente l'annuncio della data pasquale: la lettera festale, *epistole heortastike*.

Questa tradizione si è protratta per secoli: possediamo alcune lettere festali scritte dai patriarchi alessandrini che vissero sotto la dominazione araba.[2]

Tale genere letterario e liturgico per tempo fu sentito come tipicamente egiziano. Vi accenna Girolamo nel *De viris illustribus 87*, ma la testimonianza più diffusa è quella di Cassiano nel X capitolo delle *Conlationes*:

> Intra Aegypti regionem mos iste antiqua traditione servatur ut peracto Epiphaniorum die, quem provinciae illius sacerdotes vel dominici baptismi vel secundum carnem nativitatis esse definiunt et idcirco utriusque sacramenti solemnitatem non bifarie ut in occiduis provinciis, sed sub una diei huius festivitate concelebrant, epistulae pontificis Alexandrini per universas Aegypti

[1] Eusebio di Cesarea, *HE VII,20* e *VII,22*. Sulle lettere festali di Dionigi cfr. nota 6. Il passo di Eusebio, sotto l'aspetto dei problemi pasquali che coinvolge, è stato attentamente studiato da M. Richard, *Le comput pascal par Octaéteris*, in *LM 87* (1974), pp. 307-339 (= M. Richard, *Comput pascal*).

[2] In particolare le lettere del patriarca Beniamino, vescovo di Alessandria dal 626 al 665. Una di queste, la sedicesima, scritta per la Pasqua del 642, è stata edita nella sua versione etiopica da C.D. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I von Alexandrien*, Heidelberg 1968, pp. 302-350. L'autore, che ha offerto anche in altre occasioni contributi dettagliatissimi a proposito del patriarca, riproduce a p. 32 due passi dalle lettere festali XXX e XXXI citati da Giovanni Damasceno in una lettera "Sui santi digiuni". Essi riportano la sezione finale delle due lettere, con l'annuncio della data di inizio della Quaresima e l'indicazione della modalità della sua osservanza da parte dei fedeli. Quest'ultima sembra essere di tutto rilievo per lo studio della storia della Quaresima in Egitto. Sulla storia delle lettere festali si consulti anche St. Sakkos, *La XXXIX lettera festale di Atanasio il Grande*, (in greco) in *Tomos Heortios khiliostes hexakosiostes epeteiou Megalou Athanasiou*, ed. I. Mantzarides, Tessaloniki 1974, pp. 129-196, in particolarte pp. 133-151 (= St. Sakkos, *EF 39*)

ecclesias dirigantur, quibus et initium Quadragesimae et dies Paschae non solum per civitates omnes, sed etiam per universa monasteria designetur (Conl X,2).

La testimonianza di Cassiano fa riferimento alla forma che assunsero le lettere festali a partire da Atanasio: come vedremo l'annuncio della data di inizio della Quaresima venne probabilmente introdotta dal vescovo.[3]

Le lettere festali non furono soltanto un testo liturgico: i vescovi di Alessandria ne fecero uno strumento di comunicazione con il fine di informare le comunità egiziane circa i problemi religiosi e politici del loro tempo; accanto alla catechesi liturgica e pasquale incontriamo riferimenti alla situazione storica in cui vennero redatte.

L'origine di quello che diventò un genere letterario, con codici linguistici, stilistici, tematici ben determinati, è da ricercare nelle controversie sollevate dal problema della data di Pasqua, cui Dionigi diede un significativo contributo.[4] L'evoluzione è logicamente ricostruibile: accanto all'annuncio della data pasquale dovette svilupparsi presto una catechesi prepasquale, con aperture di carattere morale e teologico.

E' quanto troviamo nei due frammenti della lettera festale redatta da Pietro di Alessandria nel 309, editi da M. Richard,[5] che vengono qui riportati per intero perché significativi sia dal punto di vista del contenuto, sia dal punto di vista liturgico, in quanto il secondo contiene l'annuncio

[3] *CSEL 13* (ed. M. Petschenig) Pars II, pp. 286-287. Dunque secondo Cassiano la lettura della lettera festale avveniva il giorno dell'Epifania. Non sappiamo quando si sia affermata questa usanza. Se si potesse dimostrare come effettivamente originaria, cioè come risalente a Dionigi stesso, molti dei problemi cronologici posti dalla raccolta delle lettere festali di Atanasio sarebbero risolti e la stessa cronologia della vita del vescovo ne risulterebbe avvantaggiata. Sull'Epifania nella chiesa copta è da segnalare l'importante contributo di R.G. Coquin, *Les origines de l'Épiphanie en Égypte*, in *Noël, Épiphanie, retour du Christ* [Lex Orandi 40], Paris 1967, pp. 139-170 (= R.G. Coquin, *Épiphanie*), che contiene molti spunti interessanti per lo studio della liturgia egiziana ed anche per la storia della Quaresima: la citazione di fonti orientali, in copto ed in arabo, comodamente riunite e tradotte, costituisce un'indispensabile ausilio per affrontare le complesse problematiche connesse con la liturgia egiziana.

[4] M. Richard, *Comput pascal*, pp. 310-316.

[5] M. Richard, *Le florilège du cod. Vatopédi 236 sur le corruptible et l'incorruptible*, in *LM 86* (1973), pp. 249-273. I frammenti della lettera di Pietro sono editi a p. 267, numerati come 13 e 14. Nel secondo, che riporta probabilmente la sezione finale della lettera del 309, non è menzionata nemmeno la Pentecoste. Essa invece compare costantemente a partire dalla prima lettera festale di Atanasio.

della data pasquale, non accompagnato però da quello della data di inizio della Quaresima:

13. Πέτρου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος ἐξ ἑορταστικῆς ἐπιστολῆς· ὅτι κατ' ὁμοιότητα τοῦ κυρίου ἀνιστάμενοι καὶ ἡμεῖς ἐκ νεκρῶν τὸ σῶμα ἀπαθὲς καὶ ἀθάνατον ἀπολησόμεθα, καθάπερ καὶ αὐτὸς τὸ ἴδιον ἀπέλαβε σῶμα ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν.

Τοὺς γὰρ πιστοὺς ἴσμεν ἐπ' ἐλπίδι ἀγαθῇ διαβεβαιουμένους καὶ λέγοντας· Εἰ ἡ ἀρχὴ τῶν πάντων, ὁ πρωτότοκος τῆς κτίσεως» (ep Col 1, 15), καὶ κτῶν κεκοιμημένων ἀπαρχὴ» (1 ep Cor 15, 20) γεγένηται, «πρωτότοκος καὶ ἐκ τῶν νεκρῶν» (ep Col 1, 18), ἵνα συναναστήσῃ ἡμᾶς ἑαυτῷ καὶ καθίσῃ «ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς» (ep Hebr 1, 13) δι' οὗ ἀνείληφε σώματος ἀπὸ τῆς παρθένου, δῆλον δή ὅτι κατ' ὁμοιότητα τῆς ἀπαρχῆς τῶν κεκοιμημένων, τοῦ πρωτοτόκου ἐκ τῶν νεκρῶν, πάντες οἱ νεκροὶ ἀναστήσονται μετασχηματιζόμενοι καὶ συμμορφούμενοι «τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ» (ep Phil 3, 21)· ὅπερ κἀκεῖνο, τὸ μετὰ βεβαιότητος λεγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου «δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ ‹τὸ› θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν» (1 ep Cor 15, 53), οὕτως ἀποπληρωθήσεται.

14. Τοῦ αὐτοῦ μεθ' ἕτερα πάλιν· ὅτι καθάπερ ἡμεῖς ἀνιστάμενοι ἐκ νεκρῶν τὸ σῶμα ἀλλοῖον ἀπολαμβάνομεν, οὐ κατὰ τὴν οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἐπιφαινομένην αὐτῷ ποιότητα. «δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν» (1

ep Cor 15, 53)· οὕτω καὶ ὁ κύριος τὸ ἴδιον σῶμα ζωοποιήσας μετὰ τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι ἄφθαρτον ἐποίησε, τουτέστιν ἀπαθὲς καὶ ἀθάνατον. Αὕτη γάρ ἐστιν ἣν λέγει ὁ διδάσκαλος ἀλλαγὴν ὑπομεῖναι τὸν κύριον· οὐ γὰρ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος μεταβεβλῆσθαι διδάσκει, μὴ γένοιτο.

Ἤνπερ λογικὴν λατρείαν ἀγνῶς ἐπιτελοῦντες ἐπαίρωμεν καθαρὰς χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμῶν» (1 ep Tim 2, 8), εὐέλπιδες ὄντες ὅτι ἑκατέρωθεν ζωοποιούμεθα, εἴπερ ὡς ζῶντες καὶ πάλιν ζησόμενοι. Καταπαύσομεν τὰς νηστείας ἑσπέρᾳ σαββάτῳ. ἐπιφωσκούσης τῆς ἁγίας κυριακῆς τῆς πρὸ τεσσάρων εἰδῶν ἀπριλίων, ἥτις ἐστὶ φαρμοῦθ πεντεκαιδεκάτη, ἐν ᾗ ἀναστὰς ὁ ζῶν καὶ γενόμενος νεκρὸς καὶ πάλιν ζῶν εἰς τὸν αἰῶνα (cfr. Apoc 1, 18), τὴν διάνοιαν τῶν μαθητευόντων αὐτῷ δοκούντων «πνεῦμα θεωρεῖν» (ev Luc 24, 37) διήγειρε λέγων· «Τί τεταραγμένοι ἐστὲ καὶ διατί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα· καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας» (ev Luc 24, 39-41). ἅπερ ὡς εἰκὸς παρέθετο διὰ τὴν ἐν αὐτῷ γενομένην ἀλλαγήν, δι' ἣν κέκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν» (ev Luc 24, 16), ἐπεὶ καὶ ἐν τούτῳ ἔδει αὐτὸν πρωτεύειν (cfr. ep Col 1, 18), κατὰ τὸ ἀποστολικὸν ῥητόν. Ὅθεν καὶ ψηλαφᾶν τις αὐτὸν ἐπετήδευσεν, ὃς καὶ ἀληθῶς πληροφορηθεὶς περὶ τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ, οὐχ ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου ἐσχηκότος σῶμα, καὶ κύριον (καὶ) θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεῖται.

Da Dionigi ad Atanasio la chiesa egiziana subisce una notevole espansione: le lettere festali a poco a poco devono adattare il loro linguaggio ad una chiesa sempre più ampia e variegata nei suoi strati sociali. Con Atanasio esse assumono il tono e lo stile di una catechesi largamente comprensibile, intenzionalmente pedagogica, duttilmente piegata ad un messaggio di propaganda antiariano volto a fondare più saldamente l'autorità del vescovo.

Attualmente non conosciamo per intero nessuna lettera festale prima di Atanasio, e dai pochi frammenti rimasti del periodo a lui anteriore,[6] non possiamo farci un'idea della struttura delle lettere. Fissa, in quelle atanasiane, si presenta secondo questo schema: I. l'inizio, che in genere ricorda l'avvicinarsi della festa, ed elenca i riferimenti profetici alla Pasqua, temi spesso intrecciati a motivi autobiografici; II. una parte centrale, con temi di vario genere: è la parte più lunga della lettera, quella che contiene il messaggio catechetico, teologico, polemico fondamentale, sempre culminante nella citazione di *1 ep Cor 5,7*; III. un'esortazione alla corretta osservanza della Pasqua e ad una pura vita cristiana, esortazione posta verso la fine della lettera; IV. l'annuncio della data di inizio della Quaresima (non in tutte le lettere), della data di Pasqua, del tempo di Pentecoste, chiuso da una dossologia; V. (in rari casi) un poscritto che generalmente contiene le nomine episcopali.

Già da prima del XIX secolo si conoscevano le lettere festali di alcuni vescovi alessandrini, in particolare tre di Teofilo, nella traduzione di Girolamo, e la raccolta completa di quelle di Cirillo;[7] B. de Montfoucon,

[6] Circa le lettere scritte da Dionigi, le notizie di Eusebio sembrano contenere qualche confusione: in particolare quella tra lettere inviate alla chiesa di Alessandria ed alle comunità egiziane, che possono senz'altro essere indicate con il termine tecnico di lettere festali, e lettere inviate a singoli che Eusebio chiama *epistolai heortastikai* unicamente perché concernenti una tematica pasquale. In *HE VII,22*, Eusebio sembra fare allusione alle lettere festali in senso proprio. La questione meriterebbe qualche chiarimento: due frammenti attribuiti a Dionigi, riportati in C.L. Feltoe, *The Letters and Other Remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge 1904, pp. 90-91, potrebbero appartenere alla II ed alla IV lettera festale, come si può dedurre dal lemma introduttivo: "dalla II lettera" e "dalla quarta lettera festale", nonché dal tono omiletico e pastorale del loro contenuto. L'ultima è citata da Giovanni Damasceno.

[7] Delle lettere di Teofilo si conoscono oggi molti frammenti in armeno, siriaco, copto: cfr. *CPG 2580-2591*. Nuovi frammenti copti saranno presto pubblicati. Non è esclusa la possibilità di trovare altre citazioni in florilegi orientali (in particolare in armeno e arabo). Le lettere più celebri, ed interamente conosciute, sono la XVI, la XVII e la XIX, tradotte in latino da Gerolamo ed oggi

nella prefazione all'edizione delle opere di Atanasio, nel 1698, lamentava la perdita delle lettere festali del vescovo e manifestava questa speranza: "et fortassis adhuc alicubi latent in Oriente, ubi bene multa extant".[8]

Questa speranza non fu delusa: in seguito alla famosa scoperta di una biblioteca siriaca nel Monastero della *Theotokos*, situato nel deserto di Nitria, in Egitto, W. Cureton, tra centinaia di codici e migliaia di fogli sparsi, riuscì a ricostruire un codice contenente la traduzione siriaca delle lettere festali di Atanasio, quelle presumibilmente scritte dal 329 al 348. Questo fu soltanto l'inizio di una serie di altre scoperte, di minore portata, ma di pari importanza, che condussero alla ricostituzione di buona parte della raccolta delle lettere in traduzione copta: le scoperte più recenti sono state pubblicate nel 1984 ad opera di R.G. Coquin.[9]

Siamo oggi in grado di conoscere di Atanasio, accanto all'aspetto del teologo e del polemista antiariano, anche quello del vescovo che fa delle lettere festali il veicolo privilegiato mediante il quale trasmettere alla chiesa egiziana, in tutti i suoi livelli sociali e culturali, sia la propaganda antiariana e antimeliziana, sia una catechesi unitaria sotto l'aspetto liturgico, biblico, morale.

2. Le edizioni e gli studi

Già prima del 1848, anno in cui le lettere festali in traduzione siriaca furono pubblicate da W. Cureton, si conoscevano alcuni frammenti greci delle lettere, in particolare le citazioni presenti nella *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleuste e un lungo passo della lettera del 367.[10]

I lavori per la pubblicazione del *corpus* siriaco conobbero due fasi, come possiamo leggere nella prefazione che W. Cureton premise alla sua edizione:[11] nel 1846 era già pronta l'edizione dei fogli ritrovati in seguito alla spedizione di Tattam presso il Monastero della *Theotokos*, dove lo studioso, per incarico del governo inglese, aveva acquistato dai monaci

consultabili in *CSEL 55*, pp. 159-181, 185-211, 213-232 (ed I. Hilberg). Le lettere di Cirillo sono pervenute in greco: *PG 77,401-982*.

[8] Cfr. la prefazione all'edizione delle opere di Atanasio, *PG 25, XV-XLII*.

[9] R.G. Coquin, *Les Lettres Festales d'Athanase (CPG 2102) Un nouveau complément: le manuscrit IFAO, Copte 25 (Planche X)*, in *OLP 15* (1984), pp. 133-158.

[10] Cfr. i paragrafi dedicati alla tradizione indiretta e a EF 39 nel presente capitolo.

[11] Il racconto vivo e pieno di entusiasmo di queste vicende è riportato nella prima parte della prefazione: W. Cureton, *The Festal Letters of Athanasius*, London 1848.

l'intera biblioteca; essa conteneva cinque lettere incomplete e sei per intero.

Nella primavera del 1847, M.A. Pacho, un nativo di Alessandria, che aveva ottenuto un impiego presso il *British Museum*, venne a sapere che in realtà i monaci del monastero della *Theotokos* avevano tenuto per sé buona parte della biblioteca, contravvenendo ai termini del contratto stipulato nel 1842 con il governo inglese. M.A. Pacho fu costretto a scendere a nuovi patti, e infine anche il resto della biblioteca siriaca giunse a Londra nel novembre del 347.

Tra i fogli raccolti nel *British Museum*, W. Cureton ne scoprì alcuni appartenenti al codice contenente le lettere festali e potè così colmare le lacune dell'edizione precedente.

Queste vicende spiegano lo stato piuttosto confuso dell'edizione del 1848: i fogli vi sono riportati secondo l'ordine di reperimento e non secondo l'ordine del codice, senza suddivisione in paragrafi e note critiche. A questo si aggiungono molti altri difetti probabilmente motivati dalla fretta della pubblicazione: l'edizione non è proficuamente utilizzabile per uno studio filologico del testo.[12]

Nel 1852 fu pubblicata la prima traduzione del *corpus* siriaco: essa fu redatta in tedesco da F. Larsow sulla scorta dell'edizione di W. Cureton, accompagnata da annotazioni.[13] Essa, pur rendendo il senso del testo delle lettere, contiene numerosi errori ed interpretazioni ingenue, motivate dalla scarsa attenzione rivolta allo stile di traduzione del traduttore siriaco e spesso anche dall'incomprensione della sintassi peculiare del testo.

Peggiore sotto questo punto di vista è la traduzione latina presente nella *Nova Patrum Bibliotheca*, vol. VI, del 1853, successivamente riprodotta nella *Patrologia Graeca* del Migne:[14] in realtà si tratta di una retroversione in latino della traduzione italiana redatta da Matteo Shahwan. L'unico vantaggio offerto da questo lavoro è la presentazione

[12] Si pensi soltanto al fatto che le lacune non sono segnalate; compaiono nell'edizione strani spazi bianchi che riproducono gli spazi lasciati dal copista per pareggiare il margine sinistro, e dunque non interpretabili come indicativi di una lacuna; il testo del manoscritto non sempre è trascritto correttamente; si aggiungano i numerosissimi errori di stampa; non sono presenti note che segnalino gli errori del copista; non sono segnalati i fogli del manoscritto, etc. Un'edizione da rifare!

[13] F. Larsow, *Die Festbriefe des heiligen Athanasius aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert*, Berlin 1852.

[14] A. Mai, *Epistolae Festales, syriace et latine, cum chronico et fragmentis aliis*, [*Nova Patrum Bibliotheca*, vol.VI], Roma 1853; la traduzione è riprodotta in *PG 26,1351-1444*.

del testo siriaco sistemato in forma continua e suddiviso in paragrafi, ciò che costituisce un innegabile progresso rispetto allo stato piuttosto confuso dell'edizione di W. Cureton. Anche in questa traduzione non viene perso il senso generale del testo, ma tanti sono gli abbagli, le omissioni, le interpretazioni forzate, che pare necessario diffidarne ai fini di uno studio meticoloso e filologico delle lettere festali.

Molto più curata è la traduzione inglese di H. Burgess del 1854, pubblicata nella collana *A Library of Fathers of the Holy Catholic Church*, vol. 38:[15] la traduzione scorrevole e nello stesso tempo precisa, un apparato ricco di note di carattere filologico e di commento, la correzione di buona parte delle errate trascrizioni di W. Cureton, fanno di questo lavoro la migliore delle traduzioni attualmente accessibili.[16] L'appendice riporta anche l'edizione di due fogli del codice siriaco, che W. Cureton scoprì dopo l'edizione definitiva del testo. La traduzione di H. Burgess fu rivista da M. Payne Smith nel 1891 per la collana *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol.IV, non sempre con risultati convincenti.[17]

Dopo la traduzione di H. Burgess le lettere festali non hanno più goduto di altre traduzioni complessive: solo nel 1976 M. Albert ha presentato la traduzione francese della X lettera festale, sulla base del testo siriaco riprodotto nella *Nova Patrum Bibliotheca* di A. Mai, senza però tenere conto dei due fogli pubblicati in appendice da H. Burgess.[18]

La storia delle traduzioni moderne delle lettere festali risente in primo luogo della mancata o superficiale revisione del manoscritto siriaco; in secondo luogo di uno studio poco attento dello stile del traduttore. Siamo infatti in presenza di un testo siriaco fortemente ellenizzante: la sintassi è totalmente ricalcata sul greco; questo vale anche per la scelta dei vocaboli, per la creazione di calchi di composti greci, per il significato inusitato di molti termini.

Una sorte diversa è toccata all'*Index* premesso alle lettere festali, una sorta di cronaca pasquale contenente anche alcune notizie sulla vita di Atanasio: esso è stato molto studiato per i dati storici importanti che riporta e quindi anche una notevole attenzione è stata rivolta al testo siriaco. Nel 1985 è stato edito direttamente sul manoscritto siriaco da M. Albert nel volume dedicato all'*Historia Acephala* pubblicato da A. Martin per le *Sources Chrétiennes*: l'edizione è molto precisa e corregge tutti gli errori di quella di W. Cureton; un commento molto dettagliato, curato da A. Martin, raccoglie tutti i risultati degli studi condotti sull'*Index*.[19]

I primi fogli copti delle lettere festali furono ritrovati e pubblicati da C. Schmidt nel 1898 e nel 1901 e da O. von Lemm nel 1899, a cinquant'anni di distanza dalla pubblicazione del *corpus* siriaco.[20] E' questo il periodo in cui venne edito con cura anche il frammento greco della lettera festale del 367, prima da parte di T. Zahn e più tardi da E.

[15] H. Burgess, *The Festal Epistles of S. Athanasius Bishop of Alexandria, translated from the Syriac with notes and indices* [*A Library of Fathers of the Holy Catholic Church*, vol.38], Oxford 1854.

[16] H. Burgess afferma nella sua introduzione (pp. III-IV) di aver consultato il manoscritto, ma la revisione risulta spesso superficiale: molti degli errori contenuti nell'edizione di W. Cureton non sono stati corretti e di questa omissione l'interpretazione di alcuni passi risente in maniera sensibile. Bisogna notare che moltissime citazioni scritturistiche sono riconosciute e segnalate dal traduttore inglese, ciò che non accade nelle due traduzioni precedenti. Ma l'indagine va completata e precisata: da una parte bisogna meglio distinguere tra semplici allusioni e citazioni vere e proprie; dall'altra appare utile costituire un indice finale con l'indicazione della porzione di versetto biblico citata, al modo di G. Müller nel suo *Lexicon*; sarebbe infine opportuno un confronto di tali citazioni non solo con le versioni siriache di AT e NT, ma anche con le migliori edizioni critiche del testo greco delle scritture, con risultati certamente apprezzabili. La medesima indagine andrebbe compiuta sul *corpus* copto. Rimane ancora, tuttavia, da completare il lavoro basilare rappresentato dal riconoscimento di tutte le citazioni contenute nel testo.

[17] P. Schaff - H. Wace, *St. Athanasius: Select Works and Letters* [*A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol.IV], London 1891. Tuttavia molte delle ingenuità di H. Burgess sono sfrondate sia a livello di interpretazione, sia a livello di note critiche. Queste ultime risultano però impoverite.

[18] M. Albert *La 10e lettre festale d'Athanase d'Alexandrie (traduction et interprétation)*, in *PdO 6-7*, (1975-1976), pp. 69-90.

[19] *Histoire "Acephale" et Index syriaque des Lettres Festales d'Athanase d'Alexandrie*, ed. A. Martin et M. Albert [*SC 317*], Paris 1985. L'opera comprende un'introduzione concernente i principali problemi critici e storici rilevabili nelle due cronache; all'edizione dei due testi segue un apparato di note ricchissimo e documentatissimo; alla fine compare una serie di indici, cronologici, prosopografici etc. ben organizzati e ormai indispensabili per uno studio meticoloso della storia alessandrina ed egiziana del IV secolo.

[20] C. Schmidt, *Der Osterfestbrief des Athanasius vom Jahre 367*, in *Nachrichten Göttingen* 1898, pp. 167-203. C. Schmidt, *Ein neues Fragment des Osterfestbriefes des Athanasius vom Jahre 367*, in *Nachrichten Göttingen* 1901, pp. 326-329. O. von Lemm, *Zwei koptische Fragmente aus den Festbriefen des H. Athanasius*, in *Recueil des travaux rédigés en mémoire du jubilé scientifique de M.D. Chwolson*, Berlin 1899, pp. 189-197

Preuschen, che aggiunse all'edizione del testo greco anche il parallelo copto da poco edito da C. Schmidt.[21]

E' questo anche il periodo in cui si cominciò a studiare il testo delle lettere festali, soprattutto in relazione a problemi storici, come nel caso di F. Loofs, o a problemi letterari, come nel caso di A. Stülcken, il primo mettendo in rilievo il silenzio atanasiano circa gli ariani nelle prime lettere festali, il secondo accennando alle relazioni tra le lettere del 338-339 e le opere maggiori.[22]

Nei cinquant'anni successivi si continuarono a pubblicare altri fogli copti,[23] fino a quando L.T. Lefort, agli inizi degli anni '50, intraprese una vasta ricerca sistematica di tutti i fogli copti contenenti il testo delle lettere festali presenti nelle biblioteche europee: il risultato fu la ricostruzione parziale di tre codici, dei quali due contengono i frammenti di lettere festali assenti dal *corpus* siriaco. La pubblicazione per la collana del *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* è del 1955; all'edizione si accompagna la traduzione francese.[24]

Con quest'ultimo lavoro, straordinario per l'attenta raccolta e classificazione di un materiale disseminato nei codici di tante biblioteche, possiamo avere una visione quasi completa della raccolta delle lettere festali. Non vanno tuttavia dimenticati i limiti dell'edizione e della traduzione,[25] ed i preconcetti, tipici dello studioso, a proposito della formazione della raccolta copta, riconducibili ad un'idea generale di

[21] T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2, Erlangen 1892, pp. 203-212; in seguito riedito in *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig 1904 (II ed.). E. Preuschen, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons. II. Zur Kanongeschichte*, Tübingen 1910, pp. 42-45.

[22] F. Loofs, *Athanasius von Alexandria, RE II* (1897), pp. 194-205. A. Stülcken, *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichte Untersuchungen*, Leipzig 1899.

[23] W.E. Crum, *Some further Meletian Documents*, in *JEA* 1927, pp. 19-26. M. Pieper, *Zwei Blätter aus dem Osterbrief des Athanasius vom Jahre 364* in *ZNW 37* (1938) [Mélanges Carl Schmidt], pp. 73-76.

[24] S. Athanase, *Lettres Festales et Pastorales en Copte*, ed. L.T. Lefort [*CSCO 150-151*], Louvain 1955.

[25] Rilevo soltanto alcuni dei difetti di questa fondamentale edizione: la tendenza dello studioso ad integrare le lacune o le porzioni illeggibili dei fogli in maniera eccessiva, spesso arbitraria, comunque opinabile; la traduzione non sempre corretta, anche in passi teologicamente rilevanti; la redazione degli indici finali, sia quelli contenenti le parole greche, sia quelli tematici, che fanno riferimento anche alle lettere "pastorali" contenute nel volume: per un ricercatore che non conosca il copto è molto più utile consultare indici che si riferiscano non solo specificamente alle lettere festali, ma anche a ciascuna lettera, in modo da ren-

Atanasio, della chiesa egiziana, della letteratura copta, non più condivisibili allo stato attuale degli studi sia atanasiani che copti.[26]

Negli anni precedenti e seguenti all'edizione di L.T. Lefort le lettere festali furono al centro di un intenso dibattito a proposito della loro cronologia e soprattutto del problema della storia della Quaresima in Egitto: una serie di studi, da quelli di E. Schwartz ai brevi ma vigorosi articoli di L.T. Lefort, agli ampi contributi di V. Peri, che datano il 1960 e il 1961, sono volti ad interpretare le testimonianze non univoche delle lettere circa la storia di questo istituto liturgico.[27]

Nel 1965 P. Merendino pubblicò due lavori importanti. Il primo è la traduzione tedesca della raccolta copta, che migliora le tante imprecisioni della traduzione di L.T. Lefort, anche se manca di adeguate indicazioni filologiche ed è sprovvista di un indice completo.[28]

Il secondo è uno studio sulla catechesi pasquale di Atanasio, nel quale particolare rilievo assumono le lettere festali, e che rappresenta il primo tentativo di indagine approfondita del loro contenuto; naturalmente P. Merendino prende in considerazione soprattutto il *corpus* copto da lui tradotto e dunque anche questo studio rappresenta un inizio piuttosto che un'indagine completa.[29]

Negli anni successivi sono mancate indagini complessive sia dal punto di vista filologico che da quello contenutistico: bisogna però rilevare che le lettere festali godono di una considerazione sempre più attenta anche in contributi che non le riguardano direttamente. Tra gli altri va ricordata l'opera di J. Roldanus sull'antropologia di Atanasio, nella quale alle lettere è dedicato uno spazio davvero notevole.[30]

dere possibile la ricostruzione di un quadro diacronico dell'uso di certi termini, citazioni bibliche, temi etc.

[26] Circa l'ipotesi molto discutibile a proposito della formazione del *corpus* copto, si consulti la sezione "Metodo, ambiente d'origine e datazione delle versioni copta e siriaca" del presente capitolo al paragrafo 1.

[27] Per la bibliografia si consulti *cap. II* per intero.

[28] P. Merendino, *Osterbriefe des Apa Athanasius. Aus dem Koptischen übersetzt und erläutert*, Düsseldorf 1965. Ciascuna lettera è preceduta da una breve introduzione.

[29] P. Merendino, *Paschale Sacramentum. Eine Untersuchung über die Osterkatechese des hl. Athanasius von Alexandrien in Ihre Beziehung zu den frühchristlichen exegetisch - theologischen Überlieferung*, Münster in W. 1965. Lo studio è dedicato nella sua prima parte alle lettere festali, nella seconda soprattutto a *CG-DI*. Lo studioso si sofferma in particolare sull'aspetto liturgico e cultuale delle lettere e sul rapporto di alcuni temi con la catechesi tradizionale della chiesa.

[30] J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*.

Nel 1974 il frammento di EF 39 contenente il canone delle scritture è stato nuovamente edito da St. Sakkos, il quale ha offerto nel medesimo contributo non solo la traduzione della versione copta della medesima lettera, ma anche uno studio abbastanza dettagliato della storia delle lettere festali e qualche proposta di classificazione del materiale oggi conservato nelle raccolte.[31]

Nel 1982 e nel 1984 R.G. Coquin ha scoperto nuovi fogli copti, contenenti materiale assente dalle edizioni precedenti: dell'importanza del ritrovamento, oggetto di un'edizione estremamente precisa e di una traduzione altrettanto accurata, parleremo nella sezione "Tradizione diretta e indiretta" del presente capitolo al paragrafo 1.2. per il contributo che esso offre allo studio della tradizione manoscritta, e nel *cap. III*, per il significato storico del contenuto, soprattutto in relazione alla situazione dell'episcopato egiziano dopo la metà del IV secolo.

Étude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa Christologie, Leiden 1968. A parere dello studioso, le lettere festali occupano un posto centrale nella concezione dell'uomo proposta da Atanasio. Se *CG-DI* sono molto sobrii a proposito dello sviluppo della vita spirituale dell'uomo ricreato e rinnovato, le lettere festali continuano la doppia apologia mostrando l'azione concreta di Cristo e dello Spirito nel rinnovamento etico-spirituale dell'uomo (pp. 116-123).

[31] St. Sakkos, *EF 39*.

TRADIZIONE DIRETTA E INDIRETTA

Se la tradizione diretta delle lettere festali è povera e lacunosa, quella indiretta invece appare piuttosto eterogenea e di notevole interesse.

Fino ad ora non è stata mai trattata in maniera completa ed è dunque necessario radunare tutto il materiale sparso nelle pubblicazioni concernenti le lettere, catalogarlo, analizzare i parallelismi tra i testi offerti dalle fonti: l'importanza di questo lavoro non è solo legata alla necessità di fornire un quadro il più esatto possibile dello stato del testo, ma diventa evidente se si considera che da esso non si può prescindere per ipotizzare la cronologia reale delle lettere festali, fondamento dello studio storico - letterario del loro testo.

Le lettere festali sono conservate in due versioni, quella siriaca e quella copta, ambedue incomplete. Della prima possediamo un solo manoscritto mutilo, che conserva quindici testi tra lettere e notificazioni. Della seconda possediamo tre manoscritti: più esattamente possiamo solo in maniera molto parziale ricostruire tre manoscritti a partire dai fogli sparsi in varie biblioteche europee, operazione difficile ma spesso necessaria nei confronti di un gran numero di testi in copto. Mentre uno dei codici presenta porzioni di testo parallele al testo della raccolta siriaca, gli altri due offrono materiale in essa assente.

A questi vanno aggiunti due fogli pubblicati da M. Pieper, dei quali è però dubbia la possibilità di attribuirli ad una lettera festale.

Abbastanza copiosa è la tradizione indiretta: possediamo citazioni in greco, in massima parte presenti nella *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleuste; alcune in armeno, in un'opera di Timoteo Eluro, riprese in parte da un tardo florilegio, il *Sigillum fidei*; in siriaco, in alcuni scritti di Severo di Antiochia e Giacomo di Edessa; in copto, in testi di vario genere.

A parte va considerata la tradizione del canone delle scritture contenuto nel testo della XXXIX lettera festale, che non si può classificare come una vera e propria citazione, in quanto sembra aver goduto presto di vita autonoma, separato cioè dalla lettera che lo conteneva: esso è conservato in alcuni codici greci e in un codice siriaco, ed un utile parallelo è costituito dalla versione copta della lettera. Per quanto studiato e più volte edito, questo canone merita un più attento confronto delle sue tre versioni, greca copta e siriaca.

1. La tradizione diretta

1.1 *Il manoscritto siriaco*

Il manoscritto siriaco, conservato nella *British Library add. 14.569*,[32] e ricostituito in seguito alle due imprese britanniche in Egitto, proviene dal celebre monastero dei Siriani situato nel Wadi 'n Natrun.

Il monastero, detto "Convento della Theotokos", ha visto succedersi diversi gruppi monastici nel corso della sua storia:[33] fondato nel 536 e abitato presto da monaci copti, passò verso l'VIII secolo a un gruppo di monaci siriaci giacobiti provenienti dalla Mesopotamia superiore, dalla Siria del nord e dal Libano, che ne fecero un grande centro di cultura, dotato di vastissima biblioteca soprattutto in seguito al viaggio di Mosè di Nisibi, avvenuto tra il 926 e il 932, il quale arricchì il fondo iniziale con 250 nuovi manoscritti. Non sappiamo nulla circa la provenienza del manoscritto.

Nemmeno possiamo fare deduzioni dalla frase iniziale, scritta in caratteri cubitali nel f. 1r:

> Questo libro appartiene al santo monastero della Theotokos del deserto di Scetì; chiunque lo legga preghi per me presso il nostro Signore.

In f. 1v compare il titolo del testo:

> Lettere festali del santo Mar Atanasio.

Alle lettere dovevano essere allegate le vite di Simeone lo Stilita e di Maria; è quanto si legge in una annotazione marginale dello stesso foglio:

> ed anche la storia della Theotokos e di Simeone lo Stilita.

Vicino a questa annotazione un monaco dichiara la sua incapacità a leggere le lettere:

> Io, il peccatore Giacomo ho letto questa lettera e non ho capito che cosa dica, perdonami.

[32] W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1870-72, vol.I, p. 406.

[33] J. Leroy, *Moïse de Nisibe*, in *I Symposium Syriacum 1972* [*OCA 197*], 1974, pp. 457-470.

Del codice, in pergamena, sono rimasti conservati solo 69 fogli, mentre originariamente doveva essere molto più voluminoso, contenendo non solo le lettere ma anche le due vite.

Il codice consta di quaderni di cinque fogli e per ciascun quinione c'è il segno di inizio e di fine: la numerazione è regolare da 1 a 7. Ciascuna cifra è posta tra sobri ornamenti. Il testo è scritto su una sola colonna, che comprende dalle 26 alle 33 linee. W. Wright attribuiva il codice all'VIII secolo. In realtà oggi disponiamo di strumenti più precisi per datare un manoscritto mediante criteri paleografici, in particolare del volume di W.H.P. Hatch,[34] che permette di proporre una datazione più tarda per il codice.

E' dunque opportuno analizzare con precisione il tipo di scrittura del codice, che presenta delle peculiarità che colpirono anche l'attenzione di W. Cureton. Si tratta di un *estrangelâ* deformato, tendente al corsivo. Le parole molto spesso sono unite l'una all'altra e questo rende molto difficile la lettura: lo stesso W. Cureton è stato più volte indotto in errore dalla negligenza dello scriba.

La descrizione di alcune lettere permette di collocare cronologicamente il codice:

dalath è arrotondato; tranne poche eccezioni esso si presenta nella sua forma angolare fino al IX secolo;

waw è chiuso: per quanto abbiamo testimonianze della forma chiusa già nel VI secolo, essa sostituisce quella aperta verso il XII secolo; ancora di maggior rilievo è il fatto che esso è legato molto spesso anche a sinistra, ciò che è indice di un'epoca tarda;

mim ha una forma che tende ad avvicinarsi a quella del *serṭâ*;

shin che nei codici *estrangelâ* mantiene immutata la sua forma fino al XVI secolo, è qui disegnata in modo del tutto particolare, estremamente arrotondata, tanto che a volte si confonde con il *nun* e con lo *yodh*.

A tutte queste caratteristiche si possono aggiungere l'estremo disordine con cui sono collocate le parole nella linea, alcune estremamente allungate, altre eccessivamente abbreviate, il comparire di svariati tipi di punteggiatura, lo *yodh* allungato anche in fine di parola.

La data più probabile non sembra dunque anteriore al X secolo. Scorrendo l'album di Hatch ho potuto identificare un solo codice che presentasse delle somiglianze con quello esaminato: *BL add. 14579* scritto nel 913, che pare però precederlo nello stile.

[34] W.H.P. Hatch, *An Album of Dated Syriac Manuscripts*, Boston 1946.

Presento il catalogo del manoscritto, fornendo la collocazione di ciascuna lettera e delle notizie che la precedono e la seguono; il numero d'ordine delle lettere è quello indicato dal manoscritto stesso, che nel seguito si dimostrerà non essere quello reale.

Index delle lettere: f. 1v l. 1 - 10r l. 6.
Lettera I: iscrizione: f. 10r ll. 6-14; testo: f. 10r l. 14 - 14v l. 29.
Lettera II: iscrizione: f. 14v l. 30 - 15r l. 4; testo: f. 15r l. 4 - 18v l. 16.
Lettera III: iscrizione: f. 12v ll. 17-19; testo: f. 12v l. 20 - 22v l. 23.
Lettera IV: iscrizione: f. 22v l. 24 - 23r l. 1; testo: f. 23r l. 1 - 25r l. 3.
Lettera V: iscrizione: f. 25r ll. 4-10; testo: f. 25r l. 10 - 28r l. 15.
Lettera VI: iscrizione: f. 28r ll. 16-22; testo: f. 28r l. 22 - 33r l. 29.
Lettera VII: iscrizione: f. 33v ll. 1-7; testo: f. 33v l. 8 - 39r l. 7; notizia finale f. 39r ll. 7-9.
Lettera X: iscrizione: f. 39r ll. 10-17; testo: f. 39r l. 17 - 45v l. 7.
Lettera XI: iscrizione: f. 45v ll. 8-15; testo: f. 45v l. 15 - 54r l. 9.
Biglietto a Serapione: f. 54r l. 10 - 55r l. 10; notizia finale f. 55r ll. 10-11.
Lettera XIII: iscrizione: f. 55r ll. 11-17; testo: f. 55r l. 18 - 58v l. 18; notizia finale f. 58v ll. 18-19.
Lettera XIV: iscrizione: f. 58v ll. 20-27; testo: f. 58v l. 27 - 61v l. 24.
Lettera XVII: iscrizione: f. 61v ll. 24-31; testo: f. 61v l. 31 - 62r l. 12.
Lettera XVIII: iscrizione: f. 62r ll. 12-19; testo: f. 62r l. 20 - 62v l. 21.
Lettera XIX: iscrizione: f. 62v ll. 17-28; testo: f. 62v l. 28 - 68v l. 1.
Lettera XX: iscrizione: f. 68v ll. 1-8; testo: f. 68v l. 8 - 69v, (fine del codice).

1.2 *Tradizione manoscritta copta*

I manoscritti copti provengono dal *Monastero Bianco* o *Deir al Abiad*, il monastero reso celebre da Shenute, che ne fece un centro religioso e culturale di primaria importanza.[35] L.T. Lefort ne diede una descrizione nell'introduzione all'edizione delle lettere festali,[36] ma in seguito alla pubblicazione di nuovi fogli da parte di R.G. Coquin,[37] è necessario

[35] Cfr. T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Roma 1984, pp. 127-128.
[36] *CSCO 150*, pp. V-XVI.
[37] R.G. Coquin, *OLP 13*, 1982, pp. 137-142; *OLP 15*, 1984, pp. 133-158.

riesaminare tutti i fogli di codice a nostra disposizione, e ristabilirne l'attribuzione alle singole lettere.

Le sigle usate qui per i codici sono quelle del *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*.[38] Queste sono le corrispondenze con le sigle usate da L.T. Lefort:

MONB.AR = Codex A
MONB.AS = Codex B
MONB.AT = Codex C

Ecco le sigle usate per le biblioteche o le raccolte:

BS = Berlin, Staatsbibliothek
BL = London, British Library
IB = Napoli, Biblioteca nazionale
K = Wien, Österreichische Nationalbibliothek
P = Paris, Bibliothèque Nationale
CF = Caire, Institut Français d'Archéologie
CP = Oxford, Clarendon Press
PL = Paris, Louvre

Si segnala inoltre che la paginazione posta a fianco dei fogli è quella reale: quando la paginazione nei manoscritti è errata verrà posta tra parentesi quadre; tra parentesi tonde quando non è segnata nel margine superiore dei fogli ma è ricostruibile in quanto il foglio in questione è sicuramente contiguo ad un foglio fornito di paginazione, o in quanto è riportato in margine il numero del quaternione.

Per quanto riguarda i fogli pubblicati da M. Pieper (indicati da L.T. Lefort sotto la sigla "Codex D") e dell'*excerptum* in copto boairico pubblicato da C.H.E. Burmester (indicato da L.T. Lefort sotto la sigla

[38] Sul *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari* si consultino gli annuali bollettini di informazione. Circa l'essenza dell'impresa, diretta dal prof. T. Orlandi dell'Università di Roma, Dipartimento di Studi Storico-Religiosi, riconosciuta internazionalmente, bisogna dire che oltre a prefiggersi come fine fondamentale la ricostituzione dei codici in copto-saidico, con archivio fotografico, banca-dati informatizzata, lavora anche ad una serie di progetti paralleli, come la *Clavis Coptica*, bibliografie, studi sulla letteratura copta etc. L'impresa è risultata indispensabile per la revisione dei codici (archivio fotografico), per la classificazione dei fogli, piuttosto imprecisa nell'edizione di L.T. Lefort (archivio di dati informatizzato): uno strumento di lavoro essenziale per chi studia testi copti.

"Codex E"), è opportuno notare che non sembra corretto indicarli come codici, in quanto dei primi sappiamo pochissimo, il secondo è una semplice citazione contenuta in alcuni lezionari della settimana santa.

Poiché ambedue questi testi hanno creato una certa confusione sia in campo filologico, sia in quello dell'analisi del contenuto, sarà bene analizzarli brevemente dopo la descrizione dei codici del Monastero Bianco.

MONB.AR

I fogli di MONB.AR sono conservati nei seguenti codici:

IB 11.074	1 - 2
BS fol 1612, ff. 1-4	5 - 12
P 129.14 f. 140	(19) - (20)
P 131.6 f. 69	21 - 22
P 131.6 f. 70	27 - 28
P Copte 176	? - ?
P 131.8 f. 149.	? - ?

(P Copte 176 è stato edito da R.G. Coquin, *OLP 13*, 1982, pp. 138-140)

Il codice è in pergamena ed ha le dimensioni 0.28 x 0.21m. Il foglio pubblicato da R.G. Coquin ha i margini più piccoli e queste sono le dimensioni: 0.255 x 0.18m.

La scrittura è su una colonna che varia dalle 25 alle 31 linee. Si tratta di una maiuscola alessandrina bimodulare, abbastanza elegante e regolare, attribuita da L.T. Lefort al IX secolo. La paginazione è della mano dello scriba. Sono presenti la diplè e la dieresi. La sopralinea è ridotta a un punto ed è posta all'inizio di parola sulla *e*, a volte anche sulla *o* e sulla *a*. L'unica punteggiatura presente è il punto mediano. Le lettere segna-paragrafo non sono molto ingrandite e non superano il doppio di quelle del testo. Solo la prima lettera festale inizia con una grande capitale monocroma.

Nella prima pagina è posta una bella decorazione seguita dal titolo; non si notano altri ornamenti nel resto del codice.

Il testo conservato dal codice MONB.AR è parzialmente parallelo a quello delle lettere del codice siriaco indicate come I, II, VI.

Ecco le relazioni tra i due codici:

lettera I:

IB 11.074 corrisponde a *C p. 12*, Syr L f. 10r l. 14 - 10v l. 9;

BS fol 1612 corrisponde a *C pp. 13-17*, Syr L f. 11r l. 13 - 13r l. 19.

lettera II:

P 129.14 f. 140 (lacunoso) corrisponde a *C p. 20*, Syr L f. 15r ll. 4-18;

P 131.6 f. 69 corrisponde a *C pp. 20-21*, Syr L f. 15r l. 18 - 15v l. 21;

P 131.6 f. 70 corrisponde a *C pp. 22-24*, Syr L. f. 16v l. 9 - 17v l. 22.

lettera VI:

P 176 corrisponde a *C pp. *4-*5*, Syr L f. 31v l. 25 - 32r l. 18;

P 131.8 f. 149 corrisponde a *C p. *5*, Syr L f. 32r l. 18 - 32v l. 14.

MONB.AS

I fogli di MONB.AS sono conservati nei seguenti codici:

IB 11.075	41 - 42
K 9180	(145) - (146)
P 131.6 f. 106	177 [167] - 178 [168]
P 151 ff. 2-5	181 [171] - 188 [178]
CP.B50.1	195 [185] - 196 [186]
CP.B50.2	205 [195] - 206 [196]
P 131.6 f. 89 + PL 10.005	223 [213] - 224 [214]
IB 14.05	225 [215] - 226 [216]
P 131.6 f. 75	231 [221] - 232 [222]
P 131.7 f. 28	243 [233] - 244 [234]
PL 10.079 + P 131.6 f. 77	? - ?
P 131.6 f. 111	253 [243] - 254 [244]
K 9179	(255) - (256)
P 131.6 f. 82	? - ?
K 9181	? - ?

Codice in pergamena con dimensioni 0,36 x 0,29m. La scrittura è su una colonna che varia dalle 26 alle 30 linee. Si tratta di una maiuscola alessandrina bimodulare del IX-X secolo, secondo L.T. Lefort. La paginazione è quella usuale, ma tra tratti. Viene usato il punto mediano e un notevole spazio bianco separa le frasi e spesso anche gli incisi. Le lettere segna-paragrafo sono piuttosto ingrandite. E' presente la sopralinea e la dieresi. Non è usata la diplè.

Non è segnata la paginazione in PL 10.079, in P 131.6 f. 82 e in K 9181. Invece si possono restituire la paginazione di K 9180 in quanto c'è il segno di inizio del X quaternione (pp. 145-146) e quella di K 9179 in quanto c'è il segno di fine del XVI quaternione (pp. 255-256).

Qualche perplessità suscita la paginazione di P 131.6 f. 106, primo foglio del dodicesimo quaternione, dove leggiamo 167-168, invece di 177-178. L.T. Lefort non corregge la paginazione supponendo, a quanto sembra, la non integrità di qualche quaternione precedente. Non solo, ma ricostruisce la paginazione del primo foglio del X quaternione come pp. 135-136, invece che 145-146, come sopra proposto, proprio a partire dalla paginazione 167-168 del XII quaternione.

In realtà è infinitamente più probabile che si tratti di un errore del copista: un errore di dieci unità appare piuttosto frequente, come vedremo anche nel codice MONB.AT.

Tale correzione, che può apparire banale, costituisce invece un argomento essenziale per giungere ad un'attribuzione corretta di questi fogli ad una lettera determinata.

MONB.AT

La recente pubblicazione di R.G. Coquin ha di molto arricchito il numero dei fogli di questo codice; eccone l'elenco:

BL Add. 31.290 ff. 320-323	5 - 12
P 129.14 f. 87	18 - 19
P 129.14 f. 88	29 - 30
P 129.14 f. 89	47 - 48
P 131.6 f. 19	? - ?
IB 16.17	? - ?
P 102 f. 20	? - ?
IB 16.18-19	? - ?
P 131.4 f. 127	129 - 130
P 131.4 f. 128	139 - 140
P 129.13 f. 23	145 - 146
CF 25 ff. 1-6	147 [157] - 158 [156]
K 9752	161 [149] - 162 [150]
CF 25 ff. 7-10	181 [179] - 188 [186]
P 131.6 f. 58	191 [189] - 192 [190]
P 129.14 f. 90	195 [193] - 196 [194]
BL OR 3581 A ff. 4-7	215 [213] - 222 [220]

Codice in pergamena con dimensioni 0,35 x 0,29m. secondo quanto testimoniano i fogli di CF 25 che conservano le dimensioni originali, mentre quelli pubblicati da L. T. Lefort hanno i margini rimpiccioliti e le dimensioni 0,33 x 0,26.

La scrittura è su due colonne che variano dalle 32 alle 37 linee. Si tratta della maiuscola alessandrina bimodulare di tipo disordinato; i paragrafi contenenti l'annuncio del tempo di Pasqua manifestano una scrittura più inclinata tendente al semi-corsivo. Presenti la sopralinea, la diplé leggermente deformata, la dieresi. Per quanto riguarda la punteggiatura, viene quasi sempre usato il punto in posizione mediana.

Lo scriba è molto fantasioso: oltre agli ornamenti cui si accennerà, bisogna notare che le lettere *a, r, y, j, c* della prima linea di ogni pagina si allungano in alto, spesso si incrociano, come succede nel margine alto di P 129.14 f. 88r, ornato da una serie di bracci intrecciati.

Invece *r* e *sh* sono spesso provviste di code ornate ora con riccioli ora con fiori.

Le lettere segna-paragrafo sono molto ingrandite ed elaborate artisticamente, soprattutto quelle poste all'inizio del paragrafo che contiene l'annuncio del tempo pasquale; quest'ultimo è pure preceduto da un elegante fascio di foglie stilizzate.

Ecco altri ornamenti che meritano una menzione:

in P 129.13 f. 23r, tra il segno del quaderno e la paginazione è disegnata una croce; nel margine inferiore c'è un vaso ornato con due uccelli ai lati; nel verso si trova una croce più elaborata;

in K 9752, nel margine inferiore sono disegnati a destra un uccello che tiene qualcosa nel becco, a sinistra un leone;

in P 129.14, nel margine sinistro una testa si appoggia su di una elaborata lettera segna-paragrafo, alla quale si appende un'altra ornamentazione stilizzata;

in BL OR 3581.A. f. 5v è da rilevare l'allungamento floreale della lettera segna-paragrafo.

La paginazione a volte è della mano dello scriba, a volte di quella di un correttore. Essa presenta numerosissimi errori. In P 129.14 diventa anormalmente pari/impari, ma in seguito l'errore viene corretto dallo scriba stesso.

Problemi ben più gravi, attentamente esaminati da L.T. Lefort, vengono posti da K 9752 che, pur riportando il segno di inizio dell' XI quaternione, numera le due pagine come 149-150 invece che 161-162.

Abbiamo oggi la possibilità di spiegare l'errore poiché il X quaternione è quasi interamente ricostituito grazie alla scoperta dei fogli CF 25.

Il X quaternione inizia correttamente con le pagine 145-146. In seguito si verificano degli errori:

paginazione dello scriba	paginazine reale
157-146 (corretto in 148)	147-148
157 (corretto in 147) - 158	149-150

Poco dopo la situazione è questa:

167 (corretto in 185) - 166	157-158

Probabilmente l'ultimo foglio del quaternione era numerato 167-168 mentre in realtà si tratta delle pp. 159-160.

Il primo dell'XI quaternione, come si è accennato, è numerato come 149-150 invece che 161-162; manca il resto del quaternione.

Nel XII quaternione l'errore si è ormai stabilizzato: le pagine 181-192, reali, sono numerate come 179-190 dalla scriba, con un arretramento di due unità; dal correttore sono invece indicate come 191-202, con l'aggiunta di dieci unità.

Naturalmente è verisimile l'ipotesi che l'errore si ripeta per tutto il resto del codice, e che dunque si debbano aggiungere due unità alla paginazione indicata dallo scriba, per ottenere la paginazione reale.

E' questo un fatto che non è stato preso in considerazione dagli editori ma che ha invece una certa importanza per definire le relazione tra MONB.AS e MONB.AT, in particolare la definizione della posizione in cui collocare all'interno del codice MONB.AT, quando è lacunoso, il testo di alcuni fogli conservati da MONB.AS, al fine di risolvere questioni di attribuzione.

Quali lettere festali sono conservate dai codici MONB.AT e MONB.AS?

Il problema nasce dal fatto che non possediamo, se non in pochi casi, gli *incipit* delle lettere a motivo delle lacune della tradizione manoscritta copta; spesso anche la parte finale delle lettere, con l'indicazione preziosa della data pasquale, è caduta.

In generale possiamo affermare che contengano le lettere non presenti nel manoscritto siriaco, dunque le lettere posteriori a quella indicata come XX in quest'ultimo.

Ma, dato lo stato lacunoso dei codici, non possiamo immediatamente attribuire i loro fogli a lettere determinate se non prima prendendo in esame la tradizione indiretta che dà molte indicazioni circa la collocazione dei fogli, l'identità della lettera a cui possiamo attribuirli, perchè molti sono i parallelismi tra le citazioni e il testo copto conservato.

Berlin Ägypt. Mus. P. 11948 ff. 1-2

Questi due fogli, editi da M. Pieper nel 1938,[39] ed andati perduti durante la seconda guerra mondiale, sono stati attribuiti dall'editore e in seguito da L.T. Lefort alla XXXVI lettera festale. La discussione sull'esattezza di quest'ipotesi sarà ripresa successivamente; per ora sembra importante segnalare che i due fogli provengono da un ambiente molto diverso da quello del Monastero Bianco. In particolarte essi sembrano appartenere a un codice del IV-V secolo e probabilmente provengono da *Ashmunein-Hermopolis*.

2. La tradizione indiretta

La tradizione indiretta riveste un ruolo fondamentale nello studio delle lettere festali, meno per il contenuto di ciascuna citazione che per l'analisi filologica e storica: 1) essa permette di valutare in modo adeguato il valore assoluto e relativo delle versioni siriaca e copta delle lettere; 2) tramite i dati ricavabili dai lemmi introduttivi di ciascuna

[39] M. Pieper, *Zwei Blätter aus dem Osterbrief des Athanasius vom Jahre 364 (Pap. Berol. 11948)*, in *ZNW 37* (1938) [Mélanges Carl Schmidt], pp. 73-76.

citazione, si può impostare una ricerca che può condurre a nuovi risultati nel campo della cronologia delle lettere e della storia delle loro raccolte.

2.1 *Le citazioni in greco*

17 citazioni sono conservate nel X libro della *Topographia Christiana* di Cosma Indicopleuste. Si tratta di un'opera di carattere cosmologico pubblicata da un anonimo di tendenza nestoriana alla vigilia del Concilio dei Tre Capitoli del 553.

Lo scrittore propone un sistema cosmico basato sui dati della Bibbia, in polemica con le teorie degli "Elleni": il cosmo è diviso in due parti, quella inferiore, che è il mondo presente, e quella superiore, che è il mondo futuro, in cui è entrato Cristo resuscitato e dove entreranno poi tutti i giusti. Il X libro riporta le testimonianze dei padri che avvalorano questa visione: delle lettere festali vengono citati svariati passi in cui si menzionano il cielo, il mondo a venire, la Pasqua eterna. Sono citazioni di grande interesse dal punto di vista soteriologico ed esegetico e la scelta di Cosma appare dettata da fine intuito teologico ed estetico.

Viene qui proposto l'elenco delle citazioni, numerate secondo l'ordine in cui sono riportate nel trattato, con l'indicazione della pagina in cui compaiono nell'edizione critica di Wolska-Conus.[40]

Grc K 1, p. 240, è parallelo al testo della lettera indicata come II sia nella raccolta siriaca che in quella copta: *C p. 21*, Syr L f. 15v ll. 2-7; *CSCO 150 p. 8 ll. 15-20* (P 131.6 f. 69v ll. 1-6 = MONB.AR p. 22)
Lemma: di Atanasio dalla II festale.

Grc K 2, pp. 241,243, parallelo al testo della lettera indicata come V nella raccolta siriaca: *C p. 37*, Syr L f. 25v l. 27 - 26r l. 2.
Lemma: dello stesso dalla V festale.

Grc K 3, p. 243, parallelo alla lettera indicata come VI nella raccolta siriaca: *C p. *6*, Syr L f. 33r ll. 2-4.
Lemma: dello stesso dalla VI festale.

Grc K 4, p. 243, non ha paralleli.
Lemma: dello stesso dalla XXII festale.

[40] Cosmas Indicopleustès, *Topographie Chrétienne*, ed.W. Wolska-Conus, [*SC 197*], Paris 1973, tomo III, pp. 241-253.

Grc K 5, p. 243, è parallelo al testo della lettera indicata come XXIV nella raccolta copta: *CSCO 150 p. 40, ll. 6-10* (BL. ADD. 31.290 f. 322v (perduto) = MONB.AT p. 9).
Lemma: dello stesso dalla XXIV festale.

Grc K 6, pp. 243,245, è parallelo a *CSCO 150 p. 50 l. 7 - p. 51 l. 6* (IB 16.17r col. a l. 20 - col. b l. 28 = MONB.AT p. ?) senza indicazione della lettera.
Lemma: dello stesso dalla XXVIII festale.

Grc K 7, p. 245, non ha paralleli perché il codice MONB.AT è lacunoso; il testo della citazione va posto dopo il testo di IB 16.17 (*CSCO 150, pp. 50-51*), poiché, come dice il lemma, esso appartiene alla stessa lettera cui appartiene *Grc K 6*.
Lemma: dello stesso dalla stessa.

Grc K 8, p. 245, parallelo al testo riportato in *CSCO 150 p. 55 l. 29 - p. 56 l. 3* (IB 16.19v col. b ll. 20-34 = MONB.AT p. ?).
Lemma: dello stesso dalla XXIX festale.

Grc K 9, p. 247, è parallelo al testo della lettera indicata come XLI (per errore XLII) nella raccolta copta: *OLP 15, 1984, pp. 150-151* (CF 25 f. 10r col. a l. 25 - 10v col. a l. 3 = MONB.AT p. 187). Il lemma della citazione dà indicazione errata del numero della lettera, XL invece che XLI.
Lemma: dello stesso dalla XL festale.

Grc K 10, p. 247, parallelo al testo della lettera indicata come XLII (per errore XLIII) dalla raccolta copta: *CSCO 150 p. 27 ll. 9-14* (P131.6 f. 75r ll. 10-16 = MONB.AS p. 231 [221]).
Lemma: dello stesso dalla XLII festale.

Grc K 11, p. 247, è tratto poco dopo dalla stessa lettera ed è parallelo a *CSCO 150 p. 27 ll. 23-25* (P131.6 f. 75v ll. 15-16 = MONB.AS p. 232 [222]).
Lemma: e dopo altre parole.

Grc K 12, p. 249, parallelo a *CSCO 150 p. 31 l. 31 - p. 32 l. 6* (P 131.6 f. 111v ll. 3-9 = MONB.AS p. 253 [243]).
Lemma: dello stesso dalla XLIII festale.

Grc K 13, p. 249, parzialmente parallelo a *CSCO 150 p. 32 ll. 16-24*, (K9179r ll. 1-12 = MONB.AS p. 255 [245]). Si tratta sempre, a stare al lemma, della XLIII lettera.
Lemma: e di nuovo.

Grc K 14, pp. 249,251, parallelo a *CSCO 150 p. 33 ll. 10-22* (K9179v ll. 1-18 = MONB.AS p. 256 [246]). Si tratta della XLIII lettera.
Lemma: e di nuovo.

Grc K 15, p. 251, parallelo a *CSCO 150 p. 36 ll. 9-23* (K9181v ll. 11-28 = MONB.AS p. ?), anch'esso appartiene, secondo quanto dichiara il lemma, alla XLIII lettera.
Lemma: e di nuovo.

Grc K 16, p. 251, non ha paralleli.
Lemma: dello stesso dalla XLV festale.

Grc K 17, p. 253, non ha parallelo.
Lemma: dello stesso dalla stessa.

Grc Mai, PG 26,1416, fu scoperta da Angelo Mai prima della pubblicazione del testo siriaco. La citazione fa parte di un florilegio di carattere gnomico edito nella *Nova Patrum Bibliotheca t.II p. 493*, sotto l'indicazione in margine "ex Leontio et Johanne vat. p. 104". Il foglio che contiene la citazione è il f. 249. Essa è parallela al testo della lettera indicata come XIII dalla raccolta siriaca: *C p. *29*, Syr I. f. 56v ll. 17-19.
Lemma: del santo Atanasio dalla XIII lettera.

Sulla fedeltà delle citazioni di Cosma all'originale greco vi possono essere pochi dubbi. Il confarsi dei loro contenuti alla specifica ed originale tematica dell'opera tradisce l'uso di una raccolta e non di un florilegio. Il confronto con il testo siriaco e quello copto fa propendere per la superiorità delle lezioni offerte da Cosma. Il testo siriaco appare molto più vicino a quello della *Topographia*. Il testo copto invece si allontana dal tenore delle citazioni di Cosma, mediante abbreviazioni, ellissi, aggiunte.

E' da segnalare infine un passo del trattato pseudo-atanasiano *De Passione et cruce Domini*, tratto dalla X lettera festale, *C p. 49*, Syr I. f. 43v ll. 17-26, che dunque costituisce un *terminus post quem* (338) per la composizione dello scritto. Il *De passione* è citato nel *Sermo maior de fide*, di cui però non si conosce esattamente la data né l'autore. Con una certa probabilità è collocabile in ambito alessandrino nella seconda metà del IV secolo.[41]

[41] *PG 28,185-249*: il passo è a col. 205A-B. L'opera appare composita, con uso di varie fonti. E' citata nel *Sermo maior de fide* la cui datazione non è tuttavia certa. Alcuni paralleli sono stati rilevati tra alcuni passi del *De Passione* ed un'omelia edita da B.S. Pseutogas e da lui attribuita a Severiano di Gabala.

2.2 *Le citazioni in armeno*

Le citazioni in armeno sono state studiate in maniera approfondita da G. Garitte nel 1961.[42] Esse sono conservate in un'opera di Timoteo Eluro, *Confutazione del Concilio di Calcedonia*, scritta tra il 451 ed il 477, dato che Timoteo morì prima di questa data. Dell'opera è rimasto un solo manoscritto onciale del X secolo, 1988 di Edjmiacin. Esso fu scoperto nel 1897 ed edito nel 1908 da K. Ter-Mekerttschian e E. Ter-Minassiantz.[43]

La versione dal greco in armeno è antica: fu redatta in occasione del Concilio di Dvin del 555, secondo la testimonianza della *Narratio de rebus Armeniae, 71*.[44] Prima della pubblicazione della *Narratio*, nell'opera si era ravvisato un esempio della scuola ellenofila e del suo metodo di traduzione. Anche questo fatto è indicativo dei caratteri della traduzione armena, che appare estremamente aderente al perduto testo greco.

Quattro citazioni fra le nove di Timoteo si ritrovano tali e quali nel *Sigillum Fidei*, florilegio dell'epoca del *katholikos* Komitas (610-628), con qualche variante di minima rilevanza, dovuta probabilmente alla sua dipendenza da un ramo della tradizione della *Confutazione* di Timoteo diverso da quello testimoniato dall'unico manoscritto a noi giunto.[45]

Ecco dunque l'elenco delle citazioni con l'indicazione della pagina e della linea dell'unica edizione della *Confutazione* e del *SF*.

Arm T 1, p. 12 ll. 9-26, è parzialmente parallelo a *CSCO 150 p. 49* (P 131.6 f. 19v col. a l. 27 col. b l. 20 = MONB.AT p. ?).
Lemma: dello stesso dalla festale.

L'attribuzione non sembra tuttavia fondata su basi certe: cfr. S.J. Voicu, *Nuove restituzioni a Severiano di Gabala*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici 20-21* (1983-1984), pp. 3-25, in particolare pp. 22-23. Sul *De Passione* è fondamentale V. Hugger, *Analekten*, in *ZKT 43* (1919), pp. 728-741, in particolare pp. 732-741.

[42] G. Garitte, *Les citations arméniennes des Lettres Festales de S. Athanase*, in *Handes Amsorya 10/12* (1961), pp. 425-440.

[43] Edito dapprima con introduzione armena, fu ristampato con introduzione abbreviata in tedesco: K. Ter-Mekerttschian, E. Ter-Minassiantz, *Timotheus Ælurus' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalcedon festgesetzten Lehre*, Leipzig 1908.

[44] *La Narratio de Rebus Armeniae* ed G. Garitte [*CSCO 132*], Louvain 1952, pp. 163-164.

[45] Sul *Sigillum Fidei* cfr. il contributo di Garitte segnalato alla nota 42.

Arm T 2, p. 12 l. 27 - p. 13 l. 3, non ha paralleli ed è citato immediatamente dopo *Arm T 1* in quanto tratto dalla medesima lettera.
Lemma: e dopo altre parole.

Arm T 3, p. 118 ll. 32-33, è parallelo al testo della lettera festale indicata come X nella raccolta siriaca: *C p. 50*, Syr L f. 43v l. 30 - 44r l. 8.
Lemma: dello stesso dalla festale, LIV di Diocleziano.

Arm T 4, p. 134 ll. 4-9 è parallelo al testo di una delle citazioni di Severo di Antiochia, *Syr S 1*, che Severo dichiara essere tratta dalla XXVII lettera. Lemma: dello stesso dalla festale XIII.

Arm T 5, p. 134 ll. 10-16, è parallelo al testo della lettera indicata come XI nella raccolta siriaca: *C p. *24*, Syr L f. 53r l. 24 - 53v l. 3.
Lemma: dello stesso dalla festale XI, LV da Diocleziano.

Arm T 6, p. 140 ll. 11-17, è parallelo al testo della lettera indicata come XXIV nella raccolta copta: *CSCO 150 p. 37 ll. 7-12* (BL. add 31.290 f. 320r (perduto) = MONB.AT p. 5). La citazione è ripresa dal *SF* p. 345, ll. 20-27.
Lemma: del beato arcivescovo di Alessandria nella festale seconda, XLVI di Diocleziano. (Del beato Atanasio vescovo di Alessandro?, ciò che è tratto dalla festale dal terzo capo, di Diocleziano, *SF*).

Arm T 7, p. 140 ll. 18-23, è parallelo al testo della lettera indicata come XIV nella raccolta siriaca: *C p. *35*, Syr L f. 60v ll. 12-17. La citazione è ripresa dal *SF* p. 346 ll. 1-6.
Lemma: dello stesso dalla terza festale, XLVII di Diocleziano (dello stesso dalla terza festale, *SF*).

Arm T 8, p. 140 l. 24 - p. 141 l. 3, è parallelo al testo della lettera indicata come X nella raccolta siriaca: *C p. 47*, Syr L f. 42r ll. 13-22. La citazione è ripresa dal *SF*, p. 346 ll. 7-17.
Lemma: XLIX. Dello stesso dalla quinta festale da Diocleziano (dello stesso III Diocleziano, *SF*).

Arm T 9, p. 141 ll. 4-8, è parallelo al testo della lettera indicata come XI nella raccolta siriaca: *C p. *17*, Syr L f. 49r ll. 5-8. La citazione è ripresa dal *SF*, p. 346 ll. 18-22.
Lemma: dello stesso dalla XI festale, LV di Diocleziano. (dello stesso dalla XI festale, *SF*).

Al termine dell'elenco delle citazioni armene si impongono alcune considerazioni di carattere generale. Come abbiamo già notato in rela-

zione alle citazioni greche, il testo copto, messo a confronto con le citazioni armene, risulta piuttosto libero e meno rigoroso rispetto a quello siriaco. Per contro, le citazioni armene ed i paralleli della traduzione siriaca mostrano un accordo quasi assoluto.

Il *Sigillum Fidei*, quando Timoteo si discosta dal siriaco, ci dà alcune lezioni in accordo al siriaco:

1) *Arm T 7*, *Confutazione*: "per liberare il corpo"; *SF* "per ammonire il corpo"; *Syr L*: "per istruire la carne".

2) *Arm T 8*, *Confutazione*: "furono condannati a causa degli angeli"; *SF*: "peccarono contro gli angeli"; *Syr L*: "agirono oltraggiosamente contro gli angeli".

3) *Arm T 8*, *Confutazione*: "uccidere e il Signore e Iddio"; *SF*: "uccidere il Signore e Iddio"; *Syr L*: "uccidere il Signore e Iddio".

4) *Arm T 9*, *Confutazione*: "vana"; *SF*: "era vana"; *Syr L*: "era vana".

Queste lievi differenze tra Timoteo ed il *SF* sono dovute al fatto che probabilmente il *SF* fa riferimento ad una tradizione manoscritta diversa rispetto a quella testimoniata dal manoscritto contenente l'opera di Timoteo. E' tenendo presente questa considerazione che si può proficuamente affrontare l'analisi dei lemmi, che sarà condotta nel capitolo sulla cronologia delle lettere festali.

Le altre differenze tra Timoteo e il *corpus* siriaco sono di scarso rilievo:

1) *Arm T 3*: "fu generato dalla Vergine"; *Syr L*: "uscì dalla Vergine". E' piuttosto difficile scegliere tra le due lezioni.

2) *Arm T 3*: "negarono la sua divinità secondo natura"; *Syr L*: "negarono la sua divinità naturale". La stessa differenza si riscontra nella medesima citazione: *Arm T 3* "eternità secondo natura"; *Syr L*: "eternità naturale". In seguito ad un esame più esteso del metodo di traduzione del traduttore siriaco, sono pervenuto alla conclusione che il testo siriaco riproduce tutte le categorie grammaticali del testo greco, e che rende mediante aggettivi gli aggettivi del testo greco. E' quindi probabile che il testo originario presentasse *physikos* piuttosto che *kata physin*.

3) *Arm T 8*: "ignorando che è la Vita Cristo ucciso da loro"; *Syr L*: "ignorando che Cristo ucciso da loro è vivo". Anche qui sembra più opportuno seguire il testo siriaco, in quanto la contrapposizione con il membro successivo della frase, "mentre sono morti quei Giudei che ingannarono Cristo", fa perno sulla contrapposizione tra i due aggettivi "vivo"/"morto".

Tuttavia più che le differenze colpiscono le somiglianze tra le citazioni armene e il testo siriaco, sia nell'*ordo verborum* sia nell'uso del metodo del calco nella traduzione di composti greci.

Uno fra i tanti esempi di questo metodo è offerto da *Arm T 9*: "(i Giudei) pensavano cose irrazionali circa il *logos* del Padre". Ambedue le

versioni rendono i due vocaboli "irrazionale" e "logos" nello stesso modo: *Arm T 9*: "an-ban", *Syr L*: "lâ mlilê"; *Arm T 9*: "ban", *Syr L* "meltâ"; si può dunque risalire facilmente al greco *aloga* e *logos*. Nello stesso modo si possono ricostruire con certezza molti altri vocaboli sulla scorta dei due testi: per esempio un verbo molto caro ad Atanasio, *enanthropeîn*, è sotteso ai due calchi presentati da *Arm T 3* e dal parallelo siriaco.

2.3 *Le citazioni in siriaco*

Tre delle citazioni in siriaco sono contenute nel III libro dell'opera *Contra impium grammaticum* di Severo di Antiochia.[46] Conosciamo da Severo stesso, e possiamo constatare direttamente, la precisione e lo scrupolo che caratterizzò la sua ricerca di una documentazione teologica: in molti casi, nel citare le opere di Atanasio, scelse di rifarsi direttamente alla fonte piuttosto che ai florilegi tanto diffusi al suo tempo. Questa considerazione va allargata anche alle lettere festali citate in quest'opera, mentre meno precisa appare la citazione di EF 41 presente nell' epistola *ad Archaelaum*.[47]

L'altra citazione siriaca appartiene all'Epistola a Giovanni lo Stilita di Giacomo di Edessa, scrittore fra i più dotti della letteratura siriaca.[48] Questa lettera è composta da un insieme di risposte a questioni di vario genere poste dal monaco che ne è il destinatario. Uno fra i problemi che Giacomo affronta nella lettera è la veridicità dell'affermazione che prima di Mosè non sia esistita la scrittura. Giacomo, prima di criticarla, fa risalire questa opinione ad Atanasio e dice che essa è espressa in una delle lettere festali, quella che respinge l'uso degli apocrifi: si tratta di EF 39, la lettera che espone il canone delle Scritture, dalla quale trae una citazione. E' interessante notare che essa non è tratta dalla sezione "canonica" della lettera, che probabilmente circolava separata dal resto della lettera: evidentemente Giacomo conosceva la XXXIX lettera nella sua interezza.

Syr S 1, p. 293-294, è parallelo ad *Arm T 4*, già presentato e forse collocabile poco dopo il testo presente in P 131.6 f. 19v.

---

[46] Severo di Antiochia, *Contra impium grammaticum*, ed J. Lebon [*CSCO 101*], Louvain 1933.

[47] *A collection of letters of Severus of Antioch*, ed. E.W. Brooks [*PO 14*], Paris 1920; l'epistola *Ad Archelaum* contiene la citazione alle pp. 173-174.

[48] W. Wright, *Two Epistles of Mar Jakob Bishop of Edessa*, in *Journal of Sacred Literature and Biblical Record 10* [New Series] (1867), pp. 430-460.

Lemma: Di Atanasio vescovo di Alessandria e confessore dalla lettera festale ventisettesima, il cui inizio è: "Di nuovo il tempo del giorno della Pasqua vivente (oppure: salvifica)".

Syr S 2, p. 294, è parallelo a *CSCO 150 p. 54 l. 20 - p. 55 l. 14* (IB 16.19r = MONB.AT p. ?).
Lemma: "ancora dalla lettera ventinovesima il cui inizio è: Erano sufficienti circa questo tempo presente le cose che erano state da noi dette precedentemente".

Syr S 3, pp. 294-295, non ha paralleli.
Lemma : "e di nuovo dalla lettera quarantaquattresima il cui inizio è: Tutte le cose che il nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo fece per noi e a causa nostra".

Syr S 4 si trova nell'epistola "ad Archelaum", *PO 14* pp. 173-174, ed è collocabile nelle lacune presenti nel foglio P 131.6 f. 89 + PL 10.005, nel recto o nel verso (*CSCO 150 pp. 23-25*). La data di Pasqua indicata nel lemma è errata: nel 369 la Pasqua cade il 17 pharmouthi. "e Atanasio patriarca di Alessandria, nella quarantunesima omelia pronunciata nella festa del tre del mese di pharmouthi, disse queste parole: E le tombe di tutti questi esistono fino ad oggi, e noi le abbiamo viste, come quella di Pietro e quella di Paolo nella grande Roma, e quella di Giovanni ad Efeso".

Syr J è parallelo al testo della lettera numerabile come XXXIX nella raccolta copta: *CSCO 150 p. 20 ll. 12-13* (P 151 f. 5r ll. 22-25 = MONB.AS p. 187 [177]):
"dicendo in una delle lettere festali: Da dove viene loro il libro di Enoch, quando non c'erano nè scrittura nè scritti prima del diluvio?"
Ecco il testo copto: "Chi ha fatto credere ai semplici che quei libri sono di Enoch, non esistendo la scrittura prima di Mosè?"
Colpisce la lezione "diluvio" laddove il testo copto presenta "Mosè": si tratta sicuramente di un errore di trasmissione della lettera di Giacomo, perché tutta la polemica di Giacomo è basata per sua esplicita ammissione sulla critica all'errata opinione che negava l'esistenza della scrittura prima di Mosè.
Bisogna infine aggiungere una citazione presente nella traduzione siriaca della *Confutazione* di Timoteo Eluro, che in effetti dipende da una redazione abrreviata dell'opera: la chiamiamo *Syr T*, parallela a *Arm T 2*, contenuta in *BL add. 12156 f. 6r*.

2.4 *Le citazioni in copto*

In seguito alla recente pubblicazione dello scritto *Contra Origenistas* di Shenute, ho potuto identificare una citazione di EF 39, tratta dalla parte non canonica della lettera.[49] La citazione (sigla: *Copt Sh*) è parallela a *CSCO 150 p. 21 ll. 12-14* (CP.B50.1r ll. 11-14 = MONB.AS p. 195 [185]). Ecco il testo di Shenute:

> Infatti disse nelle sue opere il grande maestro della fede apa Atanasio: "Io ho scritto ciò a causa delle eresie, e soprattutto dei disgraziati meliziani che si vantano di quelli che vengono chiamati apocrifi".

Ecco il testo in MONB.AS:

> Ma poiché ho udito che gli eretici, soprattutto i disgraziati Meliziani, si vantano dei libri chiamati apocrifi ...

Shenute sembra far riferimento al perduto testo greco, in quanto, a parte qualche lieve differenza legata al modo di citare, conserva una parola greca che è resa in copto nel testo di MONB.AS: *talaiporos*, in copto *ebiên*.
L'interesse della citazione mi pare legato anche al fatto che non è tratta dalla sezione che enuncia il canone delle Scritture, ciò che fa pensare che Shenute conoscesse la XXXIX lettera nella sua integrità.
Diverso è il caso della citazione, o meglio della parafrasi contenuta in *V Pach Bo 189*, edita da L.T. Lefort.[50] Essa è infatti tratta dalla sezione canonica di EF 39, e questo fatto, come vedremo, è utile per interpretare la notizia del medesimo testo circa la traduzione in copto della lettera. La citazione è parallela alla frase finale del frammento conservato in greco (*Grc Can*).

> Si sono fabbricati i libri detti apocrifi, cui attribuiscono antichità e nomi di santi.

Il testo greco suona diversamente:

> coloro che li scrivono quando a loro piace, concedendo e attribuendo loro una cronologia, affinché, presentandoli come antichi, abbiano un pretesto per ingannare i più semplici.

Sotto la sigla "Codex E" L.T. Lefort riprende e in parte rivede criticamente un *excerptum* in copto boairico conservato in alcuni lezionari

[49] Shenute, *Contra Origenistas*, ed. T. Orlandi [*CMCL*], Roma 1985.
[50] *S. Pacomii Vita bohairice scripta*, ed. L.T. Lefort [*CSCO 89*] Louvain 1925.

della settimana santa, pubblicato nel 1932 da C.H.E. Burmester, con l'indicazione delle varianti.[51] L.T. Lefort lo attribuiva a EF 27, ma in seguito alla pubblicazine dei fogli di CF 25, appartenenti al codice MONB.AT, sappiamo che è da attribuire a EF 41, come ha dimostrato R.G. Coquin. L'*excerptum* è parallelo a CF 25 f. 8r col. b l. 15 - f. 9r col. a l. 14. Lemma: Catechesi del nostro padre abba Atanasio.

Non è opportuno confrontare i due testi in quanto quello di MONB.AT, a parte qualche errore o breve lacuna, è decisamente superiore a quello del tardo lezionario copto.

L'*excerptum*, infatti, più che una traduzione è una parafrasi del testo copto, probabilmente redatta a fini liturgici. Questo spiega le differenze tra le due versioni. Più che ad omissioni o dittografie, come ritiene R.G. Coquin, si deve pensare a interventi intenzionali sul testo copto della lettera, che evidentemente presentava qualche difficoltà di comprensione nell'epoca in cui fu redatto l'*excerptum*.

Interessante a questo proposito è il passo contenuto in *CSCO 150 p. 71 ll. 18-22*, dove il testo boairico sembra ripetersi. In realtà il redattore presenta prima la versione più aderente al testo in copto saidico, in un secondo momento elimina tutte le parole greche sostituendole con gli equivalenti copti: così *praxis, kata, skeyos*, sono resi rispettivamente con *hbêoui, nte-, kôt*.

Anche il passo in *CSCO 150 p. 72 ll. 6-7* non è da considerare omissione, quanto piuttosto un breve riassunto di una parte del testo di MONB.AT, la cui argomentazione scritturistica è stata ritenuta superflua dal redattore dell'*excerptum*.

2.5 *La tradizione della XXXIX lettera festale*

La citazione greca della XXXIX lettera, presente in più codici, contiene soltanto una parte della lettera, quella che tratta del canone delle Scritture e che respinge l'uso degli apocrifi.

Essa è stata più volte edita: due volte da T. Zahn, quindi da E. Preuschen, che riporta dopo l'edizione del testo greco anche la traduzione dei frammenti copti allora pubblicati, successivamente da P.P. Joannou, che sembra aver tenuto conto nell'edizione del testo greco anche delle varianti offerte dalle versioni siriaca e copta, e infine da S. Sakkos, edizione accompagnata da un dettagliato elenco dei codici.[52]

[51] C.H.E. Burmester, *The homelies or exortations of the holy week*, in *LM 45* (1932), p. 47 n.23.

[52] T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2, Erlangen 1892, pp.

Lemma: del santo (Atanasio) dalla XXXIX lettera festale.

Questa sezione della lettera è stata per tempo tradotta in siriaco: il testo si trova nel manoscritto BL Add. 12.168 f. 39v, edito da W. Cureton in appendice alla raccolta siriaca. Il tipo di traduzione appare completamente diverso da quello riscontrabile nella raccolta siriaca: ha un aspetto meno ellenizzante ed è certamente anteriore. Ciò fa pensare che questa sezione della lettera, che manifesta anche uno stacco formale abbastanza netto rispetto al resto, abbia goduto presto di vita autonoma, usata come vero e proprio canone delle scritture, e, circolando in Oriente, sia stata tradotta in siriaco e in copto prescindendo dal suo legame con EF 39 nella sua interezza.

Lemma: Su quanti e quali sono i libri che la chiesa riceve, del santo Atanasio vescovo di Alessandria dalla lettera trentanovesima sulla festa di Pasqua nella quale si definisce canonicamente quali sono i libri divini che la chiesa riceve.

Che sia stata tradotta anche in copto, in un epoca anteriore a quella della traduzione dell'intero corpus, si può arguire da una notizia riportata *V Pach Bo 189*:

> (Teodoro) raccomandava loro di tradurre la lettera dell'arcivescovo Atanasio; allora la scrissero in lingua egiziana; egli la mise poi nel monastero, perchè servisse da regola.

Ritengo che tale notizia non vada concepita come testimonianza circa la traduzione copta che oggi possediamo, come sembra ritenere L.T. Lefort;[53] e nemmeno vada riferita alla traduzione dell'intera lettera XXXIX.

Bo 189 è impostato sull'esaltazione da parte di Teodoro del canone, ed anche il passo parafrasato della lettera è tratto proprio dalla sezione canonica: da ciò si può dedurre che la notizia fa riferimento soltanto alla traduzione di tale sezione.

Questa traduzione è per noi perduta, ma ci soccorre il parallelo della raccolta copta redatta in un'epoca posteriore: per questa sezione disponiamo di ambedue i codici, MONB.AS e MONB.AT. In dettaglio, il frammento greco e quello siriaco corrispondono a MONB.AT pp. 151-156 (CF 25 ff. 3r-4v) e MONB.AS pp. 173-177 (P 151 ff. 3r - 4v).

203-212; in seguito in *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, II ed. Leipzig 1904. E. Preuschen, *Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons*, II *Zur Kanongeschichte*, II ed. Tubingen 1910, pp. 42-45. P.P. Joannou, *Discipline générale antique (IV-IX s.)*, Grottaferrata 1962-1963, t.II, pp. 71-76. St. Sakkos, *EF 39*.

[53] *CSCO 150*, p. XVII.

Le varianti più significative tra le tre versioni, cioè quelle non dovute a corruzioni possono essere considerate queste:

Grc can: "lontano dalla semplicità e dalla purezza"; *Copt*: "lontano dalla semplicità e dalla purezza nei riguardi di Cristo".
E' evidente che il copto banalizza, citando per intero l'espressione che ricorre in 2 ep. Cor. 11,3.

Grc can: "i libri chiamati apocrifi"; *Copt*: "i libri chiamati apocrifi"; *Syr can*: "i libri chiamati segreti, dai Greci detti "apokryphoi"".
Il traduttore siriaco deve intervenire per tradurre il termine "apokryphos".

Grc can: "ispirate da Dio"; *Copt*: "ispirate da Dio"; *Syr can*: "dettate dallo Spirito".

Grc can: "persuasi"; *Copt* "persuasi"; *Syr can*: "persuasi dai padri".

Grc can: "veri fratelli"; *Copt*: "saggi fratelli"; *Syr can*: "veri fratelli".
Qui si tratta di cattiva comprensione da parte del traduttore copto che ha male interpretato *gnesios*, ravvisandovi la radice di *gignosko*.

Grc can: "accreditati come divini"; *Copt*: "accreditati come provenienti da Dio"; *Syr can*: "accreditati presso la santa Chiesa".

Grc can: "si tramanda che siano le lettere degli Ebrei"; *Copt*: "si tramanda che essi (i libri) siano come presso gli Ebrei"; *Syr can*: "si tramanda che siano le lettere presso gli Ebrei".
Anche qui si tratta di una incomprensione del traduttore copto.

Grc can: "i Proverbi"; *Copt*: "i Proverbi"; *Syr can*: "il libro dei Proverbi di Salomone".

Grc can: "i quattro Vangeli"; *Copt*: "i quattro Vangeli"; *Syr can*: "i quattri evangelisti".

Grc can: "possa saziarsi delle parole che sono in essi"; *Copt*: "possa trarre vantaggio dalle parole che sono in essi"; *Syr can*: "si possano saziare delle parole di vita che sono in essi".

Grc can: "non conoscendo le Scritture né la loro potenza"; *Copt*: "non conoscete le Scritture né la loro potenza"; *Syr can*: "non conoscete le Scritture".
Anche qui il traduttore copto sembra normalizzare l'allusione a *ev Matth 22,29*, adattandola al testo evangelico.

Grc can: "quella che viene chiamata la Dottrina degli Apostoli"; *Copt*: "la Dottrina degli Apostoli, non dico quella che si dice che biasimi il Deuteronomio"; *Syr can*: "quella che viene chiamata la Dottrina degli Apostoli".
Il testo copto presenta un'aggiunta chiarificatrice interessante, e certamente non attribuibile allo scriba o al traduttore: questo intervento in un testo tanto letto e conosciuto, può far pensare all'ambiente del Monastero Bianco, luogo di cultura e centro religioso in cui poteva essere avvertito il bisogno di rendere più chiaro il testo atanasiano.

3. Rapporto tra MONB.AT e MONB.AS e l'attribuzione dei fogli copti

Il problema di più difficile soluzione concernente la tradizione manoscritta copta è l'attribuzione del testo dei singoli fogli ad una lettera di cui bisogna individuare il numero d'ordine. Non si tratta per ora di individuare il numero d'ordine reale, vale a dire quello cronologico, ma soltanto il numero d'ordine quale viene proposto dalla raccolta copta, che in una successiva indagine risulterà non sempre coerente con quello effettivo: per questo, quando si proporrà l'attribuzione di fogli ad una determinata lettera, la numerazione di quest'ultima non dovrà affatto essere ritenuta come corrispondente a quella reale, ma piuttosto a quella proposta dal redattore della raccolta.
In linea generale, infatti, i fogli a nostra disposizione raramente danno indicazioni utili, in quanto contengono il corpo di una lettera e solo rare volte l'inizio, con il lemma, o la parte finale, la quale, contenendo l'annuncio della data pasquale, permette di dedurre immediatamente il numero d'ordine della lettera, o, perlomeno, i due o tre numeri d'ordine del gruppo di lettere redatte in anni in cui si verifica l'identità della data della ricorrenza pasquale (e che per questo potrebbero esser state scambiate).
A questo si aggiunga che la paginazione dei fogli, che in un alcuni casi può permettere un certo orientamento nell'attribuzione, in quanto un testo contenuto a p. 196 apparterrà senza dubbio ad una lettera successiva rispetto a quella contenente un testo conservato a p. 41, non sempre è segnata e spesso è illeggibile.
Per il codice MONB.AR il problema non sussiste perché esso contiene soltanto quelle lettere festali che hanno il loro parallelo nella versione siriaca, non frammentaria e continua.
Più delicata diventa l'operazione di attribuzione dei testi contenuti nei fogli di MONB.AS e MONB.AT che non hanno un parallelo al quale ci si possa riferire ai fini del loro ordinamento.

MONB.AS presenta estese lacune, una delle quali si protrae per alcune decine di pagine. Nel codice MONB.AT la distribuzione dei fogli e delle lacune è più regolare, per cui esso può servire come base per proporre ipotesi di attribuzione, non solo per i fogli di MONB.AT ma anche per quelli di MONB.AS.

Per questo motivo sembra opportuno stabilire le relazioni tra i due codici in base a criteri quantitativi e statistici. In particolare interessa sapere a quale punto di MONB.AT possiamo situare il testo contenuto nei fogli forniti di paginazine di MONB. AS: soprattutto nel caso in cui MONB.AT sia lacunoso e non presenti testi paralleli a quelli dei fogli di MONB.AS, questo calcolo risulterà utilissimo in vista della soluzione di problemi di attribuzione.

La formula matematica che descrive le relazioni tra i due codici è basata sui seguenti dati:

1) la perfetta corrispondenza tra il testo di MONB.AT p. 12 e MONB.AS p. 41.

2) la corrispondenza tra il testo di MONB.AT p. 145 e MONB.AS p. 177 [167]: o meglio, il testo di MONB.AS p. 177 comincia ad un quinto di MONB.AT p. 145, ciò che può essere espresso con l'espressione "*MONB.AT p. 145,2*";

3) il testo di MONB.AS p. 250 [240] inizia a MONB.AT p. 222,4.

Abbiamo preso in considerazione tre punti dei due codici, uno iniziale, uno centrale, uno finale, per rendere più precisa e fondata la nostra analisi. I due codici saranno grosso modo divisi in due parti: dapprima si procederà al confronto delle prime due parti, poi a quello delle altre due.

Possiamo formulare una proporzione in cui le pagine di MONB.AS e quelle di MONB.AT sono le incognite, rispettivamente "x" e "y":

$$(177 - 41) : (145{,}2 - 12) = (x - 41) : (y - 12).$$

Quindi, $136 : 133{,}2 = (y - 41) : (x - 12)$.

$$1{,}021 = (y - 41) : (x - 12).$$

Dato che è soprattutto utile conoscere a quale pagina di MONB.AT corrisponda una determinata pagina di MONB.AS, cioè è utile tradurre le pagine di MONB.AS in termini di pagine di MONB.AT, la formula nella sua forma più semplice si presenta come segue:

$$x = [(y - 41) : 1{,}021] + 12.$$

E infine, $x = (y - 28{,}748) : 1{,}021$.

Riguardo alla prima parte del codice MONB.AS, interessa sapere quale posizione assumerebbe il testo di MONB.AS pp. 145-146 se facesse parte del codice MONB.AT. Ponendo (p.) 145 come "x" otteniamo p. 113,86: ciò significa che il testo delle due pagine in questione occuperebbe la fine di p. 113, tutta p. 114 e la maggior parte di p. 115 di MONB.AT.

Per quanto riguarda la seconda parte i risultati ottenuti fanno pensare che il codice MONB.AS concentri in ciascuna pagina una maggiore quantità di testo rispetto a MONB.AT, inversamente a quanto succede nella prima parte del codice:

$$x = (y - 39{,}786) : 0{,}945$$

Per verificare la validità di queste formule è sufficiente provarla su corrispondenze che già conosciamo: ad esempio sappiamo che MONB.AT p. 215,7 corrisponde a MONB.AS p. 244 [234]. Mediante la formula proposta otteniamo 216,1: l'errore è soltanto di circa mezza pagina e dunque la formula dà risultati relativamente precisi.

Questa proposta di analisi quantitativa dei codici è corroborata da un altro tipo di analisi, basata sul confronto della quantità di caratteri (e spazi bianchi) che ciascuna pagina dei due codici contiene, oggi notevolmente semplificata da un uso corretto di alcune proprietà degli elaboratori elettronici. In effetti, verso l'inizio dei due codici, il rapporto di una pagina di MONB.AT e di una di MONB. AS è circa 1,25 a favore di MONB.AT, con tendenza progressiva alla diminuzione verso la fine dei due codici: è quanto si è dedotto anche dal confronto basato sulla paginazione (corretta) dei due codici. Si può anzi affermare che un'analisi dettagliata sembra spostare oltre la p. 140 di MONB.AT la soglia rappresentata dalla perfetta equivalenza della quantità di testo contenuta nelle pagine dei due codici.

Ecco dunque i risultati di tali applicazioni:

MONB.AS p. 145	= MONB.AT p. 113,86
MONB.AS p. 195 [185]	= MONB.AT p. 164,25
MONB.AS p. 205 [195]	= MONB.AT p. 174,8
MONB.AS p. 231 [221]	= MONB.AT p. 202,34.

Si tratta di fogli di MONB.AS che non contengono testi paralleli, anche parzialmente, a quelli di MONB.AT, e che dunque corrispondono a lacune di quest'ultimo. Per risolvere con discreti margini di probabilità

problemi di attribuzione, è utile sapere a che punto di una certa lacuna di MONB.AT è collocabile il testo dei fogli di MONB.AS, in quanto da MONB.AT possiamo dedurre in genere più informazioni circa il numero d'ordine della lettera cui appartengono determinati fogli. In MONB.AT infatti possiamo individuare, anche se ipoteticamente, più o meno i punti di giunzione tra una lettera e l'altra della raccolta: individuazione in genere impossibile se operata su ciò che resta di MONB.AS.

Esaminate le relazioni tra i due codici, si può affrontare il problema delle attribuzioni, tenendo conto del fatto che la situazione dei due codici, in seguito alle ultime scoperte si è modificata rispetto a quella che L.T. Lefort incontrò e studiò in vista dell'edizione della versione copta delle lettere.

Il metodo di attribuzione si deve basare:

1) sui dati forniti dal testo che i frammenti contengono, in particolare le didascalie iniziali o finali delle lettere o, mancando queste, le date della Pasqua da cui possiamo trarre indicazione sull'anno (o sugli anni probabili) di redazione di una lettera;

2) sulla testimonianza delle citazioni tratte dal testo delle lettere da parte di altri autori, qualora contengano l'indicazione della lettera da cui sono tratte;

3) sulla paginazione dei fogli o, quando questa è assente, sull'indicazione di inizio o di fine di quaternione;

4) su affinità tematiche che i testi dei fogli manifestano tra di loro, mediante le quali si possa stabilire la contiguità o la vicinanza di alcuni di essi, in altri termini, la loro appartenenza alla medesima lettera.

Per quanto riguarda la XXIV e la XXV lettera la didascalia che indica la fine della XXIV e l'inizio della XXV, contenuta in MONB.AT p. 12 assicura l'appartenenza del testo contenuto in BL Add. 31.290 ff. 320-323 a queste due lettere.

In dettaglio, MONB.AT pp. 1-4 sono mancanti e dovevano contenere l'inizio della XXIV; MONB.AT p. 12, che contiene la fine della XXIV e l'inizio della XXV, presenta un testo parallelo a quello di MONB.AS p. 41 (e qualche linea in più); MONB.AT pp. 13-17 mancano, ma la lacuna è parzialmente colmata da MONB.AS p. 42 (MONB.AS presenta poi una vasta lacuna che si estende da p. 43 fino a p. 144); infine MONB.AT pp. 18-19 contengono la fine della XXV lettera.

MONB.AT pp. 20-28 mancano ma MONB.AT pp. 29-30 restituiscono la fine della XXVI lettera: la data della Pasqua ivi annunciata

corrisponde a quella del 354, cioè del XXVI anno di episcopato atanasiano.

L'ultima linea di MONB.AT p. 30 conserva l'inizio di un poscritto che purtroppo è andato perduto a causa della lacuna di MONB.AT pp. 31-46 e che doveva occupare MONB.AT p. 31.

La XXVII lettera doveva quindi iniziare a p. 32 di MONB.AT. L'*excerptum* in copto boairico pubblicato nel 1932 da C.H.E. Burmester secondo P 70 (codex E nell'edizione di Lefort) fu attribuito da L.T. Lefort alla XXVII in base a somiglianze tematiche con il testo delle pp. 47-48 di MONB.AT e ad altri argomenti piuttosto discutibili.

Mi riferisco in particolare alla pretesa uguaglianza che L.T. Lefort stabilisce tra l'*incipit* presentato dal foglio di codice in boairico e quello notificato da Severo di Antiochia nel lemma che precede la citazione tratta dalla XXVII lettera. Il foglio pubblicato da Burmester dice: "Di nuovo è giunto il tempo della festa"; Severo invece assicura che l'*incipit* della XXVII lettera aveva questo tenore: "Di nuovo il tempo del giorno della Pasqua vivente (o: salvifica)". Si tratta evidentemente di due lettere diverse e siamo in quest'affermazione confortati dalla constatazione della cura che Atanasio pone nel variare le parole, lo stile, il tono degli *incipit* delle sue lettere.

La recente pubblicazione di alcuni fogli di MONB.AT da parte di R.G. Coquin ha ristabilito l'attribuzione del foglio pubblicato da Burmester alla lettera XLI, dal momento che conservano lo stesso testo del foglio in boairico.

Dopo la lacuna di MONB.AT pp. 31-46 il codice presenta le pp. 47-48 (P 129.14 f. 89).

Altre due pagine in P 131.6 f. 19, non numerate e prive dell'indicazione di inizio o di fine di quaternione, hanno strette relazioni di contenuto con MONB.AT pp. 47-48 e devono essere situate a breve distanza da queste ultime. Alla già complessa questione di attribuzione di queste pagine ad una lettera determinata, si aggiunge la confusione creata da un'indicazione in *CSCO 150 p. 47* priva di qualsiasi fondamento: "p. 49-58 manquent".

Pensiamo invece che, dal momento che MONB.AT pp. 47-48 chiudono il terzo quaternione e che le due pagine di P 131.6 f. 19 non contengono l'indicazione di un nuovo quaternione, la lacuna si estenda solo alle pp. 49-50 e queste siano da numerarsi come pp. 51-52.

Purtroppo la citazione di Timoteo Eluro, *Arm T 1*, parallela alle ultime linee di MONB.AT p. 52 non fornisce indicazioni circa la lettera da cui è tratta.

Privi di indicazioni più concrete, potremmo dubitare se questo gruppo di pagine appartenga alla lettera XXVII o alla XXVIII lettera.

Propendiamo tuttavia ad attribuirle, in accordo con L.T. Lefort, alla XXVII, appoggiandoci all'esile filo che lega lo stile e il tema di due citazioni, una di Timoteo Eluro cui abbiamo appena accennato, l'altra di Severo di Antiochia che contiene lo stesso testo della quarta citazione di Timoteo, *Arm T 4*, con, in aggiunta, il pregio di indicare correttamente il numero della lettera da cui è tratta e la data di Pasqua che essa annuncia.

Nell'opera di Timoteo *Arm T 1*, parallelo alle ultime linee di MONB.AT p. 52, è seguita immediatamente da *Arm T 2* ed è ad essa legata da questa didascalia: "et post alia". E' dunque certo che i testi di *Arm T 1* e *Arm T 2* appartengono alla stessa lettera.

La citazione di Severo di Antiochia, *Syr S 1*, con l'esplicito riferimento alla XXVII lettera e contenente lo stesso testo di *Arm T 4* (che invece nel lemma indica la XIII), sembra riprendere in termini generali alcuni concetti già espressi in MONB.AT p. 52, *Arm T 1* e *Arm T 2*. Tuttavia prima di proporre un'ipotesi di attribuzione è necessario analizzare il contenuto delle tre citazioni, ricordando che *Arm T 1* (senza indicazione di numero d'ordine della lettera) è parzialmente parallelo al testo copto, *Arm T 2* riporta un frammento della medesima lettera, *Syr S 1* riporta, per esplicita indicazione di Severo, il testo della XXVII lettera.

Arm T 1: Infatti Faraone, più volte colpito ed avvertito da Mosè, sebbene promettesse per qualche tempo, tuttavia di nuovo si pentiva; costoro invece non ebbero rispetto nemmeno per il Figlio inviato. Vedevano in lui il Padre ed il Figlio del Padre, ma anche contro di lui peccarono coloro che osano tutte le azioni più vane, pensando che quello fosse uno fra tutti, sebbene le Scritture significassero chiaramente che i servi inviati sono i profeti, ma che il Figlio è altro rispetto a tutti, poichè dice Dio attraverso Geremia: "Vi ho mandato tutti i miei servi, i profeti, nel giorno ed al mattino, e non li avete ascoltati"; e di nuovo: "Se non mi darete ascolto, di camminare secondo la mia legge che ho posto davanti al vostro volto, ascoltare i profeti miei servi che vi mando al mattino e non mi avete ascoltato"; tuttavia a proposito del Figlio, Davide canta: "Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra, finchè io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi".

Arm T 2: Infatti non era proprio di qualcun altro farci entrare là da dove siamo usciti, ma proprio del Signore che poneva il cherubino a custodire le vie del legno della vita, cosicchè egli stesso, venendo, ammaestrasse il cherubino, ed il ladrone pentito udisse: "Oggi sei con me in paradiso"; e Paolo, rapito di là, "ascoltasse quelle ineffabili parole che non è permesso che uomo dica"

Syr S 1, parallelo ad *Arm T 4*: Chi è infatti nostra gioia e nostro vanto se non il nostro Salvatore Gesù Cristo, che patì per noi e che attraverso di sè ha fatto conoscere il Padre? Non è altri che colui che anche in passato ha parlato per mezzo dei profeti, ed ora dice a tutti: "Io sono colui che parla, sono vicino". E' proprio una bella espressione: poichè non è che ora parla ed ora è silenzioso, ma continuamente ed in ogni momento, fin dall'inizio, senza pausa, incita ognuno e parla ad ognuno nel cuore.

Le ipotesi possono essere le seguenti: 1) MONB.AT pp. 47-48, le pagine non numerate del foglio P 131.6 f. 19, *Arm T 1* e *Arm T 2* appartengono alla XXVIII lettera, mentre *Arm T 4* ed il parallelo *Syr S 1* riportano un frammento della XXVII; 2) tutti i testi ora elencati appartengono alla XXVII. Nel primo caso tuttavia non rileviamo somiglianze stilistiche o tematiche (se non estremamente generiche e motivabili sulla base dell'individuazione di un codice di espressioni e di temi comune a tutte le lettere festali, e dunque non probanti) tra i frammenti che, secondo questa ipotesi, sono attribuibili alla XXVIII, e ciò che è sopravvissuto della medesima in greco ed in copto.

La seconda ipotesi ha l'unico svantaggio rappresentato dalla necessità di attribuire alla XXVII almeno 22 pagine, che può apparire un numero di pagine decisamente superiore a quello delle lettere precedenti: tuttavia il testo della XXXIX lettera supera anche queste dimensioni. Il vantaggio è invece rappresentato dalla possibilità di individuare una serie di stilemi, di espressioni, di temi, che avvicinano in maniera evidente *Syr S 1* ad *Arm T 1* e soprattutto ad *Arm T 2*: l'insistenza sulla diversità del figlio rispetto ai servi, e dunque del Figlio di Dio rispetto ai profeti, in *Arm T 1*, culmina in *Arm T 2* nell'esaltazione della potenza salvifica attribuibile unicamente al Signore: tema che sembra trovare la più profonda conclusione nella densa interrogativa retorica di *Syr S 1* o del suo parallelo *Arm T 4*.

Concludendo, la vicinanza tematica e stilistica dei tre frammenti spinge ad attribuire sia MONB.AT pp. 47-48, sia P 131.6 f. 19, alla lettera che nel codice MONB.AT doveva essere indicata come XXVII.

Se traduciamo l'estensione del testo da cui hanno tratto citazioni sia Timoteo che Severo in termini di paginazione di MONB.AT, possiamo ipotizzare che esso occupasse almeno MONB.AT pp. 53-54 e che MONB.AT pp. 55-57 fossero occupate dalla sezione finale della lettera, composta dall'esortazione finale e quindi dall'annuncio della data Pasquale, cui forse si aggiungeva un poscritto.

Una citazione di Cosma Indicopleuste, *Grc K 6*, assicura l'appartenenza di IB 16.17 alla XXVIII lettera. Queste due pagine, non numerate e senza l'indicazione di inizio o di fine di quaternione, possono essere collocate a breve distanza da MONB.AT p. 57-58 e prima della fine del IV quaternione.

La seconda citazione di Cosma, *Grc K 7*, che è esplicitamente riferita alla XXVIII, non ha parallelo copto e va attribuita a motivo del suo carattere parenetico alla sezione finale della lettera. Il testo parallelo

perduto, doveva trovarsi nella versione copta ad almeno una o due pagine di distanza da IB 16.17 e l'annuncio della Pasqua copriva forse la prima o la seconda pagina del VI quaternione, vale a dire la p. 65 o la p. 66 di MONB.AT.

P 102 f. 20 e IB 16.18-19, che presentano un testo continuo, appartengono alla XXIX lettera per testimonianza di una citazione di Severo di Antiochia, *Syr S 2*, che dà anche l'*incipit* della lettera, e di una citazione di Cosma, *Grc K 8*.

Anche queste pagine, oltre a non essere numerate, non contengono indicazione di inizio o di fine di quaternione: appartengono dunque al corpo centrale del VI quaternione e probabilmente occupavano MONB.AT pp. 69-74.

Ci limitiamo ad accennare che secondo l'*Index ad a.357*, la XXIX lettera non fu scritta: esamineremo la questione parlando della cronologia delle lettere festali.

MONB.AT presenta poi una vastissima lacuna fino alle pp. 145-146, con la sola interruzione delle pp. 129-130 e delle pp. 139-140. MONB.AS soccorre con le sole pp. 145-146 che corrispondono, secondo i nostri calcoli, a MONB.AT pp. 114-115, o anche a MONB.AT pp. 113-114.

E' difficile stabilire a che lettera appartengano MONB.AS pp. 145-146 e MONB.AT pp. 129-130 e pp. 139-140, dal momento che né il testo di queste pagine né la tradizione indiretta forniscono alcuna indicazione in merito.

Il procedimento più sensato per giungere a delle conclusioni verisimili è quello consistente nell'analizzare a ritroso il codice MONB.AT, traendo le necessarie indicazioni da MONB. AS, a partire da un punto in cui il testo non è lacunoso.

Grazie alla pubblicazione da parte di R.-G. Coquin di alcuni fogli di MONB.AT, possediamo oggi la porzione maggiore della XXXIX lettera e alcuni problemi di attribuzione sono definitivamente risolti.

E' confermata l'ipotesi di Lefort sull'appartenenza di MONB.AT pp. 145-146 alla XXXIX: la lacuna delle pp. 147-148 indicata nell'edizione è colmata dalla recente scoperta, di modo che MONB.AT presenta un testo continuo da p. 145 a p. 158.

MONB.AS apporta un consistente parallelo a MONB.AT: pp. 177-178 [167-168] corrispondono circa a MONB.AT p. 145-146; MONB.AS pp. 181-188 [171-178] corrispondono a MONB.AT pp. 149 col. a l. 8 - p. 157 col. b l. 10. MONB.AT, dopo la lacuna delle pp. 159-160, presenta le pp. 161-162; segue quindi una lacuna fino a MONB.AT p. 180, già nell'ambito della XL lettera.

MONB.AS soccorre di nuovo con le pp. 195-196 [185-186] che, contenendo l'annuncio con la data pasquale del 367, assicurano la loro appartenenza alla XXXIX lettera; MONB.AS pp. 195-196 corrispondono, a stare alla formula sopra proposta, alle perdute pp. 164-165 di MONB.AT.

Purtroppo MONB.AS p. 196 contiene solo le prime parole di un poscritto con l'annuncio delle sostituzioni nei seggi episcopali, che doveva occupare p. 197 o la corrispondente MONB.AT p. 166. Auspichiamo che nuove ricerche conducano al ritrovamento di questi fogli di codice che, assieme a quelli scoperti di recente per la XL lettera, potrebbero offrire una prospettiva ampia sullo *status* dell'episcopato egiziano degli ultimi anni della vita di Atanasio.

MONB.AT pp. 145-146 non contengono l'inizio della XXXIX lettera ma un passo sull'opera redentrice di Cristo: è caduta probabilmente quella parte iniziale così tipica dello stile delle lettere festali che doveva manifestare la gioia del tempo pasquale e indicarne i riferimenti profetici.

Possiamo immaginare che essa occupasse MONB.AT pp. 143-144 e che MONB.AT pp. 141-142 contenessero il finale della XXXVIII. Dal momento che queste supposizioni hanno largo margine di probabilità, MONB.AT pp. 139-140 appartengono alla lettera precedente, la XXXVIII.

Procedendo a ritroso nell'esame del codice MONB.AT, a dieci pagine di distanza da MONB.AT pp. 139-140, sono conservate le pp. 129-130. Non possediamo nessuna indicazione né cronologica né stilistica che permetta di emettere un'ipotesi di attribuzione per queste due pagine.

Siamo costretti a ragionare su dati numerici piuttosto malsicuri: il testo presentato da MONB.AT pp. 129-130 contiene un commento di *Is 40,10-11* e *Prov 9,1-5* che, interrotto dalla lacuna MONB.AT pp. 131-138, necessita una sua prosecuzione e conclusione. E' difficile pensare che appartenga alla XXXVII lettera perché, oltre alle pagine che doveva occupare questo discorso, dovremmo calcolarne altre necessarie per l'esortazione finale e l'annuncio delle date pasquali, trovandoci costretti a limitare eccessivamente le dimensioni della XXXVIII.

E' quindi opportuno attribuirle, con L.T. Lefort, alla XXXVIII, che dunque doveva iniziare almeno a MONB.AT pp. 127-128.

A questo punto è utile far notare che l'*Index* delle lettere festali trova un riscontro alla sua asserzione circa il mancato invio delle lettere XXX, XXXI, XXXII, XXXIII, nel codice MONB.AT: se la XXXVIII iniziava a MONB.AT pp. 127-128, la lacuna di MONB.AT pp. 77-127 rappre-

senterebbe uno spazio troppo limitato per otto lettere, risultando queste costituite in media di sole sei pagine ciascuna.

E' molto più probabile che questa lacuna di cinquanta pagine contenesse quattro lettere, venendo esse a contare circa dodici pagine ciascuna, e concludere per una certa autorevolezza delle notizie dell'*Index*, se non a livello storico - cronologico (in altri termini l'effettiva mancata redazione di alcune lettere negli anni 357-361), perlomeno nella descrizione del materiale della raccolta cui fa riferimento.

Il foglio K 9180 del codice MONB.AS, le cui pagine possono essere numerate come 145-146, corrisponde, secondo i nostri calcoli, a MONB.AT pp. 114-115 o pp. 113-114.

L.T. Lefort tendeva ad attribuirlo alla XXXVII lettera. In realtà non abbiamo alcun motivo valido per stabilire se appartenga a questa lettera o a quella precedente: la XXXVII poteva essere ben contenuta nello spazio malauguratamente lacunoso tra MONB.AT p. 117 (se teniamo conto dello spazio occupato dal finale della XXXVI) e MONB. AT p. 127.

E' dunque piuttosto difficile ipotizzare un'attribuzione per questo foglio, ed i calcoli compiuti danno indicazioni piuttosto ambigue. Ciò su cui occorre insistere è che non è impossibile che il testo di K 9180 appartenga alla XXXVI lettera.

Ritorniamo ora al punto del codice MONB.AT da cui eravamo partiti per tentare di ricostruire, a ritroso, la probabile collocazione della XXXVI e XXXVII lettera.

La lunga lacuna di MONB.AT pp. 163-180 doveva contenere, per testimonianza di MONB.AS pp. 195-196 [185-186], il finale della XXXIX lettera seguito dal poscritto situato probabilmente a p. 166. A p. 167 iniziava certamente la XL lettera, che quindi comprendeva MONB. AT pp. 167-183 col. b l. 6.

MONB.AS conserva le due pagine 205-206 [195-196] il cui testo inizia in un punto corrispondente a due terzi della perduta MONB.AT p. 174 e termina a metà di MONB.AT p. 176. L'appartenenza di MONB.AS pp. 205-206, ipotizzata da L.T. Lefort, è oggi pienamente confermata dai fogli scoperti e pubblicati da R.G. Coquin. Infatti MONB.AT pp. 181-183 col. b l. 6 appartengono certamente alla XL lettera poichè contengono l'annuncio della data pasquale dell'anno 368, XL dell'episcopato atanasiano.

Nella didascalia finale leggiamo: "Questa è la quarantunesima lettera del beato Atanasio". Lo spostamento del numero d'ordine della lettera di un'unità è un errore che si riproduce anche nei lemmi delle lettere successive.

Le difficoltà con le quali ebbe a che fare L.T. Lefort per stabilire quali fogli dei due codici appartengano alla XLI lettera sono oggi superate grazie alla pubblicazione di R.G. Coquin.

Come si è già rilevato, il foglio pubblicato da Burmester non contiene un frammento della XXVII lettera, bensì della XLI: MONB.AT p. 183 col. b l. 10 - p. 185 col. a l. 14 presentano lo stesso testo del foglio in boairico.

Inoltre MONB.AT pp. 190-191, MONB.AT pp. 195-196 e MONB.AS pp. 223-226 [213-216] che con riserva L.T. Lefort attribuiva alla XLI, appartengono sicuramente a questa lettera e non a quella successiva: la scoperta di R.G. Coquin ha eliminato l'estesa lacuna rilevata nell'edizione di L.T. Lefort dal momento che i fogli da lui pubblicati, MONB.AT p. 183 col. b l. 7 - p. 188 contengono la lettera fin dalla didascalia iniziale.

E' quindi certo che il codice MONB.AT, dopo la lacuna delle pagine 189-190 contenga il seguito di questa lettera. Da MONB.AT p. 191, grazie alle reciproche integrazioni dei codici MONB.AT e MONB.AS, abbiamo un testo continuo fino a MONB.AT p. 196 con alcune linee aggiunte dal parallelo MONB.AS p. 216. In particolare MONB.AS p. 223 [213] riprende il testo delle ultime linee di MONB.AT p. 192 e copre poi la lacuna MONB.AT pp. 193-194 con le pagine 223 [213], 224 [214] e l'inizio di 225 [215]; MONB.AT pp. 195-196 corrisponde circa a MONB.AS pp. 225-226 [215-216].

La XLI lettera copre dunque MONB.AT pp. 183-196: è caduto tuttavia il finale. L'espressione "Quanto a noi, i figli della Chiesa" seguita dall'inizio di un'esortazione, può far pensare al finale tipico di tante lettere festali: esso doveva protrarsi, intrecciando esortazioni, annuncio della data della Quaresima e della Pasqua, dossologia e saluto, per almeno altre due pagine (forse fino a MONB.AT p. 198).

La XLII lettera è facilmente situabile nell'ambito dei due codici. Di MONB.AS pp. 231-232 [221-222], che corrispondono pressappoco a MONB.AT pp. 202-203, è assicurata l'appartenenza a questa lettera da ben due citazioni di Cosma Indicopleuste (*Gre K 10* e *Gre K 11*). Il tono omiletico di questo foglio è quello tipico delle parti iniziali delle lettere festali.

Due lacune rendono piuttosto limitato il testo conservatoci della XLII lettera: una è quella di MONB.AS pp. 233-242; l'altra è quella di MONB.AT pp. 197-212, che comincia già nel testo della XLI lettera.

Le pagine conservate nel seguito dei due codici, MONB.AS pp. 243-244 [233-234], parallele a MONB.AT pp. 215-216, e MONB.AT pp. 217-218, contengono il finale con l'annuncio della data pasquale dell'anno 370 e la didascalia finale che, a causa dell'errore già rilevato

per altre lettere, dà l'indicazione della fine della XLIII invece che della XLII lettera.

MONB.AT p. 219 contiene anche la didascalia iniziale della XLIII lettera, numerata come XLIV. MONB.AT pp. 219-222 contengono dunque l'inizio: MONB.AT p. 222 è l'ultima pagina conservataci del codice MONB.AT.

MONB.AS, dopo una lacuna che possiamo integrare con il codice MONB.AT, presenta un foglio che riprende in buona parte il testo di MONB.AT p. 219: le due pagine non sono numerate ma possiamo considerarle come pp. 239-240 in base alla formula proposta per stabilire le relazioni dei due codici e alla considerazione delle dittografie presentate dal testo di MONB.AT. Il parallelismo dei due codici prosegue fino a MONB.AS p. (240) dove MONB.AT si interrompe definitivamente.

MONB.AS, dopo la lacuna delle pp. 241-242, presenta:

pp. 253-254 [243-244] che possiamo restituire alla XLIII lettera in base ad una citazione di Cosma Indicopleuste, *Grc K 12*;

due pagine non numerate che, nonostante lo stato lacunoso, possiamo considerare come pp. 255-256 ed attribuire alla XLIII in base alle due citazioni *Grc K 13*, *Grc K 14*;

due pagine non numerate che consideriamo come pp. 257-258 in quanto continuano il testo delle pp. 255-256: la breve lacuna iniziale fece problema a L.T. Lefort, in quanto non è in grado, per la sua breve estensione, di contenere l'espressione "figlio della figlia del Faraone" di *Hebr 11,24* che Atanasio sta citando; in realtà è probabile che nel passaggio da una pagina all'altra il copista abbia omesso queste parole e che dunque non sia necessario ricorrere ad integrazioni che abbreviano il testo neotestamentario;

due pagine non numerate la cui appartenenza alla medesima lettera è assicurata dalla citazione di Cosma, *Grc K 15*.

A questo punto si interrompe anche il codice MONB.AS.

Questa è la prospettiva sulla tradizione manoscritta copta quale è offerta in seguito alla pubblicazione di R.-G. Coquin dal materiale a nostra disposizione e da una riconsiderazione il più esatta possibile dello stato dei codici e della collocazione dei singoli fogli al loro interno.

E' importante ricordare che l'attribuzione dei fogli alle singole lettere risulta da un'operazione filologica condotta a prescindere dalla datazione reale delle lettere: attribuire un foglio ad una lettera significa ipotizzare la sua collocazione nell'ambito di una porzione di testo che il codice mutilo molto probabilmente indicava come lettera provvista di un determinato numero d'ordine, non necessariamente coincidente con quello reale, secondo il quale essa fu effettivamente inviata da Atanasio.

Per quanto riguarda le relazioni tra tradizione indiretta e manoscritti copti, si può individuare uno stretto accordo tra Cosma e la raccolta copta quanto al numero d'ordine delle lettere, al contrario di quanto succede con le citazioni di Timoteo. Severo appare in un caso in accordo con Cosma (cfr. XXIX lettera): da ciò si può dedurre l'accordo di Severo, Cosma ed il redattore (o i redattori) della raccolta copta. E' questo un dato di notevole interesse sia dal punto di vista filologico sia da quello della storia della trasmissione delle lettere festali: ma da esso non possiamo fare alcuna deduzione circa l'effettivo ordine cronologico delle lettere, come fece L.T. Lefort, in quanto tale accordo può essere motivato dalla dipendenza da un'unica raccolta in cui l'alterazione dell'ordinamento delle lettere si era già verificata.

Il numero d'ordine delle lettere, da questo momento in poi, sarà citato secondo la disposizione delle lettere nelle due versioni, siriaca e copta, ma solo in forza di una consuetudine ormai affermatasi da lungo tempo negli studi sulle lettere festali. Nel II capitolo vedremo come il numero d'ordine tradizionale non coincida in alcuni importanti casi con quello originario.

Prima dunque di passare allo studio più dettagliato delle due versioni e della cronologia reale delle lettere, è necessario offrire in un quadro riassuntivo lo stato della tradizione diretta ed indiretta per ciascuna lettera, facendo uso delle abbreviazioni che saranno usate nel corso della presente ricerca:

EF = epistola (o lettera) festale
NF = notificazione festale (breve biglietto indirizzato solitamente ai presbiteri alessandrini)
E Ser = epistola a Serapione (breve biglietto personale)
Syr L = manoscritto siriaco
(MONB.)AR, AS, AT = i tre codici copti

Tra virgole sono indicate le lettere esplicitamente numerate dai codici o dai lemmi delle citazioni. Le due lineette "--" significano che il codice o la citazione non dichiarano il numero d'ordine della lettera, che viene dunque ricostruito in base ad altre argomentazioni.

num.	racc. sir.	racc. copta	trad. ind.
EF 1	Syr L:"EF 1".	AR:"EF 1".	--
EF 2	Syr L:"EF 2".	AR:"EF 2".	Grc K 1:"EF 2".
EF 3	Syr L:"EF 3".	--	--
EF 4	Syr L:"EF 4".	--	--
EF 5	Syr L:"EF 5".	--	Grc K 2:"EF 5".
EF 6	Syr L:"EF 6".	AR:"--".	Grc K 3:"EF 6".
EF 7	Syr L:"EF 7".	--	--

EF 8	—	—	—
EF 9	—	—	—
EF 10	Syr L:"EF 10"	—	Arm T 3:"EF 10"; Arm T 8: "EF 5"; SF:"—".
EF 11	Syr L:"EF 11"	—	Arm T 5:"EF 11"; Arm T 9: "EF 11"; SF:"EF 11".
E Ser	Syr L:"E Ser".	—	—
EF 12	—	—	—
EF 13	Syr L:"EF 13".	—	Grc Mai:"EF 13".
EF 14	Syr L:"EF 14".	—	Arm T 7:"EF 3"; SF:"EF 3".
EF 15	—	—	—
EF 16	—	—	—
EF 17	Syr L:"NF 17".	—	—
EF 18	Syr L:"NF 18".	—	—
EF 19	Syr L:"EF 19".	—	—
EF 20	Syr L:"EF 20".	—	—
EF 21	—	—	—
EF 22	—	—	Grc K 4:"EF 22".
EF 23	—	—	—
EF 24	—	AT:"EF 24".	Grc K 5:"EF 24"; Arm T 6: "EF 2"; SF:"—".
EF 25	—	AT:"EF 25"; AS:"EF 25".	—
EF 26	—	AT:"—"	—
EF 27	—	AT:"—"	Syr S 1:"EF 27"; Arm T 1:"—"; Arm T 2: "—"; Arm T 3:"EF 13" (sic); Syr T:"?".
EF 28	—	AT:"—".	Grc K 6:"EF 28"; Grc K 7.
EF 29	—	AT:"—"	Grc K 8:"EF 29"; Syr S 2:"EF 29".
EF 30	—	—	—
EF 31	—	—	—
EF 32	—	—	—
EF 33	—	—	—
EF 34	—	—	—
EF 35	—	—	—
EF 36	—	? AS:"—".	—
EF 37	—	? AS:"—" (cfr. EF 36).	—
EF 38	—	AT:"—".	—
EF 39	—	AS:"—"; AT:"—".	Grc Can:"EF 39"; Syr Can:"EF 39"; Copt Sh:"—"; Copt Pach:"—"; Syr J:"—".
EF 40	—	AS:"—"; AT:"EF 41" (sic).	—
EF 41	—	AT:"EF 42" (sic); AS:"—"	Grc K 9:"EF 40" (sic); Copt Burmester:"—"; Syr S 4:"EF 41".
EF 42	—	AS:"—"; AT:"EF 43" (sic).	Grc K 10:"EF 42"; Grc K 11.
EF 43	—	AT:"EF 44" (sic); AS:"—".	Grc K 12:"EF 43"; Grc K 13; Grc K 14; Grc K 15.
EF 44	—	—	Syr S 3:"EF 44".
EF 45	—	—	Grc K 16:"EF 45"; Grc K 17.

METODO, AMBIENTE D'ORIGINE E DATAZIONE DELLE VERSIONI COPTA E SIRIACA

Lo studio delle due versioni attraverso le quali è giunto il testo delle lettere festali riveste un notevole interesse: l'indagine circa il metodo di traduzione adottato dal traduttore siriaco e da quello copto permette, oltre qualche deduzione sugli ambienti che hanno dato origine ai due *corpora*, anche la valutazione del grado di vicinanza relativo delle due versioni nei confronti del testo greco perduto. Il confronto delle due versioni con le citazioni greche ed armene parallele fa scaturire in modo immediato la constatazione della loro diversa fedeltà all'originale e della loro indipendenza reciproca: la versione siriaca costituisce un caso di traduzione "a specchio", estremamente aderente al testo greco; la versione copta lascia invece trapelare un metodo di traduzione più libero e dunque meno utile ai fini della ricostruzione del senso e delle parole del testo greco.

Certamente la versione copta permette di conoscere un certo numero di vocaboli greci che risalgono ad Atanasio: ma la loro quantità è minima in proporzione al numero di vocaboli propriamente "copti". Il limite più rilevante, ai nostri fini, è costituito da un metodo di traduzione guidato da esigenze diverse da quella di una resa precisa del testo. La versione siriaca, pur non contenendo che rare trascrizioni dal greco, permette di ricostruire non solo molti vocaboli, ma anche la struttura grammaticale e sintattica in virtù della particolare tecnica di traduzione usata, quale la possiamo dedurre dal confronto con le citazioni greche di Cosma, con il testo greco dell'AT e del NT, dal giro stilistico stesso della frase.

Essa presenta le caratteristiche peculiari delle traduzioni siriache dal greco del VI-VII secolo: le frasi greche, anche quando sono caratterizzate da una complessa ipotassi, vengono riprodotte fin nell'*ordo verborum*, a costo di uno stravolgimento della sintassi tipicamente semitica della lingua siriaca; anche il lessico greco viene spesso reso con equivalenti formali al limite del neologismo, veri e propri calchi che riproducono il *significante* del testo greco, a scapito del *significato*; allo studioso moderno permettono di ricostruire espressioni e vocaboli originali. Qua e là si possono scorgere tracce di un metodo di traduzione più arcaico: possiamo pensare, come spesso accade nella storia della traduzione siriaca, ad una traduzione più antica, forse del VI secolo, rivista e "modernizzata" nel VII secolo; non vi sono invece elementi che permettano di ipotizzare con sicurezza l'ambiente ed il luogo in cui è stato compiuto il lavoro di traduzione.

La traduzione copta è meno interessante dal punto di vista filologico: il traduttore copto non intende riprodurre *ad verbum* il testo greco; spesso banalizza e parafrasa. Tuttavia questa versione è interessante dal punto di vista della storia della cultura egiziana cristiana: risale probabilmente, come vedremo, alla seconda metà del V secolo nell'ambito di una svolta decisiva per la letteratura copta.

Concludendo queste annotazioni introduttive, possiamo affermare che le due versioni sono completamente indipendenti l'una dall'altra per metodo, epoca, ambiente. Tuttavia ambedue risalgono ad un medesimo ordinamento delle lettere: precisamente a quell'ordinamento che aveva ormai subito alcune alterazioni quanto alla cronologia delle lettere e che sarà oggetto di indagine nel prossimo capitolo.

1. La versione copta

Prima di parlare dell'ambiente in cui nasce questa traduzione è necessario sgombrare il campo di indagine da un'opinione espressa da L.T. Lefort circa la chiesa egiziana e Atanasio stesso: in base ad una sua interpretazione generale circa lo svolgimento della letteratura copta, L.T. Lefort propone, sia pure con cautela, l'ipotesi che il lavoro di traduzione in copto delle lettere festali sia legato alla cancelleria episcopale atanasiana e che esso sia stato compiuto al fine di una loro diffusione più larga presso quegli strati della società cristiana egiziana che comprendevano solo il copto.[54] Una conferma di quest'ipotesi è, secondo L.T. Lefort, un'espressione, effettivamente interessante, che ricorre all'inizio della prima lettera festale e che è assente dal parallelo siriaco: "così infatti interpretiamo in greco" (*CSCO 150 p. 1 ll. 18-19*, MONB.AR p. 1 = IB 11,074r ll. 19-20); essa segue la citazione di *2 ep Tim 4,2* e segnala la differenza, in questo punto, tra il testo greco e quello saidico del NT.

In realtà all'ipotesi di L.T. Lefort soggiace un equivoco che lo porta ad affermare in altre occasioni che i patriarchi di Alessandria giunsero a predicare in copto: è un equivoco per il quale si semplifica in maniera radicale il complesso problema dei rapporti tra patriarcato alessandrino e il resto dell'Egitto, si finisce per affermare che la chiesa egiziana è sempre stata di lingua copta, si propone un'idea della letteratura copta concepita come letteratura popolare, che oggi suscita sempre minor consenso.

Le osservazioni di T. Orlandi circa la nascita della letteratura copta e il carattere di questa lingua mi sembrano argomenti validi per comprendere le finalità ed il senso di questa traduzione: in primo luogo la letteratura copta nasce come atto volontario di un gruppo dotato di una certa cultura;[55] in secondo luogo la presenza nei testi copti di termini greci qualificanti da un punto di vista teologico rende difficile pensare che per un egiziano illetterato fosse molto più difficile leggere un testo greco che uno copto; infine l'ambiente in cui nasce il copto è fortemente permeato dall'influsso culturale greco e lo si può qualificare un ambiente bilingue.[56]

Ad esempio la presenza del termine *autexousion* in EF 1, (*CSCO 150 p. 4 l. 30*, K 1612 f. 3r ll. ? = MONB.AR p. 9), non può spiegarsi se stiamo all'ipotesi che ravvisa in questa traduzione il tentativo di raggiungere un uditorio illetterato: se tale fosse stato lo scopo del traduttore, avrebbe certamente fatto ricorso ad una perifrasi che esprimesse in modo comprensibile il significato del termine. Piuttosto sembra più opportuno pensare che la traduzione risponda alle esigenze di un ambiente di un certo livello culturale che tende a rendere in una lingua più intimamente nazionale i testi che è in grado di leggere in greco: è questo il senso fondamentale delle traduzioni dal greco in copto saidico.

L.T. Lefort affaccia anche un'altra ipotesi circa l'ambiente di questa traduzione: sulla base di un passo della *V Pach Bo 189*, essa viene collocata, pur con qualche dubbio, in un ambiente pacomiano, dal momento che Teodoro, in questo testo, viene rappresentato mentre commenta il contenuto della lettera festale del 367, EF 39, e quindi ordina di tradurla in egiziano e di porla nel monastero perché serva di regola ai fratelli.[57]

Anche quest'ipotesi è inaccettabile: il discorso di Teodoro fa riferimento soltanto alla sezione canonica di EF 39, che certamente godette di vita autonoma dal resto della lettera, e non può dunque essere invocato a testimonianza della traduzione della raccolta nè di una traduzione annuale delle lettere festali. L'episodio riportato dalla vita costituisce una notevole testimonianza della diffusione degli apocrifi nell'ambiente pacomiano prima della politica istituzionalizzatrice di Teodoro. Il narratore enfatizza la lettura e la traduzione della lettera, o meglio, della sezione canonica della lettera, per dar rilievo ad un elemento che gli sta particolarmente a cuore, vale a dire lo stretto legame tra movimento pacomiano e patriarcato alessandrino.

---

[54] *CSCO 150*, p. XVIII; si vedano anche le pp. I-II.

[55] *Omelie copte*, a cura di T. Orlandi, [*Corona Patrum 7*] Torino 1981: si legga l'introduzione ed in particolare p. 7.

[56] *Vite di monaci copti*, a cura di T. Orlandi, Roma 1984: l'introduzione a p. 11.

[57] cfr. nota 50.

D'altra parte sembra che l'ambiente pacomiano non sia stato particolarmente favorevole alle traduzioni di testi patristici greci.[58]

Accanto alle due ipotesi di L.T. Lefort è necessario ricordare quella di St. Sakkos,[59] che ritiene che la versione copta emani dagli ambienti ortodossi dell'inizio dell'VIII secolo. L'ipotesi si fonda su un'aggiunta che compare nella traduzione copta della sezione canonica di EF 39; ecco il testo greco e quello copto:

(greco) la Sapienza di Salomone e la Sapienza di Sirach e Esther e Giuditta e Tobia e quella che viene chiamata la Didakhe degli Apostoli e il Pastore.

(copto) la Sapienza di Salomone, la Sapienza del figlio di Sirach, e Esther e Tobia e la *Di<da>skalike* degli Apostoli, - non dico quella che si dice che biasimi il Deuteronomio - e il Pastore. (*CSCO 150 p. 19 l. 35 p. 20 l. 1*, P 151 f. 5r ll. 2-7 = MONB.AS p. 187 [177]; cfr. anche Coquin *OLP 15* p. 142).

Atanasio allude certamente alla *Didakhe*, come si può dedurre dal testo greco (e dalla traduzione siriaca), ma chi ha aggiunto la chiarificazione intendeva evitare la confusione con la *Didascalia*, scritto canonico di tendenza antigiudaica, citato tra gli altri da Afraate e da Epifanio, che distingue una legge vera e propria, il decalogo, dalle altre prescrizioni, la *deuterosis*. St. Sakkos parte dalla considerazione che dopo il quarto secolo i due scritti vengono confusi e che la parte non ortodossa della *Didascalia* viene condannata dal VI sinodo, nel 692, per poi collocare la versione copta dopo questa data, dunque nell'VIII secolo.

L'impressione è che si tratti di un'interpolazione avvenuta dopo la traduzione, quando *Didakhe* si era già corrotto in *Didaskalike*. Sembra che il responsabile abbia poi confuso *deuterosis* con *deuteronomion*. Distinguerei di conseguenza il traduttore vero e proprio dal lettore che ha interpolato il testo. Ma il punto di maggior debolezza dell'ipotesi dello studioso è rappresentato dalla datazione tardiva della traduzione e dell'interpolazione. Non è detto che essa debba necessariamente essere posteriore alla condanna ufficiale. In un Egitto nel quale la definizione canonica dei libri sacri era uno degli elementi fondamentali della catechesi, in cui la battaglia contro gli apocrifi, iniziata fin da prima di Atanasio, era proseguita non solo a livello arcivescovile (Teofilo) ma

[58] T. Orlandi, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta* in *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten in byzantinischen Ägypten*, Herausgegeben von P. Nagel, Halle (Saale) 1984, pp. 181-203; in particolare p. 190.

[59] St. Sakkos, *EF 39*, pp. 160-162.

anche negli ambienti monastici, da quelli pacomiani, in particolare con Teodoro, a quelli del Monastero Bianco, soprattutto per opera di Shenute di Atripe, uno scritto come la *Didascalia* doveva certamente risultare sospetto anche prima della sanzione di un concilio.

Stabilito lo scarso fondamento delle ipotesi finora proposte circa l'ambiente ed il fine di questa traduzione, è necessario proporre un'alternativa. Il dato di base da cui partire è rappresentato dai tre codici che trasmettono la traduzione copta (il codice "D" edito da Pieper, non contiene, a mio avviso, una lettera festale). Essi provengono tutti dal celebre Monastero Bianco, il centro monastico trasformato in centro di cultura da Shenute. Mi pare che l'unicità del luogo di provenienza di tutta la tradizione manoscritta copta delle lettere festali sia una sufficiente testimonianza circa l'ambiente in cui fu compiuta la traduzione. Shenute probabilmente conosceva il testo greco delle lettere: è quanto sembra potersi dedurre dalla citazione che egli trae da EF 39 nel suo *Contra Origenistas 0319*.[60] Ciò spinge a spostare la data della traduzione poco dopo la sua morte; ma certamente essa fu effettuata sotto la sua influenza.

Infatti, come ha proposto recentemente T. Orlandi,[61] è possibile ravvisare nel Monastero Bianco dell'epoca di Shenute il centro fondamentale di organizzazione del lavoro di traduzione dei testi patristici del IV-V secolo. D'altra parte alcuni elementi del testo copto sembrano far propendere per questo ambiente. Infatti, sembra che proprio sulla scia di Shenute sia iniziata la preparazione delle versioni bibliche "standardizzate" che prenderanno piede a partire dal VI secolo. Un'insistente attenzione alla correttezza delle citazioni bibliche è una delle caratteristiche più qualificanti del nostro traduttore (o dei traduttori) copto: in questo senso si può interpretare quell'espressione che ricorre proprio all'inizio delle lettere festali a proposito del testo greco di *2 ep Tim 4,2*. Il traduttore copto ha coscienza della diversità del suo testo biblico in saidico. Evidente, ad un confronto attento nei casi di parallelismo del testo copto con quello siriaco o con i frammenti greci ed armeni, è la sua tendenza a "normalizzare" tutte le citazioni che si discostino dal testo tradizionale della Bibbia.

[60] Shenute, *Contra Origenistas*, ed. T. Orlandi [*CMCL*], Roma 1985, p. 24. Sullo stile della citazione si veda quanto detto nel presente capitolo nella sezione "Tradizione diretta e indiretta al paragrafo 2.4.

[61] T. Orlandi, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten in byzantinischen Ägypten*, Herausgegeben von P. Nagel, Halle (Saale) 1984, pp. 181-203; in particolare pp. 191-192.

In tutti quei casi in cui con quasi assoluta certezza il testo originale in greco abbrevia e modifica il testo biblico, il traduttore copto corregge e colma le lacune. Tra i tanti esempi che si potrebbero citare, particolarmente interessante sembra il caso di *Deut 28,66*, citato in una nella lettera indicata come XXIV dal codice siriaco, come II da Timoteo Eluro, che offre il parallelo armeno; ecco di seguito il testo copto, che riflette il testo della *Septuaginta*, e quello armeno, che se ne discosta:

(copto) "e la vostra vita vi sarà dinanzi come sospesa". (*CSCO 150 p. 37 ll. 8-9*, BL OR 31290 f. 323r (perduto) = MONB.AT p. 5).

(armeno) "Vedrete la vostra vita sospesa davanti ai vostri occhi" (*Arm T 6*).

J. Daniélou ha studiato questo versetto nell'ambito di un suo importante contributo sui *Testimonia*:[62] la forma in cui si presenta il versetto nel testo armeno, con il "vedrete" iniziale, non è altro che quella del *testimonium*. E' dunque probabile che l'armeno rifletta il testo originale e che il copto banalizzi: una conferma di quest'ipotesi è la presenza di questa forma di *Deut 28,66* anche in altre opere atanasiane: *DI 35,2; DI 37,2; CA II,6*.

Questo modo di banalizzare, correggere, normalizzare, è un tratto tipico del nostro traduttore copto. Se si analizza il primo esempio proposto nella *tav. I* si noterà la particolare precisione del traduttore siriaco, che quasi sempre riproduce anche l'*ordo verborum* del testo greco, mentre il testo copto tende a rendere il senso complessivo del passo, senza scendere nei particolari. Il secondo ed il terzo esempio della tavola non fanno che confermare quanto detto: nel terzo, in particolare, c'è un'aggiunta non indifferente, di tono omiletico.

Vedremo nel capitolo II che l'annuncio quaresimale di EF 24 è interpolato. Probabilmente tutti i finali delle prime lettere sono stati interpolati. Evidentemente, oltre ad un testo "ortodosso" quanto al canone delle scritture, ad una normalizzazione delle citazioni bibliche, agli interventi omiletici, il traduttore copto ha voluto offrire un testo normalizzato anche dal punto di vista liturgico: probabilmente la traduzione copta è nata con tale carattere, come catechesi prepasquale e pasquale.

[62] J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, [*Théologie Historique 5*], Paris 1966; cfr. soprattutto pp. 53-75.

2. La versione siriaca

Il contributo di S. Brock alla storia della traduzione siriaca, mirabilmente condensato in una relazione pronunciata al III *Symposium Syriacum*, con esemplificazione inedita,[63] costituisce un eccellente strumento di indagine anche per il testo siriaco delle lettere festali, sia in vista di una datazione orientativa della traduzione, sia ai fini di un rilevamento delle sue caratteristiche principali. L'indagine è di fondamentale importanza, in quanto, come vedremo, la penetrazione della tecnica di traduzione permette la ricostruzione di una parte del lessico originario, ciò che sul piano di uno studio letterario e teologico contribuisce ad un approfondimento, per quanto parziale, del patrimonio lessicale contenuto in quell'indispensabile strumento di lavoro rappresentato dal lessico di G. Müller.[64]

Secondo lo studioso inglese la storia della traduzione siriaca può essere studiata, riguardo alla tecnica di traduzione dal greco al siriaco, indagando tre elementi formali:

1) il modo in cui il traduttore segmenta l'originale nell'atto della traduzione; con un vocabolo più tecnico potremmo dire "l'unità di traduzione". Se nel V secolo l'unità è rappresentata dal paragrafo o dalla frase molto estesa, col passare del tempo essa diventa la proposizione (VI secolo) e quindi la parola (VII secolo): nel VII secolo si segmenta il testo greco anche sotto il livello della parola, fino a creare equivalenti formali dei composti greci. La nostra traduzione si colloca a metà strada tra l'unità-proposizione e l'unità-parola;

2) la scelta da parte del traduttore del rapporto tra *signifiant* e *signifié*. Il traduttore del V secolo dà importanza al *signifié* e dunque esprime con elementi lessicali e sintattici tipicamente siriaci il testo greco, badando a rendere il senso del testo greco piuttosto che il suo aspetto formale. Le traduzioni tarde, come quella delle lettere festali, tendono a dare più importanza al *signifiant* e a rendere invece l'aspetto formale del testo greco a scapito della comprensibilità della traduzione;

3) l'attitudine del traduttore nei confronti del flusso della frase, cioè nei confronti dell'*ordo verborum*, delle particelle (*men, de, gar, oun*, ecc.), dell'ipotassi. Il nostro traduttore pone una grande attenzione a riprodurre le particelle, a riprodurre l'*ordo verborum* greco, fino a creare proposizioni in cui talvolta si riconoscono la posizione attributiva,

[63] S. Brock, *Towards a History of Syriac translation technique*, in *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, ed. R. Lavenant [*OCA 221*] Roma 1983, pp. 1-14 (= *Translation technique*).

[64] G. Müller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1952.

l'anticipazione del pronome relativo, ed altre infinite caratteristiche della frase greca.

Non è possibile descrivere se non sinteticamente il metodo di traduzione quale traspare nella versione siriaca:[65] faccio notare che si tratta di una traduzione eccellente, che manifesta un alto grado di comprensione del testo greco.

Ordo verborum e sintassi della frase

Come abbiamo già rilevato, il traduttore cerca di riprodurre fedelmente, per quanto gli è possibile nei limiti di una lingua semitica, l'*ordo verborum* del testo greco.

Le particelle greche *men, de, gar, oun, eti* vengono costantemente rese con le particelle siriache *men, dên, gêr, kît, lâ mekîl*.

L'oggetto diretto è sempre preceduto da *l*.

Il testo siriaco riflette in maniera costante l'ipotassi: distingue il participio presente da quello aoristo, rendendo il primo con *kad* + participio, il secondo con *kad* + participio + *hwa*.

Per introdurre le finali e le consecutive si usa costantemente *aykânâ d-*; per le dichiarative *d-*; per le causali *metul d-* ; grande attenzione è posta nel rendere nella maniera più aderente le congiunzioni ipotetiche; *hotan* è reso con *emati d-*. In generale il testo siriaco tende a rendere ciascuna congiunzione subordinante del greco con una specifica congiunzione siriaca: il *d-* ha sempre e soltanto funzione dichiarativa, mai finale, consecutiva, causale.

Anche l'infinito sostantivato viene riprodotto con fedeltà: la forma più usata è *hây d-*.

Notevoli sono gli esempi di anticipazione del relativo, come mostrano il quarto ed il quinto esempio della *tav. I*.

Per quanto riguarda i modi è da rilevare la costante corrispondenza stabilita dal traduttore tra il congiuntivo greco e l'imperfetto siriaco.

ekhô

ekhô è reso con *it l-* o *it hwâ l-* a seconda del tempo. Non vi sono esempi di *qnâ*.

Aggettivi e pronomi

[65] Nel momento in cui il testo siriaco sarà completamente memorizzato, potrà essere sottoposto a processi di elaborazione automatica, volti alla realizzazione di concordanze. Si potrà così disporre di un utile strumento di analisi che permette non solo l'analisi lessicologica ma anche quella grammaticale.

Mentre nelle traduzioni del V secolo gli aggettivi vengono tradotti mediante un mutamento di categoria grammaticale, secondo l'uso normale della lingua siriaca, il traduttore delle lettere festali tende a creare forme aggettivali normalmente poco usate, in modo da rispecchiare meglio il testo greco; ciò accade anche per gli avverbi.

Anche i pronomi sono resi con grande precisione: *tis* con *'nâš* ; *ti* con *medem*; il pronome e l'aggettivo possessivo compaiono in genere nella loro forma indipendente *dîl-* e meno spesso come suffisso; il riflessivo raramente è reso con *nâpâšâ* , frequentemente con *hw leh* etc. Il pronome relativo compare nella forma estesa *hâw d-* e quasi mai nella forma semplice *d-*.

Trascrizioni

Le trascrizioni dal greco costituiscono una delle peculiarità più evidenti del testo siriaco. Il discorso non riguarda solo i nomi propri ma anche una piccola categoria di prestiti dal greco, tipici del vocabolario siriaco, che vengono resi in maniera del tutto particolare.

In primo luogo va rilevato il metodo di trascrizione. Non solo vengono trascritte le consonanti ma anche tutte le vocali di un lessema greco: per *alpha alaph*, per *epsilon he*, per *eta yodh*, per *iota yodh*, per *omikron waw*, per *ypsilon*, in genere, *he* + *waw*, per *omega waw*. Quanto ai dittonghi, si consulti la *tav. 2*. Per le consonanti la trascrizione è quella tradizionale.

Tale tipo di trascrizione, tipica di un ambiente attento ai problemi di carattere ortografico e grammaticale, tocca anche parole la cui ortografia era codificata da lungo tempo. Si pensi al caso di *euangelion*, che viene reso con *hw'nghly'wn (passim)*, di *ananke* reso con *'n'nky (C p. *25*, Syr L f. 54r l. 23) etc.

Va notato inoltre l'uso di un *alaph* posto tra due vocali consecutive quando non fanno dittongo; la presenza di un *alaph* quando una parola inizia con vocale.

Certamente tale tipo di trascrizione è indice di una redazione finale piuttosto tarda. Molto rari sono i vocaboli mutuati dal greco che mantengono l'ortografia tradizionale. Segnalo in particolare *fûpsâ* e *episkâpâ*.

Lessico

Il lessico rappresenta di gran lunga l'elemento più interessante di questa traduzione. Lo si può dividere in tre categorie dal punto di vista della sua relazione con le parole greche del testo originario:

1) le trascrizioni di parole greche. Sappiamo che un certo numero di vocaboli greci è stato recepito presto dal vocabolario siriaco. Spesso hanno subito alterazioni notevoli e dal parlante venivano considerati vocaboli siriaci, tanto che in alcuni casi si perse la coscienza della loro etimologia. E' questo il caso di *ṭûpsâ* che ha probabilmente relazione con *typos*: la versione Peshitta del NT traduce *typos, hypodeigma* e simili soltanto con *ṭûpsâ* . Il traduttore siriaco invece sembra usarlo solo quando nel testo greco c'è effettivamente *typos* o un derivato o un composto.

Accanto a questi prestiti arcaici, che in un certo senso fanno parte pienamente del vocabolario siriaco, troviamo un piccolo gruppo di vocaboli greci trascritti secondo il metodo sopra segnalato: *'rṭws* per *artos* (*C p. *39*, Syr L. f. 63r l. 16), *hwpwthsys* per *hypothesis* (*C p. *23*, Syr L f. 53r l. 16), nel significato di "fondamento", in altri luoghi sostituito da *'eltâ*, con il medesimo significato da un revisore della traduzione), etc;

2) vocaboli usati con un significato raro o inusitato (al limite del neologismo semantico). Si tratta nella maggior parte dei casi di forme derivate, di carattere nominale, aggettivale, verbale. Comune è il caso, segnalato da S. Brock,[66] del calco semantico, per cui, ad esempio, *doxa* è reso regolarmente con con l'equivalente *šubḥâ* (che in siriaco significa "gloria"), ma con il senso peculiare di "opinione".

Un esempio più interessante è un passo di EF 7, dove il traduttore usa un calco semantico per rendere fedelmente il senso del contesto. Normalmente "domenica" è tradotto con un equivalente semitico, *ḥad b-šabâ* , in greco *kyriake*. Ma in questo passo il traduttore opta per un altro vocabolo in quanto Atanasio insiste sul significato di *kyriake*: "E proprio quel giorno santo e beato sotto ogni aspetto, che ha lo stesso nome di Cristo, cioè la Domenica (*mârânâyâ*), si leva splendendo su di noi" (*C p. *15*, Syr L f. 38v l. 30 - 39r l. 2).

E' chiaro che nel testo greco si allude al rapporto etimologico *Kyrios / kyriake*: il traduttore siriaco tenta di rendere tale rapporto con la forma aggettivale *mârânâyâ* derivata da *mâr* = Signore (*kyrios*) ed usata come sostantivo, precisamente come in greco. Normalmente, a stare al *Thesaurus Syriacus col. 2210*, l'aggettivo non è sostantivato, ma preceduto da sostantivi come "festa", "giorno".

Il verbo *hpak* nelle versioni siriache dal greco viene generalmente sentito come equivalente a *strephein* o composti. Nel testo siriaco di EF 1 (*C p. 16*, Syr L f. 12v l. 16), incontriamo il vocabolo *methapkânûtâ* legato alla medesima radice di *hpak*; nelle versioni tarde, come nella

[66] S.P. Brock, *Translation technique*, p. 7.

versione *syro-hexaplaris*, in genere rimanda ad *apostrophe* che compare molto raramente nelle opere atanasiane; tuttavia, là dove occorre, come nel *Contra Gentes 5*, è inserito in un contesto simile a quello in cui compare il vocabolo siriaco e con il medesimo significato.

Cito infine il caso piuttosto frequente di *ayti* da *etâ*, "andare": la forma *aph'el*, con senso fattitivo, viene sentita in genere come equivalente di *pherein* e composti o di *agein* e composti. Esso occorre spesso accanto ad espressioni indicanti tempo, come "giorni", "giorno di solennità", "festa". E' probabile che esso traduca *diagein*, nel senso di "trascorrere", significato non segnalato dal *Thesaurus*;

3) i calchi formali di composti greci. E' l'elemento di gran lunga più caratteristico delle versioni del VI-VII secolo: il traduttore non soltanto fa uso di calchi semantici, ma molto spesso cerca di riprodurre le componenti formali di un vocabolo greco, specie se si tratta di un composto.

I calchi formali possono essere suddivisi in due tipi, dei quali il primo sembra più antico, il secondo invece peculiare delle traduzioni del VII secolo.

Il primo tipo è costituito da un nesso di vario genere tra due o più parole, di varia categoria grammaticale, atto a riprodurre mediante una pluralità di lessemi il composto greco. E' il caso dei sostantivi, aggettivi, avverbi preceduti dalla negazione *lâ*: ad esempio *lâ ilidâ* (*C p. 49*, Syr L. f. 43v l. 19) per *agennetos*; *lâ metmaṣyânâ* (*C p. *41*, Syr L f. 64v l. 2) per *adynatos*; *lâ mîtûtâ* (*C p. 48*, Syr L f. 43r l. 5; *C p. 49*, f. 43r l. 26; *C p. 49*, f. 43v l. 20; *C p. 49*, f. 43v l. 22; *C p. *24*, f. 53v l. 13; *C p. *30*, f. 57v l. 10) per *athanasia*; *lâ mlilâ* (*C p. *17*, Syr L f. 49r l. 8) per *alogos*; *lâ metdarkânâ* (*C p. *16*, Syr L f. 40r l. 28; *C p. *16*, f. 40v l. 4) per *anexikhniastos*; *lâ ḥâšûšûtâ* (*C p. 49*, Syr L f. 43v ll. 17-18) per *apatheia*.

Il secondo tipo è invece costituito dal nesso che unisce l'astratto in stato costrutto di uno dei componenti del composto che si vuole tradurre ed un sostantivo. Ad esempio il termine *eusebeia* viene segmentato in due parti, *eu-sebeia*, e quindi riprodotto con un equivalente formale composto dall'astratto del primo componente in "stato costrutto" ed il sostantivo: *šappirût deḥltâ* . Per rendere l'*alpha* privativo, accanto alla forma *la* + sostantivo, incontriamo un calco più tardo, del secondo tipo, composto dall'astratto in stato costrutto *ḥasîrût* + sostantivo: ad esempio *ḥasîrût hawnâ* (*C p. 21*, Syr L f. 15v l. 25).

Parallele a queste formazioni, delle quali vengono proposti alcuni esempi nella *tav. 3* sembrano essere quelle costituite da aggettivo in stato costrutto + sostantivo o verbo, a seconda che nel testo greco si trovi un aggettivo composto o un verbo composto: ad esempio, *ḥasîr hawnâ* (*C p. *44*, Syr L f. 66r l. 23) per *anoetos*, *šâwe šwîḥûtâ* (*C p. *20*, Syr L.

f. 51r l. 9) per *homoblastes*, *šappir dhel* (*C p.* *23, Syr L f. 52v l. 15; *C p. 31*, f. 58r l. 9) per *eusebes*.

E' chiaro che questi calchi permettono di ricostruire i vocaboli greci senza incertezze. Ma anche i calchi formali del primo tipo, meno "ellenizzanti", ed anche i calchi semantici, mediante un uso appropriato del lessico del Müller e del *Thesaurus*, dopo uno studio approfondito delle versioni tarde, delle quali si conosca l'originale greco, permettono di proporre alcune retroversioni che potranno assumere un certo peso negli studi sul lessico atanasiano.

Citazioni bibliche

Il traduttore sembra essere particolarmente fedele al testo atanasiano, a differenza del traduttore copto. Non fa riferimento mai alla *Peshitta* e lo stile delle citazioni appare piuttosto vicino alle versioni più tarde dell'AT e del NT. Tuttavia non sembra che faccia uso diretto della *versio Harqelensis* o della *Syro-hexaplaris*:[67] è invece più prudente parlare di somiglianza di tecnica di traduzione.

Se analizziamo gli esempi della *tav. 4*, notiamo che in *Cant 8,1 ayk aḥâ* della *Pesh.* viene sostituito da *bar ḥatâ* , che certamente è il più esatto equivalente di *adelphidon*, sia in *Syr L* che nella *Syro hexaplaris*; quest'ultima sembra ancora più analitica, in quanto il pronome personale è espresso con *dil-* invece che come suffisso. Tale differenza non è invece riscontrabile nella citazione di *Is 58,5*, il cui testo è pressoché uguale in *Syr L* e nella *Syro-hexaplaris*, anche nell'uso di *dil-* e ben diverso da quello della *Pesh.*

La lunga citazione di *ev Luc 1,1-4* permette qualche confronto con la *Pesh.* del NT, la *Harq.* e *Syr L*. Nel v.1 *ṣbâ* della *Pesh.* è sostituito da *s'â*; la *Harq.* è tuttavia più letterale in quanto rende anche *per* di *epeideper*, esprime l'infinito *anataxasthai* con un infinito invece che con *d* + l'imperfetto, sostituisce sempre *aylên* con *hâlên*. Nel v.2 sia *Syr L* che la *Harq.* sostituiscono ad *aik aykânâ* per esprimere *kathos*. Tra la *Pesh.*, da una parte, e la *Harq.* e *Syr L*, dall'altra, sussistono notevoli differenze nella traduzione del v.3: si noti tra l'altro che il participio in dativo è reso dalla *Pesh.* con una causale, in *Syr L* e nella *Harq.* con *d* + verbo. Nel v.4 *hina* è reso con *d* nella *Pesh.*, con *aykânâ d* nelle altre due versioni. La *Harq.* appare però più letterale nel rendere *asphaleia*, sostituendo a *šrârâ zhirûtâ*; *peri* è espresso con *meṭul* .

[67] Per le versioni tarde dell'AT e del NT si consulti S.P. Brock, *Biebelübersetzungen AT: Syrische*, in *TRE 6* (1980), pp. 181-189 e B. Aland, *Bibelübersetzungen NT: Syrische*, in *TRE 6* (1980), pp. 189-196.

Questa citazione e molte altre possono far pensare ad uno stile che sta a metà strada tra quello della *Pesh.* e quello della *Harq.*. Non penso tuttavia che si possano fare deduzioni circa la data della nostra traduzione, che stranamente è meno ellenizzante in relazione a citazioni bibliche che nel resto del testo.

Possiamo affermare che si tratta di una traduzione del VI secolo revisionata in molti punti nel corso del VII secolo.

1.

Γένοιτο δ' ἂν καὶ παρ' ἡμῶν πρεπόντως εἰς ἑκάστοτε μέν, μάλιστα δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἑορτῆς, μὴ μόνον ἀκροαταί, ἀλλὰ καὶ ποιηταὶ τῶν τοῦ Σωτῆρος προσταγμάτων γενοίμεθα, ἵνα καὶ τὸν τῶν ἁγίων τρόπον μιμησάμενοι συνεισέλθωμεν εἰς τὴν τοῦ Κυρίου ἄπαυστόν τε καὶ ὄντως μένουσαν ἐν οὐρανοῖς χαράν.

[..] ϩⲟⲩⲉϩⲥⲁϩⲛⲉ ⲙ̀ⲡⲓϫⲟⲉⲓⲥ ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲧⲣⲉⲛⲉⲓⲣⲉ ⲛ̀ⲛⲉϥⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲛ̀ⲟⲩⲫⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛ̀ϩⲟⲩⲟ ⲇⲉ ϩⲁⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲁϣⲁ ϫⲉⲕⲁⲥ ϩⲙ̀ⲡⲧⲣⲉⲛⲕⲱϩ ⲉⲡⲉⲥⲙⲟⲧ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲟⲩⲗⲁⲁ ⲉⲛⲉⲥⲙⲟⲟⲩϩ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲡⲣⲁϣⲉ ⲛ̀ⲗⲧⲱϫⲏ ⲙ̀ⲡⲓϫⲟⲉⲓⲥ ⲉⲧⲙⲏⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲡⲛⲩⲉ.

2.

Καὶ τότε μὲν ἐειόντων καὶ περώντων αὐτῶν τὴν Αἴγυπτον, οἱ ἐχθροὶ θαλάττης ἐγένοντο θρύλημα.

ⲁⲩⲱ ⲙ̀ⲡⲉⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲙⲉⲛ ⲉⲧⲙ̀ⲙⲁⲩ ⲛ̀ⲧⲉⲣⲟⲩⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̀ⲛⲏⲙⲉ ⲁⲛⲉⲩⲁⲗⲉ ⲙⲟⲩ ϩⲛ̀ⲑⲁⲗⲁⲥⲥⲁ

3.

καὶ ἔταξε τὰ Χερουβὶμ καὶ τὴν φλογίνην ῥομφαίαν τὴν στρεφομένην φυλάσσειν τὴν ὁδὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, νῦν δὲ ἐκτεταμένην·

ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲧⲁⲥⲥⲉ ⲛ̀ⲛⲉϫⲉⲣⲟⲩⲃⲓⲛ ⲙ̀ⲡⲧⲉϩⲏⲉ ⲛ̀ⲥⲁⲧⲉ ⲉⲥⲕⲱⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉⲥϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲧⲉϩⲓⲛ ⲙ̀ⲡⲱⲏⲛ ⲙ̀ⲡⲱⲛϩ· ⲫⲗⲏⲟⲩⲱⲛ ⲙⲉⲛ ⲟⲛ ⲛ̀ⲛⲉⲥⲙⲟⲗⲗⲟⲥ ⲛ̀ⲛⲉⲧⲛⲁⲕⲱⲗϩ ⲉⲣⲟⲥ ϩⲛ̀ⲟⲩⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲁⲩⲱ ⲉⲧϫⲉⲗⲡⲓⲍⲉ ⲉⲡⲉϫⲉ.

4.

Οἷς ἄν τις τὴν διάνοιαν ἀσκηθῇ, ἐν τούτοις λανθάνουσαν τὴν προθυμίαν πρὸς τὴν συνήθειαν ἔχει

ⲉⲛⲓⲟⲛ : ⲟⲩⲁⲛⲁⲑⲏⲕⲏ ⲙⲛ̀ ⲛⲁⲙⲏⲛ ⲉⲛⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲛⲟⲩ ⲉⲧⲉⲛⲁⲕⲱⲧⲉ ⲙⲛ̀ ⲧⲛⲁⲕⲱⲧⲉ ⲛ̀ⲛⲓⲙⲏⲛ ⲛ̀ⲑⲱⲙⲓⲁ.

5.

ⲉⲛⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲉⲛⲥⲩⲛⲏⲑⲓⲁ ⲙⲛ̀ⲛⲓ : ⲉⲛⲓⲟⲛ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲛⲁⲙⲟⲩⲛⲏ ⲙⲛ̀ⲛⲓ.

1. Grc K 1; CSCO 150 p. 8 ll. 15-20;
   Syr L f. 15v ll. 2-7.
2. Grc K 5; CSCO 150 p. 40 ll. 6-8.
3. Grc K 14; CSCO 150 p. 33 ll. 13-17.
4. Grc Mai; Syr L f. 56v ll. 17-19.
5. Syr L f. 66r ll. 9-10.

TAVOLA 2: CALCHI SIRIACI DI COMPOSTI GRECI

1.	ἄ-νοια	ܚܟܡܬܐ ܕܠܐ
2.	ἀ-φροσύνη	ܚܟܡܬܐ ܕܠܐ
3.	(τὸ) αὐτ-εξούσιον	ܫܠܛܢܐ ܕܠܐ
4.	δοξο-λογία	ܫܒܚܐ ܕܡܠܬܐ
5.	εὐ-εργεσία	ܛܝܒܘܬܐ ܕܥܒܕܐ
6.	εὔ-νοια	ܛܝܒܘܬܐ ܕܡܠܬܐ
7.	εὐ-σέβεια	ܛܝܒܘܬܐ ܕܡܠܬܐ
8.	καρπο-φορία	ܦܪܝܐ ܕܡܠܬܐ
9.	μακρο-θυμία	ܡܪܝܐ ܕܪܘܚܐ
10.	μεγαλο-δωρία	ܪܒܘܬܐ ܕܡܬܐ
11.	νομο-θεσία	ܢܡܘܣܐ ܕܡܬܐ
12.	ομό-νοια	ܚܕܘܬܐ ܕܡܠܬܐ
13.	ομο-φωνία	ܚܕܘܬܐ ܕܩܠܐ
14.	πολυ-τροφία	ܣܓܝܐ ܕܡܙܢܐ
15.	προ-μάθεια	ܩܕܡܝܐ ܕܠܝܠܐ
16.	ταπεινο-φροσύνη	ܡܟܝܟܘܬܐ ܕܡܠܬܐ

1. 15v : 25
2. 66r : 23
3. 66v : 18
4. 44v : 2
5. 27r : 28
6. 30r : 27
7. 26v : 22 (et passim);
8. 40v : 29
9. 43r : 16; 43v 11-12
10. 25v : 26-27
11. 47v : 15; 59v : 19
12. 25v : 19
13. 69r : 27
14. 26v : 29
15. 53r : 22-23
16. 12v : 18; 14v : 20; 61v : 3

TAVOLA 3: TRASCRIZIONI DAL GRECO

VOCALI

α = '	cfr.	1
ε = h	cfr.	2
η = y	cfr.	3
ι = y	cfr.	2
ο = w	cfr.	2
υ = w	cfr.	4
ὑ = hw	cfr.	5
ω = w	cfr.	6

DITTONGHI

αι = h	cfr.	7
ει = y	cfr.	7
οι = hw	cfr.	8
αυ = 'w	cfr.	9
ευ = hw	cfr.	2
ου = w	cfr.	11

ALCUNE CONSONANTI

π = p	cfr.	3
φ = p	cfr.	11
τ = t	cfr.	8
θ = t	cfr.	5
κ = q	cfr.	8
χ = K	cfr.	12

PARTICOLARITA'

alaph intervocalico	cfr.	7
vocale iniziale di nomi propri (preceduta da *alaph*)	cfr.	10

TAVOLA 3 (continua)

1.	μᾶλλον	[illegible]
2.	εὐαγγέλια	[illegible]
3.	παρρησία	[illegible]
4.	Πολυτίων	[illegible]
5.	ὑπόθεσις	[illegible]
6.	ἰνδικτίων	[illegible]
7.	ἀρειομανῖται	[illegible]
8.	αἱρετικοί	[illegible]
9.	Αὔγουστος	[illegible]
10.	Οὐαλέριος	[illegible]
11.	φίλων	[illegible]
12.	ἀντίχριστοι	[illegible]

1. 45v : 11
2. 47v : 7
3. 63r : 2
4. 55r : 2
5. 53r : 16
6. SC 317 p. 224,3
7. 43v : 27
8. 43v : 28
9. SC 317 p. 252 l. 293
10. SC 317 p.320,II,6
11. 54v : 30
12. 43r : 16

TAVOLA 4: CITAZIONI BIBLICHE

1

[illegible]

2

[illegible]

3

1 [illegible]
[illegible] 2 [illegible]
[illegible] 3 [illegible]
[illegible] 4 [illegible]
[illegible]

1 [illegible]
[illegible] 2 [illegible]
[illegible] 3 [illegible]
[illegible] 4 [illegible]
[illegible]

1 [illegible]
[illegible] 2 [illegible]
[illegible] 3 [illegible]
[illegible] 4 [illegible]
[illegible]

1. Cant. 8,1: Syr L f. 10v ll. 2-3; Pesh.; Harq.
2. Is. 58,5: Syr L f. 12r ll. 9-12; Pesh.; Harq.
3. ev. Luc. 1,1-4: Syr L f. 17v ll. 15-22; Pesh.; Harq.

CAPITOLO II

LA CRONOLOGIA

TERMINI DELLA QUESTIONE E MATERIALE A DISPOSIZIONE

1. La cronologia delle lettere: stato della questione

Il problema della cronologia delle lettere festali, a pochi decenni dalla scoperta del manoscritto siriaco, è quello che più ha impegnato gli studiosi che di esse si sono occupati a motivo della sua complessità e della sua rilevanza per questioni di storia e di liturgia.

Studiare e stabilire l'ordine e la data in cui furono redatte le lettere è prima di tutto un obbligo filologico da cui non ci si può esimere, soprattutto nei confronti di testi che accompagnano a scadenza annuale tutta la carriera pastorale e letteraria di Atanasio. Essi sono infatti tra i pochi di cui si possa proporre una cronologia precisa in virtù della data pasquale che annunciano e costituiscono dunque un riferimento valido talune volte per la datazione orientativa delle opere maggiori,[68] altre volte per le notizie biografiche che a gradi diversi di evidenza forniscono circa la vita del vescovo,[69] più frequentemente per lo studio del succedersi

[68] Si veda in particolare l'interessante contributo di C. Kannengiesser, *Le témoignage des Lettres Festales de Saint Athanase sur la date de l'apologie Contre les Païens - Sur l'Incarnation du Verbe* in *RechSR 53* (1964) pp. 91-100. Qualche nuovo spunto in A.L. Pettersen, *A Reconsideration of the Date of* Contra Gentes - De Incarnatione *of Athanasius of Alexandria* in *Studia Patristica XVII/3*, Oxford 1982, pp. 1030-1040. I parallelismi tra quelle che ipotizzeremo essere le prime lettere festali e il doppio trattato *CG-DI* sono numerosi e meriterebbero un'indagine, sia dal punto di vista dei contenuti, sia da quello lessicale. Essa permetterà di studiare il processo di semplificazione e di adattamento catechetico al quale Atanasio sottopone i temi ed il linguaggio dei trattati in vista del rapporto pastorale con i diversificati livelli della comunità cristiana egiziana. D'altra parte non si è condotta ancora un'indagine sul rapporto tra lettere festali e le opere posteriori al *CG-DI*, che certamente darebbe risultati interessanti. Un esempio: nel corso del capitolo EF 2 sarà spostata al 352, in quanto argomenti di carattere filologico, cronologico e testuale non permettono una datazione diversa. Ora, proprio in questa lettera leggiamo una serie di espressioni che ricorrono anche in *CA I*, mentre parallelismi con i *CA* non sono ravvisabili nelle lettere che considero redatte nei primi dieci anni dell'episcopato atanasiano.

[69] Ci si riferisce in particolare a quanto diremo nel capitolo III trattando della vita di Atanasio attraverso le lettere.

dei problemi che egli deve affrontare man mano nel corso del suo episcopato, del clima storico, psicologico, spirituale che vive.[70]

Si tratta in secondo luogo di uno studio ricco di interesse perché necessariamente destinato ad intersecare diversi livelli di analisi afferenti a diverse discipline ecclesiastiche, tra le quali emerge la storia della liturgia, essendo l'elemento liturgico e catechetico inerente al genere stesso delle lettere festali. Nato nel III secolo in relazione al problema della data pasquale,[71] questo genere letterario non solo ha abbracciato per tempo il più vasto campo della catechesi prepasquale, della riflessione sul mistero pasquale e sulle sue conseguenze nella vita del cristiano fino a sfiorare temi di antropologia religiosa,[72] ma a poco a poco ha anche dilatato l'oggetto specifico del suo interesse coinvolgendo nell'ambito della catechesi prima la Pentecoste e poi, in un momento da determinarsi, anche la Quaresima, assumendo così la funzione di documento liturgico atto a rendere conto di una vasta porzione dell'anno liturgico.

Proprio in relazione al problema della nascita della Quaresima e della sua introduzione in Egitto si è sviluppato un intenso dibattito che ha coinvolto segnatamente le lettere festali di Atanasio: esse oltre a contenere la notificazione della data di inizio della settimane santa e della data di Pasqua, seguita dalla menzione della Pentecoste, annunciano in molti casi anche la data di inizio della *Tessarakoste*. Ma non in tutti i casi, poiché le lettere al I, IV, V, XIV, XVII, XVIII posto del codice siriaco - che contiene le lettere redatte fino al 348 - e al XXIV della raccolta copta - in cui l'annuncio è evidentemente interpolato - mancano di tale annuncio.

Se pensiamo a quanto incerte e suscettibili di molteplici interpretazioni siano le prime attestazioni della parola *Tessarakoste* ed al fatto che, espunta dal campo di indagine la *Quadragesima* di un testo di Origene perché considerata interpolata,[73] la sua occorrenza nel V canone del concilio di Nicea, cioè ad un breve lasso di tempo dalla redazione

[70] Lo storico nelle lettere troverà alcuni dati cronologici utilissimi, ma soprattutto uno specchio della psicologia di Atanasio e dei problemi che il vescovo vuole siano condivisi dai fedeli egiziani. Importanti da questo punto di vista sono sia i passi polemici sia i silenzi, numerosissimi e significativi, se colti sullo sfondo delle vicende del vescovo e del mutevole quadro storico.

[71] Cfr. quanto detto nell'introduzione al cap. I e quanto diremo nel paragrafo 4 della presente sezione.

[72] Si ricordi il contenuto dei due frammenti della lettera festale di Pietro di Alessandria che ho citato in all'inizio del capitolo I.

[73] *Hom Lev X,2*, considerata interpolata già da F.X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, I Bd., Paderborn 1897, pp. 241-272.

delle prime lettere atanasiane, è stata sottoposta ad una radicale critica semantica che ha portato ad ipotizzare per essa un senso del tutto diverso da quello usuale, e cioè quello dei quaranta giorni che separano la Pasqua dalla festa dell'Ascensione,[74] ci appare in tutta la sua importanza il ricorrere alterno del termine ed il fatto che il costume liturgico quaresimale sia oggetto di particolare attenzione da parte di Atanasio fin nelle lettere del terzo decennio del IV secolo.

La convinzione della novità della Quaresima nella prassi liturgica del IV secolo e l'ipotesi che essa sia stata introdotta in Egitto nel decennio 330-340 hanno tratto spesso superficialmente sostegno dalla testimonianza delle lettere atanasiane. Si aggiunga a questo il fascino esercitato dal fatto di poter seguire lo sviluppo di un fenomeno liturgico in una regione ecclesiastica dell'importanza di quella egiziana fin dal suo nascere e quindi di anno in anno. Da tutto ciò risulta evidente l'importanza di stabilire una corretta cronologia delle lettere festali di Atanasio.

Già L. Duchesne aveva cercato di dare un'interpretazione delle lettere festali in quanto testimonianza dell'introduzione progressiva dell'istituto quaresimale in Egitto, senza preoccuparsi della correttezza della cronologia quale ci è testimoniata dal codice siriaco:[75] non menzionata nella prima lettera, annunciata con discrezione nella seconda, la *Tessarakoste* si afferma in maniera decisa a partire dal 341, quando Atanasio viene rimproverato durante il suo soggiorno romano per la scarsa osservanza del costume da parte della chiesa egiziana, come testimonierebbe un biglietto indirizzato a Serapione contenuto nel *corpus* siriaco delle lettere.

Da questo momento il dibattito si è concentrato sulla cronologia delle lettere: seguire il loro ordine nel codice o mutarne la cronologia comportava due diverse ipotesi circa la storia del costume quaresimale in Egitto.

Due fatti oggettivi stanno infatti alla base del dibattito:

1) il già accennato alterno ricorrere dell'annuncio quaresimale nelle lettere;

2) l'identità della data pasquale per alcuni degli anni dell'episcopato atanasiano che può aver favorito da parte di un raccoglitore lo scambio del numero d'ordine delle lettere.

Diventa chiaro il legame che si può stabilire in via meramente teorica tra questi due fatti: mutando o lasciando intatto il numero d'ordine delle

[74] S. Salaville, *La Tessarkosté du V canon de Nicée (325)* in *Échos d'Orient 13* (1910) pp. 65-72.

[75] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1920 (V edizione), p. 255 sgg., citato da V. Peri, *Cronologia* pp. 28-29.

lettere quale viene presentato dalla raccolta, si possono ipotizzare due diverse cronologie degli inizi della *Tessarakoste* in Egitto, fondandosi su due diversi modi di interpretare l'alternarsi delle presenze e delle assenze della sua menzione. Si pensi soltanto alla possibilità di sfruttare l'identità di ricorrenza della data pasquale per organizzare due serie di lettere, le une, iniziali, senza l'annuncio quaresimale, le altre, posteriori, provviste invece di tale annuncio.

Agli inizi del novecento A. Jülicher ipotizzò per primo la possibilità che il redattore della raccolta, sulla scorta di una tabella contenente le ricorrenze pasquali, si fosse sbagliato nel sistemare le lettere per gli anni in cui la Pasqua cadeva lo stesso giorno.[76]

E. Schwartz studiò le lettere festali in più contributi, a partire dal 1905, ma soprattutto in quello del 1935, dedicato alla storia della chiesa nel IV secolo, propose la sua opinione definitiva:[77] nella gamma di possibilità di sistemazione della materia, scelse la più estrema, mutando l'ordine delle lettere in modo da ottenerne due serie distinte, la prima sprovvista dell'annuncio quaresimale, la seconda al contrario contenente tale annuncio, da distribuirsi prima e dopo il 337; secondo lo studioso infatti Atanasio aveva potuto conoscere la Quaresima durante il primo esilio e avrebbe dunque immediatamente deciso di introdurla in Egitto.

La scoperta e l'edizione delle lettere festali nella versione copta spinse L.T. Lefort a riprendere la questione della loro cronologia:[78] lo studioso reagì in modo così polemico nei confronti della presunta spregiudicatezza metodologica di E. Schwartz, accusato di non aver tenuto conto della tradizione indiretta, delle lettere al XVII e XVIII posto, sprovviste dell'annuncio quaresimale, da arroccarsi eccessivamente nella difesa della cronologia tradizionale del redattore della raccolta e nella riproposizione della teoria che vedeva nelle prime lettere festali l'introduzione progressiva della Quaresima in Egitto. Era la teoria di L. Duchesne, rafforzata ora con la testimonianza della raccolta copta che

[76] Si tratta di una recensione della letteratura del Bardenhewer: A. Jülicher in *Göttingische gelehrte Anzeigen 12* (1913) pp. 706 e sgg. Sulle lettere festali si leggano le pp. 706-708.

[77] E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts* in *ZNW 34* (1935) pp. 129-213, in particolare pp. 129-137 (= *Kirchengeschichte*).

[78] Due i contributi di L.T. Lefort sulla questione: uno di carattere più generale, *Les lettres festales de saint Athanase* in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, S.5, 30* (1953) pp. 643-656 (= *Lettres Festales*); l'altro sulle citazioni di Timoteo Eluro, *A' propos des lettres festales de saint Athanase* in *LM 67* (1954) pp. 43-50.

a L.T. Lefort sembrava confermare l'improbabilità, anzi l'impossibilità della maggior parte degli scambi proposti da E. Schwartz.

Molto più equilibrata la posizione di V. Peri che alla Quaresima ed alle sue origini ha dedicato due contributi, nel 1960 e nel 1961, il primo di tono più generale, volto a rivalutare, pur sempre in maniera problematica, le prime attestazioni del termine *Tessarakoste* in Origene e nel V canone di Nicea, e a motivare la concorde testimonianza dei padri del IV secolo che ne parlano come di istituto di origine apostolica, il secondo più specificamente dedicato alla cronologia delle lettere e della sua relazione con il problema della Quaresima egiziana.[79]

Vorrei rilevare, al di là delle numerose affermazioni discutibili nei due contributi, alcuni meriti di V. Peri: 1) è senza dubbio di grande interesse il suo tentativo di spostare l'origine della Quaresima indietro nel tempo, in un'epoca non ben precisabile ma sicuramente anteriore al IV secolo. Questa ipotesi, che per ora può considerarsi solo come tale, trova il suo punto di forza nell'indagine semantica condotta sul termine *Tessarakoste* che sembra aver rivestito, per quanto se ne può dedurre dai padri del IV secolo un senso diverso da quello di periodo di digiuno protratto per quaranta giorni, e cioè il senso di un periodo di ascesi in cui il digiuno ha un ruolo importante ma non assoluto; questa considerazione permette allo studioso di rivalutare, almeno in via ipotetica, la testimonianza di Origene, pur nella traduzione latina di Rufino, e di distinguere come storicamente e liturgicamente diversi il costume del digiuno canonico della settimana santa e il costume quaresimale;[80] 2) questo insieme di ipotesi porta lo studioso a separare metodologicamente il problema dell'introduzione della Quaresima in Egitto da quello della cronologia delle lettere festali: certamente non tutte le difficoltà vengono risolte, ma mi pare salutare questa separazione almeno a livello di ipotesi metodologica dopo decenni in cui i due problemi finivano per rimandarsi l'uno all'altro in una sorta di circolo vizioso; 3) la datazione è finalmente fondata su base storica ed in stretto riferimento al contenuto biografico delle lettere.

Molte critiche si potrebbero muovere a V. Peri sia a livello filologico, in particolare per quanto concerne l'analisi del rapporto tra la raccolta siriaca e quella copta, sia a livello di interpretazione dei testi, nella quale lo studioso è stato spesso sviato dalla cattiva traduzione curata da M.

[79] V. Peri, *Lo stato degli studi intorno all'origine della Quaresima* in *Aevum 34* (1960) pp. 525-555 (= *Quaresima*); V. Peri, *La cronologia delle lettere festali di sant' Atanasio e la Quaresima* in *Aevum 35* (1961), pp. 28-86 (= *Cronologia*).

[80] Si veda V. Peri, *Quaresima* nel suo insieme.

Shahwan e tradotta dall'italiano in latino da A. Mai. Anche il problema dell'alterna presenza dell'annuncio quaresimale non riceve un'adeguata soluzione, nonostante gli scambi proposti. Tuttavia sembra giusto rilevare il valore metodologico di questo studio, sia perché ancora oggi si ripropongono vecchie idee sulla Quaresima e sulla sua introduzione in Egitto,[81] sia perché per la cronologia delle lettere ci si riferisce ancora alla cronologia della raccolta siriaca, anche in studi di grande importanza.[82]

Il lavoro che sembra urgente compiere, a partire dal contributo di V. Peri, si configura come riconsiderazione del materiale che abbiamo a disposizione; come analisi dettagliata dei testi in siriaco ed in copto, con una minore fiducia nelle traduzioni che di essi sono state proposte; come riflessione metodologica che vale la pena di portare alla estreme conseguenze almeno teoricamente, per poi considerarne criticamente i risultati concreti sul piano testuale, contenutistico e più genericamente storico e letterario.

2. Il materiale del corpus siriaco

Come abbiamo accennato nel capitolo I, il manoscritto siriaco contiene materiale piuttosto vario, che è utile classificare per entrare nel merito del problema della cronologia delle lettere.

Il manoscritto presenta all'inizio una sorta di cronaca pasquale divisa in capitoli, ad andamento annuale, edita recentemente da M. Albert e commentata in maniera molto documentata da A. Martin:[83] essa è contenuta in Syr I. ff. 1v l. 2 - 10 r l. 6.

Segue quindi la raccolta delle lettere fino al f. 69v, dove il codice si interrompe. Ciascuna lettera, a parte un caso che esamineremo oltre, è preceduta da un'iscrizione che dà per l'anno di pubblicazione della lettera la data di Pasqua secondo il calendario egiziano e quello romano, l'anno di Diocleziano, i consoli, il governatore, l'indizione. L'inizio di ogni iscrizione indica il numero d'ordine della lettera basato non sul computo delle lettere effettivamente presenti nella raccolta o effettivamente scritte, ma ricalcato sull'anno dell'episcopato atanasiano nel quale si presume che la lettera sia stata inviata a partire dal 329, vale a dire dall'invio della prima lettera. Mancano le lettere che si riferiscono all'VIII, IX, XII, XV, XVI anno di episcopato e le relative iscrizioni.

Quanto al contenuto della cronaca, che chiameremo *Index*,[84] ne abbiamo una breve descrizione al f. 1v:[85]

> Indice del mese di ciascun anno e dei giorni e delle indizioni e del consolato e del capo in Alessandria e di tutti gli epacù e di tutti quei (giorni) che sono chiamati "dei" e la ragione per la quale (la lettera) non fu inviata ed il ritorno dall'estero, dalle lettere festali del papa Atanasio. (Syr I, f. 1v ll. 1-7).

Come le iscrizioni, l'*Index*, che è diviso in capitoli relativi a ciascun anno dell'episcopato atanasiano, fornisce la data pasquale secondo il calendario egiziano e quello romano, i consoli, il governatore, l'indizione. A differenza delle iscrizioni non dà l'anno di Diocleziano né il numero d'ordine delle lettere, ma aggiunge invece il giorno del mese lunare, le divinità planetarie alle quali sono attribuiti i giorni della settimana, gli epacti, cioè i giorni intercalari che intervengono nel computo della data pasquale.[86]

Questo è lo schema fisso di ciascun capitolo. Accanto a queste notizie, registra "la ragione per la quale (la lettera) non fu inviata" e l'indicazione del luogo in cui si trovò all'estero a causa di un esilio o per altri motivi: così per il 331 (notizia che va in realtà riferita al 332) ci dice che Atanasio inviò la lettera tornando dalla corte (Psamathia), per il 340 che inviò un breve biglietto a causa della persecuzione, per il 343 che avvenne un sinodo a Serdica, per il 344 e per il 345 che il vescovo trascorse la Pasqua rispettivamente a Naisso e ad Aquileia, per il 363 che inviò la lettera sebbene perseguitato da Memfi a Tebe, per il 364 che la inviò da Antiochia; così giustifica anche perché non furono inviate le lettere per gli anni 336-337, 341-342, 357-361. A tutto ciò aggiunge una serie di notizie sulla vita di Atanasio e su episodi storici che lo concernono (assenti dalle iscrizioni). Si presenteranno nella prossima sezione alcune considerazioni sul contenuto dell'*Index*, sul metodo storico del redattore, sulla relazione tra *Index* ed iscrizioni.

---

[81] Qualche esempio: R.-G. Coquin, *Les origines de l'Épiphanie en Égypte* in *Noël, Épiphanie, retour du Christ*, ed. Dom Botte [*Lex Orandi 40*], Paris 1967, pp. 139-170 (= *Épiphanie*); M. Richard, *Le comput pascal par octaétéris* in *LM 87* (1974), p. 309; A. Martin, *SC 317*, p. 287 n.34.

[82] Mi riferisco anche a quello sull'*Historia acephala* e sull'*Index* delle lettere festali pubblicato recentemente da A. Martin, nel quale si legge in nota a proposito del contributo di V. Peri "dont la chronologie, assez proche de celle de Schwartz qu'il critique, n'est guère plus convaincant", dove vengono passate sotto silenzio sia la critica metodologica che V. Peri ha rivolto a E. Schwartz e a L.T. Lefort, sia la proposta di uno scambio tra due sole lettere contenenti la medesima data pasquale, EF 3 ed EF 14, che è certamente quello più fondato ed ormai fuori discussione: *SC 317*, p. 70 n. 2.

[83] *SC 317* pp. 224-304.

[84] Si tratta del siriaco *ḥudâ'â cfr. SC 317 p. 224 l. 2.*

[85] *SC 317* p. 224 ll. 2-7.

[86] Cfr. *SC 317* p.279 n.1.

Un altro importante elemento esterno al testo delle lettere è rappresentato dalle sottoscrizioni, che compaiono in quattro casi, prima dell'indicazione della fine delle lettere: alla fine di EF 7, di *E Ser*, di EF 13, di EF 14. Esse indicano o il luogo da dove fu inviata la lettera o la carenza delle lettere degli anni successivi.

Se scorriamo la raccolta siriaca con immediata evidenza risulterà la differenza tra le lettere festali vere e proprie e gli scritti che contengono una semplice notificazione della data pasquale. Ne abbiamo due esempi nel XVII e XVIII posto della raccolta siriaca. Presentando il testo della più breve, insisto sul fatto che non si possono più chiamare lettere festali: le chiameremo "notificazioni festali" (= NF). Ecco dunque NF 17:

Atanasio ai presbiteri e ai diaconi di Alessandria ed ai fratelli amati, salute in Cristo.

Secondo il costume vi informo circa la Pasqua, miei cari, affinché anche voi possiate notificarla nei distretti di coloro che vivono lontani, secondo il costume.

A seguito di questa festa presente, quella avvenuta il venti del mese di pharmouthi, la Domenica della Pasqua successiva è il sette prima delle idi di aprile, il dodici di pharmouthi secondo gli Alessandrini.

Di conseguenza così notificate nei distretti: la Domenica di Pasqua è il sette prima delle idi di aprile, il dodici di pharmouthi, secondo gli Alessandrini. Prego che stiate bene in Cristo, fratelli cari (*C pp. *37-*38*, Syr L f. 61v l. 24 - 62r l. 11).

Ad una prima lettura appare evidente una caratteristica di questo biglietto: l'esser stato redatto durante la festa pasquale di un determinato anno al fine di annunciare la data pasquale dell'anno successivo. In particolare l'*Index* chiarisce il contesto di questo scritto:[87] Atanasio è in esilio e, dopo il concilio di Serdica, celebra la Pasqua del 344 a Naisso e quella del 345 ad Aquileia. NF 17 annuncia la data pasquale del 345: il biglietto è stato dunque redatto l'anno precedente, cioè durante la Pasqua del 344, celebrata a Naisso.

NF 18 presenta la stessa struttura: Atanasio dichiara di celebrare la festa il dodici del mese di pharmouthi, vale a dire il 7 aprile (del 345), e cioè la data notificata l'anno precedente con NF 17, e di voler notificare la data pasquale dell'anno successivo, cioè il 346 (*C pp. *38-*39*, Syr L. f. 62r l. 20 - 62v l. 21).[88]

[87] Si legga *Index ad a.344, 345, 346*.

[88] Cfr. *Index ad a.346*, che parla di una lettera "in poche parole". Si tratta del medesimo tipo di biglietto di cui leggiamo in *Index ad a.340*: non è stato rilevato finora dagli studiosi che anche tale biglietto (perduto) probabilmente è stato inviato l'anno precedente, cioè durante la Pasqua del 339, pochi giorni prima della fuga per il secondo esilio.

Sono scritti di grande importanza ai fini di un corretto studio della cronologia delle lettere: spesso hanno indotto in errore gli studiosi a motivo delle loro peculiarità. A. Martin pensa che NF 17 risulti dalla confusione di due biglietti, una perduta NF 16 e l'attuale NF 17 soltanto perché vi sono menzionate due date pasquali.[89]

S. Sakkos, seguito da M. Tetz ne nega l'autenticità atanasiana, motivando la sua tesi con la constatazione di una serie di differenze formali che essi manifestano rispetto alla sezione finale delle lettere, cioè quella che annuncia l'inizio della settimana santa, la data pasquale e spesso anche l'inizio della Quaresima: la brevità stessa dei due biglietti, il fatto che questi siano indirizzati ai presbiteri e ai diaconi mentre le lettere hanno il carattere di *epistole katholike*, il fatto che essi non tocchino altri temi se non quello della data pasquale, la data pasquale stessa espressa non solo secondo il calendario egiziano ma anche secondo quello romano ed altri rilievi di minore importanza.[90] Sono caratteristiche che certamente differenziano questi biglietti dalle lettere festali, ma fondare su queste osservazioni la negazione della loro autenticità mi sembra un'operazione priva di base solida: anzi, tali differenze possono confermare la nostra impressione iniziale, vale a dire che lettere festali e notificazioni festali appartengono a due generi epistolari diversi. Diversità che spinge a ipotizzare la possibilità di una loro coesistenza, cioè la possibilità che Atanasio abbia inviato prima una notificazione e poi una lettera festale in vista della stessa ricorrenza pasquale. Come vedremo, l'*incipit* di EF 29 conferma quanto stiamo dicendo.

Dato per acquisito che NF 17 e NF 18 siano scritti piuttosto particolari, la loro importanza risiede soprattutto nel fatto che annunciano la data pasquale di un determinato anno con un anno di anticipo, mentre le lettere festali vengono redatte qualche mese prima della Pasqua che annunciano. Fissato in questo modo il fine di questi biglietti, non deve destare meraviglia che essi non contengano l'annuncio quaresimale, che è esterno al loro oggetto: cade così una delle pricipali obiezioni che L.T. Lefort e V. Peri hanno rivolto a E. Schwartz, vale a dire l'accusa di aver inserito questi biglietti nella serie delle lettere appositamente ed arbitrariamente spostate e disposte in sequenza perché contenenti la data di inizio della Quaresima, senza aver tenuto conto del fatto che questi non contengono l'annuncio quaresimale.[91]

[89] *SC 317* p. 292 n. 51

[90] St. Sakkos, *EF 39* pp. 140-141, ripreso da M. Tetz, "Athanasius von Alexandrien" in *TRE 4* (1978) pp. 333-349, in particolare p. 344.

[91] Cfr. V. Peri, *Cronologia* pp. 34-35; L.T. Lefort, *Lettres festales* p. 650

La constatazione più interessante da dedursi dal senso e dalla funzione di questi biglietti è che essi, almeno teoricamente, possono coesistere con una lettera festale: per ciascuna Pasqua dell'episcopato atanasiano potremmo supporre dapprima l'invio di un biglietto pubblicato la Pasqua precedente e contenente l'annuncio della data pasquale dell'anno seguente e quindi, nei mesi successivi, la redazione e poi l'invio della lettera festale vera e propria che, in maniera più dettagliata, descrive il tempo "festale" dell'anno successivo.

Che non sia un'ipotesi arbitraria ritengo che possa essere provato dall'*incipit* di EF 29, scritta per la Pasqua del 357, conservatoci da Severo di Antiochia:[92]

> Erano sufficienti circa il tempo presente le cose che da noi sono state scritte precedentemente.

EF 29 è una lettera scritta dall'esilio, nell'imperversare della persecuzione suscitata dai partigiani di Giorgio: nonostante la situazione Atanasio ha deciso di inviare ugualmente la lettera festale e, a mio avviso, sente il bisogno di dichiarare l'affetto verso la sua chiesa mettendo in rilievo il fatto che pur avendo già annunciato la data pasquale (con un notificazione del tipo di quelle per il 345 ed il 346) ha deciso di manifestare la sua attenzione anche con una lettera, seppure redatta in condizioni di difficoltà.

Come vedremo, ci sono elementi per dimostrare la redazione di altri biglietti del genere, nonostante siano andati perduti: per ora basti osservare che la constatazione della possibile coesistenza di una notificazione festale e di una lettera festale redatte per la medesima Pasqua rende più complesso il problema della cronologia delle lettere.

Un altro biglietto, collocato a Syr L. f. 54r l. 10 - 55r l. 10 (*C pp. *25-*26*), è indirizzato a Serapione. Anche in questo caso non si tratta né di una lettera festale né di una notificazione festale, ma di un biglietto indirizzato al vescovo di Thmuis poco dopo l'invio di una lettera vera e propria, come viene dichiarato all'inizio (*C p. *25*, Syr L. f. 54r ll. 12-16).

Il contenuto è piuttosto vario, poiché vi si parla dei meliziani, dell'inosservanza della Quaresima, dei nuovi vescovi che hanno sostituito quelli deceduti. Proprio a causa della sezione circa la Quaresima esso ha assunto un'importanza enorme negli studi dedicati alla cronologia delle lettere. Rimandando la sua analisi al termine di questo capitolo, è opportuno insistere ancora una volta sulla varietà del materiale conser-

[92] Si tratta dell'*incipit* della citazione che abbiamo chiamato *Syr S 2*.

vatoci dalla raccolta siriaca: 13 lettere festali, 2 notificazioni festali, un biglietto di contenuto vario (= *E Ser*).

3. Problemi testuali di EF 10 e EF 36

Dopo aver reso conto del materiale eterogeneo della raccolta siriaca, sembra opportuno sgombrare il campo di indagine da qualsiasi problema che impedisca un esame critico chiaro dei testi di cui dovremo proporre la cronologia.

EF 10, del 338, è stata ed è ancora una delle lettere festali più attentamente studiate per svariate ragioni, da quelle relative al suo linguaggio teologico a quelle concernenti il carattere della polemica antiariana di Atanasio, da quelle legate all'uso di simboli ecclesiologici a quelle riguardanti la sua cronologia. La questione più delicata, quella cronologica, nasce da una lacuna segnalata nell'edizione di W. Cureton che divide in due parti la lettera.[93] L'imprecisione dell'edizione, che non segnala nemmeno l'estensione della lacuna, è responsabile di una delle più errate opinioni che siano nate in connessione alle lettere festali, e cioè che EF 10 risulti dalla commistione di due lettere, EF 9 del 337 e EF 10 del 338, la prima da riconoscersi ovviamente nella parte precedente la lacuna, la seconda in quella che la segue.

W. Cureton pubblicò le lettere festali quando ancora lo stato dei manoscritti siriaci provenienti dall'Egitto era piuttosto confuso: la fretta di pubblicare testi di tanta importanza lo spinse a radunare i fogli di Syr L secondo l'ordine di reperimento, ma al momento della pubblicazione mancavano ancora due fogli per raggiungere la ricostituzione completa del codice, uno da inserire in EF 10, l'altro in EF 11. Poco tempo dopo lo studioso scoprì anche questi due fogli, ma l'edizione delle lettere era già stata pubblicata. Ne affidò l'edizione a H. Burgess che trascrisse i due fogli in appendice alla sua traduzione inglese che comparve nel 1854 per la collana "A Library of Fathers of the Holy Catholic Church". Da allora pochi sono coloro che hanno usato la migliore delle traduzioni e da L. Duchesne in poi si è sempre più imposta l'opinione che ravvisa in EF 10 due lettere diverse.

Un'eccezione è rappresentata dal contributo monografico dedicato ad Atanasio da M. Tetz nel 1977,[94] che rileva come il foglio edito da H. Burgess sia in continuità con il precedente:

[93] W. Cureton, *Festal Letters* p. 56.

[94] Cfr. nota 90

Di conseguenza, quando il *logos* è seminato, non ha un'uniforme produzione di frutti nella vita umana, ma, piuttosto, varia e ricca. Produce infatti di tempo in tempo il cento (f. 41) e il sessanta e il trenta, come insegna il Salvatore, colui che è il seminatore della grazia ed il donatore dello Spirito (*C p. *17, Burgess p. 146*, Syr L f. 40v l. 28 - 41r l. 2).

Ciò che ha indotto in errore molti studiosi è la diversità di tono che si potrebbe riscontrare tra la prima e la seconda parte di EF 10: la prima pervasa dal senso dell'esilio e della persecuzione, la seconda rivestita dei sentimenti di gioia di chi è ritornato da un travagliato esilio ed ha la convinzione di aver vinto una battaglia. Ma questa differenza di tono è meno sensibile ad una più attenta considerazione; ha giocato molto nel rafforzarsi di quest'errata opinione la traduzione latina nella *Patrologia Graeca* del Migne, dove i perfetti sono resi con il presente proprio nella prima parte della lettera, come ad esempio, nella proposizione iniziale: "Non quia a vobis absum ...",[95] che invece va reso con: "Nemmeno quando mi sono allontanato tanto da voi" (*C p. 45*, Syr L f. 39r ll. 18-19). Diventa chiaro quanto cambi il senso della parte iniziale con una traduzione corretta.[96]

Basta ripercorrere velocemente la prima parte di EF 10 per accorgersi di come nulla autorizzi né l'ipotesi di una commistione di due lettere,[97] né quella di una redazione avvenuta in due tempi, cioè prima e dopo il richiamo dall'esilio.[98]

Atanasio inizia la lettera dichiarando che pure nell'imperversare delle persecuzioni non gli è venuta a mancare la preoccupazione nei confronti della sua chiesa, soprattutto non ha mai smesso di annunciare la Pasqua tramite scritti che ha fatto pervenire ai presbiteri alessandrini. Il fulcro di questa preoccupazione è l'importanza che il vescovo attribuisce ad una celebrazione non divisa della Pasqua:

Sebbene il luogo ci divida, tuttavia il Signore, colui che dona la festa e che è la nostra festa, colui che è anche il donatore dello Spirito, ci riunisce nel pensiero e

[95] *PG 25,1397b.*

[96] V. Peri è assolutamente convinto che abbiamo a che fare con due lettere diverse e riprende l'ipotesi, già di H.M. Gwatkin, L. Duchesne, G. Bardy, che attribuisce la prima parte al 337: V. Peri, *Cronologia* pp. 48-50. M. Albert in una pubblicazione del 1976, presentando la prima traduzione francese di EF 10, non fa che perpetuare l'errore (M. Albert, *La 10e lettre festale d'Athanase d'Alexandrie (Traduction et interpretation)*" in *PdO 6-7* (1975-76) pp. 69-90), riproposto da A. Martin nell'introduzione all'edizione dell'*Historia acephala* (*SC 317* p. 71 nota 3, p. 89).

[97] E' l'ipotesi di Duchesne, Bardy, Peri etc.

[98] L'interessante proposta è di C. Kannengiesser, nell'articolo citato a nota 68

nella concordia e con il vincolo della pace. Quando infatti abbiamo le stesse intenzioni e gli stessi pensieri e offriamo le stesse preghiere gli uni per gli altri, il luogo non ci divide più, ma il Signore ci riunisce e ci ricongiunge (*C p. 46*, Syr L f. 39v ll. 14-21).

Queste espressioni non alludono assolutamente ad una condizione di lontanza del vescovo, ma sono piuttosto asserzioni di carattere generale, tipiche anche di altre lettere redatte quando Atanasio risiede tranquillamente ad Alessandria. Sempre nell'ambito della prima parte della lettera compaiono elementi che manifestano inequivocabilmente che Atanasio è ormai ad Alessandria. Il vescovo dichiara che è bene ricordare le tribolazioni subite, perché il loro oblio è l'atteggiamento tipico dell'ingrato:

perché non conviene ad alcuno, soprattutto quando è nella quiete, dimenticare le sofferenze delle tribolazioni, tanto da diventare estraneo al coro divino in quanto persona ingrata e dimentica (*C p. *15*, Syr L f. 40r ll. 1-3).

La quiete cui Atanasio allude è la sua quiete dopo il ritorno dall'esilio; tanto più questa interpretazione sembra l'unica valida se leggiamo il seguito della lettera, sempre rimanendo nei limiti della prima parte:

Tali cose, nel considerarle, vi scrivo, fratelli miei: poiché anche nel nostro tempo, le cose impossibili agli uomini, Dio le ha rese possibili, e le cose senza esito per gli uomini, Dio ne ha mostrato facile l'esito, da una parte conducendoci a voi, dall'altra non consegnandoci a preda di coloro che cercano di divorare non tanto noi, quanto la chiesa, e che hanno intenzione di oscurare la fede *euxebes* con l'empietà (*C p. *16*, Syr L f. 40r ll. 16-22).

Non ritengo che vi possano essere dubbi sul senso di queste espressioni: il Signore, dice Atanasio, lo ha riportato ai suoi fedeli ed ha impedito che divenisse preda degli eretici. Non si è dunque tenuto conto, se non da parte di pochi, di questi passi, colpiti più dal tono generale di questo inizio e dal linguaggio allusivo e vago tipico delle lettere festali, piuttosto che da brevi espressioni di senso inequivocabile che sarebbero risultate più chiare ad una lettura meno tendenziosa.

Un altro problema da affrontare è costituito dai due fogli copti pubblicati da M. Pieper a da lui attribuiti a EF 36 del 364. La particolarità del loro contenuto ne esige un'analisi attenta.[99]

[99] Cfr. nel capitolo I il paragrafo 1.2 della sezione "Tradizione diretta e indiretta".

Il problema fondamentale è costituito dall'espressione "conosciamo le tre ipostasi" contenuta nel primo foglio a p. 96, che costituisce il culmine di una formulazione trinitaria di carattere tradizionale: è un'espressione che Atanasio non usa mai e che anzi evita accuratamente, nonostante la sua presa di posizione espressa nel *Tomus ad Antiochenos*. Altre difficoltà vengono poste dal contenuto generale dei due fogli e da problemi di struttura formale.

I due fogli furono attribuiti da M. Pieper alla lettera del 364 poiché il secondo (pp. 107-108) contiene una notizia circa la presenza di Atanasio ad Antiochia e gli attacchi che gli vengono mossi da Lucio e i suoi partigiani. A conferma dell'opinione di M. Pieper c'è una notizia del capitolo XXXVI dell'*Index*:

> Ma egli inviò la lettera da Antiochia, secondo il costume, a tutti i vescovi di ogni eparchia (*Index ad a.364*).

Il problema dell'espressione "tre ipostasi" è stato affrontato direttamente da A. Laminsky;[100] considerazioni generali sullo scritto sono brevemente illustrate da M. Tetz che insiste giustamente sulla distanza dei due fogli nell'ambito del codice:[101] il primo è paginato pp. 95-96, il secondo pp. 107-108; si potrebbe dunque pensare a due scritti diversi appartenenti a due autori diversi.

Ma prima di ideare un'ipotesi che renda conto delle peculiarità di questo scritto è opportuno soffermarsi sulla tradizione manoscritta copta delle lettere e sull'analisi del testo.

Abbiamo visto come la tradizione manoscritta delle lettere sia in un certo senso unitaria, poiché i tre codici MONB.AR, MONB.AS, MONB.AT, provengono tutti dal Monastero Bianco che molto probabilmente è da considerare il centro culturale dove è avvenuta la traduzione di molti testi patristici, tra cui le lettere festali. Ebbene, i due fogli in questione appartengono ad un codice perduto del tutto estraneo a questo ambiente e a questa tradizione. Già questo fatto è un indice della particolarità dello scritto.

A questo si aggiunga la peculiarità del contenuto del primo foglio, che non richiama se non lontanamente lo stile delle lettere festali:

> (p. 95) insegnamenti dei santi profeti che parlarono nello spirito di Cristo, quelli prima della legge, con la legge e poi dopo la legge, i quali profetizzarono che

[100] A. Laminsky, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasius von Alexandrien zur Formulierung des Trinitärischen Dogmas im vierten Jahrhundert*, Leipzig 1969, p. 115.

[101] Si veda M. Tetz, *Athanasius von Alexandrien* in *TRE 4* (1978) pp. 341-342.

> proprio Cristo sarebbe venuto a dar compimento alla legge ed ai profeti (cfr. *ev. Matth. 5,17*), veramente Figlio di Dio, non come Mosè, quale servo. I Giudei invece hanno visto, non hanno creduto ai misteri di Cristo; hanno pensato che fosse un semplice uomo, vantandosi: "noi conosciamo la monarchia" che essi non conoscevano, perché non conoscevano il Figlio che ha rivelato il Padre. Infatti "nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo rivelerà" (*ev. Matth. 11,27*). Noi invece, cercando in ogni tempo di divenire i figli della chiesa, (p. 96) conosciamo la monarchia: l'unico, il Padre di Cristo, il solo ingenerato, il senza principio, il Dio della legge e dei profeti e del Nuovo Testamento; e il suo Figlio unigenito che egli generò prima dei secoli e dei tempi, attraverso il quale ha creato l'universo e verrà a giudicare i vivi e i morti (cfr.*2 ep. Tim. 4,1*). Di conseguenza conosciamo le tre ipostasi, Dio, il Figlio, lo Spirito Santo che dà la completezza, cosicché, non separate l'una dall'altra, sono un solo Dio, un solo Signore e Spirito Santo, e una fede sola e un solo battesimo e una resurrezione dei morti. Queste cose voi le conoscete bene dalle loro dimostrazioni negli scritti e nelle sante scritture dal momento che le avete lette tutte. Salute in Cristo (p. 97 manca) (*CSCO 150 p. 69 l. 23 - p. 70 l. 16*).

Alcuni elementi fanno pensare ad Atanasio: l'insistenza sull'unità di Dio che si manifesta nell'AT e nel NT; l'apostrofe ai Giudei. Dubbi molto seri suscita invece l'uso del termine "monarchia", quasi mai attestato in Atanasio.[102] Per quanto riguarda poi l'espressione "tre ipostasi" si può pensare ad un'interpolazione: ma essa può stare bene al suo posto. Ciò che colpisce, ancora, è l'espressione che compare alla fine della pagina, che qualche coincidenza fortunata ci ha conservato: "Salute in Cristo" che non si può interpretare altrimenti se non come l'espressione conclusiva di una lettera: *errhosthe*. Possiamo dunque affermare con un discreto margine di probabilità che i due fogli contengono porzioni di due differenti epistole, attribuibili a due autori diversi (si tratta forse di un *dossier* di origine antiochena?).

Anche il secondo foglio, il cui testo, come abbiamo accennato poco sopra, può essere datato con sicurezza, presenta elementi di grande interesse ai fini del nostro discorso:

> (p. 107) che in molti giorni vi farò ricordare. Vi esorto dunque, se pubblicano gli scritti, non biasimate nessuno e non schernite coloro che un tempo parlarono per combatterci. Un tale biasimo non è infatti nato da noi né assolutamente da uomo, ma è nato per opera di Dio. Conviene che le cose che sono avvenute per opera di Dio ciascuno le restituisca a Dio, affinché, dopo aver mostrato di essere d'animo nobile, la grazia che viene da lui sia su di voi e sulla (p. 108) chiesa con abbondanza.

[102] Nel *Lexicon Athanasianum* di G. Müller, il termine *monarkhia* risulta praticamente assente. Non sembra dunque far parte del lessico atanasiano. Ciò è confermato anche dalle opere atanasiane pervenute in copto. Tale considerazione spinge a non considerare atanasiano il testo del foglio 107.

Queste cose ve le scrivo da Antiochia. Sono tornato dalla corte e ho visto il re filantropo e ho reso grazie al re dell'universo.

Salutatevi l'un l'altro con un bacio santo. Vi salutano coloro che sono con me, soprattutto i vescovi che molto hanno sofferto con noi. Prego che stiate bene assieme, fratelli amati e da me desiderati.

Il tre di athor hanno fatto accuse ad Antiochia Lucio, Berniciano ed altri fra gli ariani. La prima accusa l'hanno fatta mentre il re andava (p. 109 manca) (*CSCO 150 p. 70 l. 19 - p. 71 l. 9*).

La lettera fa riferimento agli avvenimenti antiocheni del 364 ben conosciuti anche attraverso altri documenti.[103] Non insisto in questa sede sul contenuto del foglio perché alcuni rilievi formali mi sembrano degni di maggiore attenzione:

1) nella parte iniziale del foglio si accenna probabilmente al problema dei vescovi che si sono compromessi con gli ariani e che chiedono la comunione con la chiesa cattolica;

2) quindi Atanasio dichiara di scrivere da Antiochia;

3) segue il saluto;

4) una sezione di carattere autobiografico continua la lettera, la cui conclusione non possiamo conoscere per la carenza del materiale codicologico.

Sono tutti elementi che rendono problematica l'attribuzione del foglio ad una lettera festale. Un elemento formale, infatti, distingue in modo inequivocabile le lettere festali non solo dalle notificazioni festali, ma anche da altri generi di epistole: la parte finale di tutte le lettere che ci sono rimaste conservate, da quelle di Atanasio a quelle di Cirillo. Essa ricalca uno schema costante ed ha una collocazione identica in ciascuna lettera:

1) le varie date del tempo pasquale (Quaresima, Settimana Santa, Sabato, Pasqua);

2) la dossologia;

3) il saluto

4) un eventuale poscritto posto sempre alla fine della sezione.

La struttura più ampia, quella dotata di poscritto la riscontriamo in EF 4, EF 19, EF 26, EF 39, EF 40. Lo stesso schema ritroviamo in Teofilo:[104]

(n.1)... incipientes quadragesimam a tricesima die mensis Mechir et ebdomadam salutaris paschae quinta die mensis Pharmuthi finientesque ieiunia secundum evangelicas traditiones vespere sabbati decima die Pharmuthi et inlucescente statim dominica festa celebremus undecima die eiusdem mensis iungentes et

[103] Cfr. *SC 317* p. 203 n. 125.

[104] *CSEL 55* pp. 200-201.

septem reliquas ebdomadas sanctae pentecostes, (n.2) ut cum his, qui trinitatis unam confitentur divinitatem, in caelis praemia recipiamus in Christo Iesu, domino nostro, per quem et cum quo deo patri gloria et imperium cum spirito sancto in saecula saeculorum. amen. (n.3) Salutate invicem in osculo sancto. Salutant vos omnes, qui mecum sunt, fratres. (n.4) et hoc necessario scribimus, ut sciatis pro sanctis et beatis episcopis, qui in domino dormierunt, ordinatos esse (segue la lista dei nuovi vescovi).

Possiamo arguire che la parte finale delle lettere festali ha uno schema fisso tradizionale e una posizione costante alla fine della lettera: essa si trova dopo una sezione di carattere parenetico ed è eventualmente seguita da un poscritto di vario argomento. Risulta evidente la differenza tra il testo del foglio in questione e una lettera festale: 1) manca l'allusione al tempo pasquale; 2) le prime due sezioni del testo dovrebbero rientrare a rigore nell'ambito di un poscritto, dato l'argomento che trattano (si pensi a EF 4); 3) il saluto non è preceduto dalla dossologia, come avviene in maniera costante in tutte le lettere festali, almeno da Atanasio in poi; 4) avremmo, se si trattasse di una lettera festale, un secondo poscritto, quello che allude a Lucio e ai suoi partigiani. Ma è improbabile che una lettera festale contenga due sezioni di questo genere.[105]

Se è lecito proporre un'ipotesi, potremmo trovarci in presenza di una lettera rivolta al clero alessandrino, o anche ai vescovi egiziani, contenente notizie circa il soggiorno antiocheno di Atanasio tra la fine del 363 e l'inizio del 364.

D'altra parte, parlando della tradizione manoscritta copta, era risultata di dubbia soluzione la questione se attribuire le pp. 111-112 di MONB.AS a EF 37 o a EF 36. L.T. Lefort, pur con qualche dubbio, le aveva attribuite a EF 37:[106] a mio parere giocavano un ruolo fondamentale nella mente dello studioso proprio questi fogli che, classificati senz'altro come EF 36 ed essendo di contenuto ben diverso da quello delle due pagine di MONB.AS, lo avevano spinto ad adottare questa soluzione per il problema di attribuzione.

Infine la notizia dell'*Index ad a.364* fa riferimento effettivamente ad una lettera festale, che a questo punto non va identificata con il testo dei due fogli, ma o con una lettera festale perduta o con quella parzialmente conservata da MONB.AS pp. 111-112: da Antiochia Atanasio ha evidentemente infittito la sua corrispondenza con la chiesa egiziana, profittando del primo momento di quiete dopo anni di instabilità.

[105] Tale affermazione non vale solo per le lettere atanasiane, ma anche per quelle di Teofilo, Cirillo ecc.

[106] Cfr. nel capitolo I il paragrafo 3 della sezione "Tradizione diretta e indiretta".

4. Le date pasquali sotto Atanasio

La corretta proclamazione della data pasquale costituisce la ragione per la quale nasce il genere delle lettere festali: le date pasquali delle lettere di Atanasio, importantissime dal punto di vista cronologico, vanno dunque inserite nel contesto del problema pasquale della sua epoca.

La questione pasquale del IV secolo è legata al problema del metodo secondo il quale stabilire la data della celebrazione della Pasqua. Atanasio stesso ce ne parla in *Syn 5* e in *Ep Afr 2* rilevando che il concilio di Nicea fu convocato sia a motivo della controversia ariana, sia per il problema della data pasquale: cristiani di Siria, Cilicia e Mesopotamia la celebrano assieme ai Giudei. Appare ormai certo, in seguito agli studi di L. Duchesne, F. Daunoy, V. Grumel e P. Nautin,[107] che si tratti di gruppi di cristiani orientali che celebravano la Pasqua la domenica successiva alla Pasqua giudaica, i "protopaschiti". Seguendo il particolare computo giudaico dell'epoca, accadeva che questi cristiani celebrassero la Pasqua prima dell'equinozio, contravvenendo in questo modo ad una delle leggi fondamentali circa la data pasquale che si era venuta affermando con sempre più forza nel corso del III secolo.

La "legge dell'equinozio" aveva suscitato questioni presso i predecessori di Atanasio nell'episcopato alessandrino, in particolare Dionigi e Pietro, tanto che Eusebio riporta la sua notizia a proposito delle prime lettere festali proprio in relazione al decreto di Dionigi circa l'obbligo di celebrare la Pasqua dopo l'equinozio.[108] Possiamo dunque dedurre da ciò tutta l'importanza che Atanasio attribuiva alla corretta proclamazione della data pasquale. Nell'epistola a Draconzio la proclamazione della Pasqua e l'omelia pasquale sono tra gli incarichi più importanti cui un vescovo deve adempiere.[109]

La controversia sulla data pasquale continua nel corso del IV secolo: il primo canone del concilio di Antiochia prevede la scomunica per chi

[107] F. Daunoy, *La question pascale au concile de Nicée* in *Échos d'Orient 24* (1925) pp. 424-445; V. Grumel, *Le problème de la date pascale aux III et IV siècle* in *Revue des études byzantines 18* (1960) pp. 163-178; *Homélies pascales* III, ed. F. Floëri e P. Nautin, [*SC 48*], Paris 1957, con una documentata introduzione al problema, pp. 35-50.

[108] Eusebio di Cesarea, *HE VII 20*. Cfr. il paragrafo 1 dell'introduzione (capitolo I).

[109] *Ep Drac 10*

contraddice le decisioni del Concilio di Nicea circa la Pasqua.[110] Nel 387 la tardiva data del computo alessandrino, 25 aprile, determinerà un vivificarsi della controversia in Oriente, come ci viene testimoniato da due omelie redatte in quella occasione, delle quali una è di Giovanni Crisostomo.[111]

Atanasio, anche come vescovo di Alessandria, si è sentito coinvolto in questa controversia; d'altra parte le lettere festali sono in primo luogo un'indicazione della data di Pasqua. Abbiamo altresì rilevato come le date pasquali siano il fondamento su cui basare ogni analisi della cronologia delle lettere festali: è dunque utile presentarne un prospetto, in cui le date alessandrine sono accompagnate da quelle romane e quindi proporne un breve commento sulle orme di M. Richard;[112] infine sarà presentato un quadro delle date pasquali che cadono lo stesso giorno per mostrare gli scambi teoricamente possibili tra lettere che annunciano la medesima data pasquale.

Le date pasquali sono tratte dalle lettere e, quando queste sono lacunose, dall'*Index*. Per le date pasquali romane mi sono basato sullo studio di M. Richard.[113] Le date poste tra due barre sono quelle indicate erratamente dall'*Index*.

anno	data aless.		data romana
328	19 phar.	(14 apr.) /16/	14 apr.
329	11 phar.	(6 apr.)	6 apr.
330	24 phar.	(19 apr.)	19 apr.
331	16 phar.	(11 apr.)	11 apr.
332	7 phar.	(2 apr.) /17/	2 apr.
333	20 phar.	(15 apr.)	15 apr.
334	12 phar.	(7 apr.)	7 apr.
335	4 phar.	(30 mar.) /14/	30 mar.
336	23 phar.	(18 apr.)	18 apr.
337	8 phar.	(3 apr.)	3 apr.
338	30 pham.	(26 mar.)	26 mar.
339	20 phar.	(15 apr.)	15 apr.
340	4 phar.	(30 mar.) /14/	30 mar.

[110] Vedi P.P. Joannou, *Discipline générale antique*, Grottaferrata 1962-1963, tomo I, 1, pp. 104-105.

[111] Una è quella edita in *SC 48*, l'altra è di Giovanni Crisostomo, *Adv Iud 3* (*PG 48,861-872*).

[112] Uno studio del computo per octaeteridi e dei computi pasquali del IV secolo è nel contributo di M. Richard, *Le comput pascal par octaétéris* in *LM 87* (1974), pp. 307-339 (= *Comput pascal*).

[113] M. Richard, *Comput pascal* pp. 337-339

341	24 phar.	(19 apr.)	19 apr.
342	16 phar.	(11 apr.)	11 apr.
343	1 phar.	(27 mar.)	3 apr.
344	20 phar.	(15 apr.)	15 apr.
345	12 phar.	(7 apr.)	7 apr.
346	4 phar.	(30 mar.)	30 mar.
347	17 phar.	(12 apr.)	12 apr.
348	8 phar.	(3 apr.)	3 apr.
349	30 pham.	(26 mar.)	26 mar.
350	13 phar.	(8 apr.)	15 apr.
351	5 phar.	(31 mar.)	31 mar.
352	24 phar.	(19 apr.)	19 apr.
353	16 phar.	(11 apr.)	11 apr.
354	1 phar.	(27 mar.) /4/	27 mar.
355	21 phar.	(16 apr.)	16 apr.
356	12 phar.	(7 apr.)	7 apr.
357	27 pham.	(23 mar.)	30 mar.
358	17 phar.	(12 apr.)	12 apr.
359	9 phar.	(4 apr.) /19/	4 apr.
360	28 phar.	(23 apr.)	16 apr.
361	13 phar.	(8 apr.)	8 apr.
362	5 phar.	(31 mar.) /15/	31 mar.
363	25 phar.	(20 apr.)	20 apr.
364	9 phar.	(4 apr.)	4 apr.
365	1 phar.	(27 mar.)	27 mar.
366	21 phar.	(16 apr.)	16 apr.
367	6 phar.	(1 apr.) /16/	1 apr.
368	25 phar.	(20 apr.)	20 apr.
369	17 phar.	(12 apr.) /27/	12 apr.
370	2 phar.	(28 mar.)	28 mar.
371	22 phar.	(17 apr.)	17 apr.
372	13 phar.	(8 apr.)	8 apr.
373	5 phar.	(31 mar.)	24 mar.?

Il computo adottato dalla chiesa alessandrina per questo periodo è quello di 19 anni riformato. L'opinione generalmente accettata che il computo di 19 anni di Anatolo fosse stato adottato dalla chiesa di Alessandria poco dopo la sua invenzione e fosse stato sottoposto a riforma dal vescovo Pietro nel 303 è stata recentemente contraddetta da M. Richard in seguito alla pubblicazione di un frammento di una lettera festale di Pietro che testimonia per l'anno 309 l'uso del vecchio computo per octaeteridi.[114]

Se osserviamo la lista delle date pasquali dell'*Index*, notiamo che i termini nei limiti dei quali può essere celebrata la Pasqua sono il 23 marzo e il 20 aprile, ad eccezione dell'anno 360 in cui la Pasqua cade il 23 aprile. Sono i limiti tradizionali stabiliti in seguito alla riforma del

[114] Cfr. capitolo I nella sezione "Introduzione".

computo per octaeteridi operata da Dionigi di Alessandria. Ripercorriamone brevemente la storia.

Il primo computo per octaeteridi fu probabilmente creato sotto l'episcopato di Demetrio (188-230), secondo i dati desumibili dalle tre octaeteridi pervenuteci, quelle di *Ippolito*, degli *antecessores* e dello *Ps. Cipriano*:[115] il *mensis novus*, cioè il mese di trenta giorni in cui poteva cadere il *XIV lunae* era contenuto fra il 15 marzo e il 13 aprile, e quindi la Pasqua poteva cadere il 16 marzo quando il *XIV lunae* era il sabato 15 marzo e il 20 aprile quando il *XIV lunae* era domenica 13 aprile. A Roma invece la Pasqua cadeva il 17 marzo quando il *XIV lunae* era venerdì 15 marzo, il 21 aprile quando il *XIV lunae* era sabato 13 aprile, dilazionata cioè di una settimana, usanza che non era ammessa ad Alessandria.

Con Dionigi abbiamo la riforma del computo mediante il decreto che stabilisce l'obbligo di celebrare la Pasqua dopo l'equinozio di primavera: è proprio dalle date pasquali fornite dall'*Index*, mai anteriori al 23 marzo, che deduciamo che molto probabilmente l'equinozio per Dionigi cadeva il 22 marzo. Dunque il limite inferiore del 23 marzo, testimoniato dall'*Index*, sembra tradizionale.

Il computo per octaeteridi viene adottato fino al 309: tra il 310 e il 328 viene introdotto il computo di 19 anni riformato, quello secondo il quale sono stabilite le date pasquali annunciate dalle lettere festali atanasiane. M. Richard propende per il 323 come data di introduzione del nuovo computo perché primo anno del secondo ciclo di 19 anni: il 323 poteva presentare, agli occhi degli Alessandrini, il vantaggio che le date pasquali stabilite dai due computi, quello vecchio e quello nuovo, erano identiche dal 323 al 328, un periodo di tempo sufficiente per introdurre a gradi l'innovazione in un ambiente conservatore come quello del chiesa egiziana.[116]

Durante il primo periodo dell'episcopato atanasiano, tuttavia, la chiesa egiziana risente sensibilmente delle novità legate al ciclo di 19 anni riformato: un esempio caratteristico della difficoltà a recepirle è la data di Pasqua del 333, 15 aprile invece che la data stabilita dal computo di 19 anni, il 22 aprile. Il 22 aprile fu sentito come troppo tardivo e, soprattutto, come un'eccezione alla tradizione. Si può dire di più: il 15 aprile è la data stabilita secondo il computo per octaeteridi.

Nel 343 il Concilio di Serdica apportò dei cambiamenti in materia di data pasquale. Ne porta testimonianza l'*Index ad a.343*:

[115] M. Richard, *Comput pascal* pp. 308-310.

[116] M. Richard, *Comput pascal* pp. 315-316.

A Serdica ci si accordò a proposito della Pasqua per promulgare un decreto di cinquanta anni: Romani e Alessandrini l'avrebbero fatta conoscere in ogni luogo secondo il costume.

Fu in quell'occasione che, secondo M. Richard, la chiesa romana adottò il computo impropriamente chiamato "ciclo romano di 84 anni"; ma, per sostenere questa tesi, M. Richard è costretto a spostare il concilio all'autunno del 342 dal momento che la data pasquale del 343 è già stabilita secondo il nuovo computo.[117] Contro questa datazione sono stati raccolti recentemente validi argomenti da L.W. Barnard:[118] è quindi più opportuno pensare all'introduzione del nuovo ciclo a Roma come verificatasi in maniera indipendente rispetto al concilio.

Al concilio non pare esserci stato un accordo tra Atanasio e il papa Giulio mediante il quale i due avrebbero stabilito concessioni reciproche sulla data pasquale per i successivi cinquanta anni: fu piuttosto Atanasio che scelse di adattare il computo alessandrino a quello romano, o, per lo meno, di attenersi ai termini tradizionali in cui veniva celebrata la Pasqua a Roma, come sembra potersi dedurre dall'*Index ad a. 349* che verrà discusso tra poco.

Un primo effetto dell'accordo lo si può notare poco dopo il concilio: nel 346, infatti, il *XIV lunae* cadeva sabato 22 marzo. Per la chiesa di Alessandria la Pasqua cadeva il 23 marzo; la chiesa di Roma per tradizione rimandava di una settimana la Pasqua, cioè il 30 marzo.

Atanasio, con la notificazione pasquale del 346, impone alla sua chiesa la data del 30 marzo: con accenti duri redarguisce chiunque la voglia celebrare la settimana precedente "poiché nel Santo Sinodo ciò è stato discusso e tutti hanno ratificato il 3 prima delle calende di aprile, cioè il 4 del mese di pharmouthi, poiché è troppo presto la settimana prima di questa data. Non ci sia dunque controversia, ma sia come è bene per noi; questo è stato scritto infatti anche ai Romani" (*C pp. *38-*39*, Syr L f. 62v ll. 11-16).

Interessante è la notizia di una conferma scritta, probabilmente annuale, indirizzata alla chiesa di Roma: l'accordo di Serdica, forse a causa della sua genericità, esigeva uno scambio epistolare che ne confermasse i termini di volta in volta.

Probante in questo senso mi sembra ciò che accade nel 349. Anche nel 349 infatti la data pasquale del 23 aprile, stabilita dal computo alessandrino, viene spostata al 26 marzo, la data proposta dalla chiesa romana. Certamente il 23 aprile doveva sembrare, ancora in quegli anni,

[117] M. Richard, *Comput pascal* pp. 318-327.

[118] L.W. Barnard, *The Council of Serdica: Some Problems re-assessed* in *Annuarium Historiae Conciliorum 12* (1980) pp. 1-25.

una data troppo tardiva anche per la chiesa di Alessandria.[119] Ma interessa soprattutto rilevare la motivazione che secondo l'*Index ad a.349* provocò l'anticipazione:

perché i Romani si opposero: dissero infatti che osservavano la tradizione proveniente dall'apostolo Pietro, non oltrepassando né il ventiseiesimo giorno di Pharmouthi (il 21 aprile) né il trentesimo di Phamenoth (il 26 marzo).

Da questo deduciamo che il principio fondamentale nell'accordo del 343 fu l'osservanza da parte della chiesa egiziana dei limiti tradizionali entro i quali, presso la chiesa romana, poteva essere celebrata la Pasqua. Solo qualora questi non venivano oltrepassati, era ammessa per Alessandria una data diversa da quella romana, come nell'anno 350, quando Roma celebrò la Pasqua il 15 aprile ed Alessandria l'8 aprile. Un altro fatto merita di essere rilevato in appoggio all'ipotesi di una conferma annuale dell'accordo generico di Serdica: è l'accenno all'opposizione dei Romani che secondo l'*Index* si manifesta nel 349. Penso che ci si debba attenere a questa indicazione e non concepire questa notizia soltanto come una testimonianza delle discussioni avvenute a Serdica. Mi sembra dunque che questa opposizione si sia verificata proprio nel 349, in seguito agli scambi epistolari annuali tra le due sedi episcopali in vista della fissazione della data pasquale.

Anche negli anni 357 e 360 la data della Pasqua è diversa nelle due sedi episcopali, a stare alle indicazioni dell'*Index*. Nel 357 Alessandria celebra la Pasqua il 23 marzo, data troppo precoce per Roma, che invece la celebra il 30 marzo. Nel 360 Alessandria celebra la Pasqua il 23 aprile, accettando così di rompere con il costume tradizionale che poneva il limite estremo il 20 aprile, mentre Roma la celebra il 30 marzo. M. Richard spiega queste differenze tra le due sedi motivandole con la presenza dell'ariano Giorgio che mai avrebbe accettato l'accordo con Roma.[120]

Tuttavia è possibile interpretare questa notizia in maniera diversa. L'*Index* è una sorta di cronaca pasquale che riporta le date della Pasqua quali venivano notificate da Atanasio nelle lettere festali: se leggiamo l'*Index ad a.340*, che in realtà riporta una notizia che va riferita al 346, notiamo immediatamente in quanta considerazione il redattore tenga la data proposta da Atanasio e quanto sia il disprezzo, misto ad ironia, nei confronti degli eretici che ne proclamano una diversa. Inoltre proprio per il 357 possediamo due citazioni della XXIX lettera riportate la prima da Severo, la seconda da Cosma Indicopleuste, nonostante l'*Index* af-

[119] M. Richard, *Comput pascal* p. 331.

[120] M. Richard, *Comput pascal* p. 331.

fermi che in quell'anno non fu inviata la lettera festale: l'*incipit* della lettera, quale è testimoniato da Severo stesso, sembra parlare di un biglietto precedente alla lettera festale, biglietto in cui doveva essere notificata la data della Pasqua.[121]

Le differenze di data pasquale tra le due sedi possono essere spiegate ipotizzando che il redattore dell'*Index* non abbia conosciuto la lettera festale del 357 e che la data pasquale di quell'anno non sia stata riportata in alcun documento ufficiale a sua disposizione. A questo punto ha ricostruito la data pasquale tramite una tavola che riportava il computo alessandrino tradizionale: alcune date che leggiamo nell'*Index* potrebbero essere puramente teoriche.

Ma non è da escludere l'ipotesi che l'*Index* riporti effettivamente la data pasquale notificata da Atanasio, anche se non fa riferimento a EF 29. Purtroppo non possediamo il finale di EF 29 e quindi è difficile stabilire con certezza se Atanasio abbia rotto effettivamente l'accordo di Serdica. Certo i motivi per una tale rottura non gli mancavano: la persecuzione scatenatasi per tutto l'Egitto doveva rendere difficili le relazioni epistolari con Roma e dunque anche l'invio della lettera di conferma; d'altra parte il rapporto con Roma si era fatto difficile, vicino alla rottura, in seguito al cedimento ed al conseguente ristabilimento sul seggio episcopale romano di Liberio, il papa che il vescovo alessandrino a stento considera nel numero dei veri ortodossi.[122]

5. Conclusione: gli scambi teoricamente possibili

Presentiamo qui l'elenco delle date pasquali alessandrine in relazione agli anni dell'episcopato di Atanasio disposti per serie, ciascuna delle quali è determinata in base all'identità di ricorrenza della data pasquale:

[121] "Erano sufficienti, circa il tempo presente, le cose che da noi erano state scritte precedentemente". Si tratta dell'*incipit* della citazione che ho proposto di chiamare *Syr S 2*.

[122] Sul rapporto di Atanasio con Liberio, C. Pietri, *La question d'Athanase vue de Rome (338-360)* in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. C. Kannengiesser [*Théologie historique 27*] Paris 1974, pp. 93-126, in particolare p. 125.

6 aprile	I-329	--	--
19 aprile	II-330	XIII-341	XXIV-352
11 aprile	III-331	XIV-342	XXV-353
2 aprile	IV-332	--	--
15 aprile	V-333	XI-339	XVI-344
7 aprile	VI-334	XVII-345	XXVIII-356
30 marzo	VII-335	XII-340	XVIII-346
18 aprile	VIII-336	--	--
3 aprile	IX-337	XX-348	--
26 marzo	X-338	XXI-349	--
27 marzo	XV-343	XXVI-354	XXXVII-365
12 aprile	XIX-347	XXX-358	XLI-369
8 aprile	XXII-350	XXXIII-361	XLIV-372
31 marzo	XXIII-351	XXXIV-362	XLV-373
16 aprile	XXVII-355	XXXVIII-366	--
23 marzo	XXIX-357	--	--
4 aprile	XXXI-359	XXXIV-364	--
23 aprile	XXXII-360	--	--
20 aprile	XXXV-363	XL-368	--
1 aprile	XXXIX-367	--	--
28 marzo	XLII-370	--	--
17 aprile	XLIII-371	--	--

A questo punto sono stati presentati i termini della questione cronologica. Il prospetto qui presentato evidenzia tutti gli scambi possibili tra le lettere relative agli anni dell'episcopato atanasiano. Si tratta naturalmente di un quadro teorico: per ciascuna serie che presenta identità di ricorrenza della data pasquale bisognerà verificare la correttezza o l'errore del numero d'ordine delle lettere quale viene offerto dalle raccolte siriaca e copta. Si tenga conto del fatto che gli scambi sono stati provocati dal redattore di una raccolta da cui dipendono quelle attuali e che questi non si può essere sempre sbagliato. Qualche incertezza può sorgere circa la serie caratterizzata dalla data del 30 aprile. Quale data pasquale annunciava EF 29? Il problema si è posto analizzando la storia delle date pasquali riportate dall'*Index*: Atanasio nel 357 ha annunciato il 23 marzo, perché impossibilitato a confermare l'accordo con Roma, oppure il 30 marzo, persistendo, sebbene perseguitato, nell' adattare il computo alessandrino a quello romano? Nel secondo caso dovremmo inserire il XXIX anno nella serie degli anni con data pasquale 30 marzo, assieme al VII, XII, XVIII. Abbiamo rilevato le motivazioni che potevano spingere Atanasio a tralasciare l'accordo con Roma. Probabilmente l'impossibilità di avere rapporti epistolari con la sede lo ha spinto a tralasciare l'accordo. Pur con qualche dubbio inseriamo l'anno XXIX nella serie con data pasquale 23 marzo, riservandoci di trattare la datazione della lettera nel corso di questo capitolo. Lo stesso discorso vale per la serie con data pasquale 23 aprile, in cui abbiamo inserito il XXXII anno, cioè il 360, anch'esso anno di persecuzione e di esilio.

Lo studio della cronologia necessita una serie di indagini preliminari: 1) il valore dell'*Index*, con particolare riferimento alle notizie che fornisce circa l'invio delle lettere festali; 2) la relazione tra l'*Index* e le iscrizioni; 3) i problemi offerti dalla tradizione indiretta; 4) le notizie che deduciamo dal testo stesso delle lettere festali. Queste indagini illumineranno il problema fondamentale che ci siamo proposti di risolvere, vale a dire la relazione tra la cronologia delle lettere festali e l'alterno ricorrere dell'annuncio della data di inizio della Quaresima nelle lettere della prima fase dell'episcopato di Atanasio.

L'INDEX E LA STORIA DELLE RACCOLTE

Il problema che vogliamo affrontare in questa sezione nasce dalla constatazione delle contraddizioni tra quanto dice l'*Index* circa l'invio effettuato o non effettuato delle lettere festali e quanto invece presenta la raccolta stessa delle lettere allo stato attuale. In alcuni casi l'*Index* dichiara come scritte lettere che non troviamo nella raccolta, in altri casi come non scritte lettere che invece sono in essa presenti.

Spiegare queste contraddizioni, la cui analisi può portare a passi decisivi nello studio della cronologia, presuppone un'indagine più complessiva sul valore storico dell'*Index*, per la quale disponiamo oggi di mezzi critici adeguati quali vengono forniti dal commento di A. Martin all'edizione dell'*Index* contenuti nel volume dedicato all'*Historia acephala*. L'edizione del testo siriaco e la sua traduzione, a cura di M. Albert, permettono di superare vecchie opinioni e preconcetti circa il valore e soprattutto l'originalità di questa cronaca pasquale.

Mi riferisco in particolare a quanto dice V. Peri, il quale sviato in parte dalla traduzione latina della *Patrologia Graeca*, ne nega l'originalità e ne dichiara la dipendenza dalle iscrizioni, dalle lettere e da altre opere atanasiane. Data l'importanza che comunque riveste il contributo dello studioso e la rilevanza che può assumere la constatazione dell'indipendenza dell'*Index* ai fini dell'indagine cronologica, è opportuno riportare la sua opinione per esteso:[123]

> "Gli stessi errori, esclusivi ed identici, presenti nella datazione delle lettere del *Chronicon* premessovi, garantiscono a loro volta la dipendenza di tale cronologia dalle iscrizioni di ciascuna lettera. Una seconda conferma a questa affermazione viene data dalla presenza nel *Chronicon* dei nomi dei consoli, dei governatori e degli imperatori romani spesso in forma ridotta e in qualche caso alterati rispetto a quelli delle iscrizioni. Oltre alle date il *Chronicon* riporta per alcune lettere qualche notizia. Si può vedere facilmente che in genere queste notizie sono tratte dal testo delle lettere stesse ed integrate con indicazioni attinte ad altre opere di sant'Atanasio".

Le contraddizioni tra l'*Index* e la raccolta siriaca vengono poi attribuite a confusioni fatte dal redattore.[124]

Ciascuna di queste affermazioni necessita una riconsiderazione che, come vedremo, ci porterà a concludere per la loro erroneità: questo lavoro permetterà di giungere ad un risultato importante, vale a dire la constatazione dell'indipendenza dell'*Index* dalla raccolta attuale e dun-

[123] V. Peri, *Cronologia* p.39.

[124] V. Peri, *Cronologia* pp.39-41 nota 45.

que l'esistenza, non più direttamente attestata, ma comunque deducibile con una certa sicurezza, di una pluralità di raccolte di lettere: ciò che non è indifferente per affrontare lo studio della loro cronologia.

1. Fonti dell'Index e suoi errori

E. Schwartz, a partire da certe caratteristiche stilistiche e contenutistiche dell'*Historia acephala*, ha dimostrato che il suo redattore ha tratto molte notizie dagli archivi della sede arcivescovile di Alessandria: questi probabilmente contenevano materiali di vario tipo, documenti, calendari, e le "efemeridi", che registravano di anno in anno e di giorno in giorno gli avvenimenti che in qualche modo concernessero la chiesa egiziana.[125] L'*Historia* sembra trarre molte notizie dalle efemeridi: come ha insistito recentemente A. Martin, ciò può essere desunto dal fatto che il redattore della cronaca alessandrina parla degli avvenimenti registrati all'inizio di alcuni anni senza fornire il nome dei nuovi consoli, ma usando l'espressione "post consulatum" ed il nome dei consoli dell'anno precedente, per la semplice ragione che essi non erano stati ancora notificati ad Alessandria in quel momento e quindi non risultavano registrati nelle efemeridi; un altro elemento di prova viene dato dal modo di datare la morte degli imperatori, non con la data dell'avvenimento, ma con la data della notificazione dell'avvenimento.[126]

Che anche il redattore dell'*Index* abbia tratto molte delle sue notizie dalle efemeridi era già stato notato da E. Schwartz.[127] Cito solo alcuni esempi, che mostrano in maniera evidente la sua dipendenza da queste. In primo luogo troviamo la datazione precisa di molti eventi, in parte di carattere storico - politico e dunque riportati anche dall'*Historia*, in parte di carattere vario, come la costruzione di edifici o fenomeni naturali: possiamo pensare con una certa sicurezza che siano tratte dalle efemeridi la data del terremoto che sconvolse Alessandria (*Index ad a.365*); le vicende dettagliate dell'incendio e della ricostruzione del *Kaisareion* (ad a.366, ad a.368); l'edificazione della chiesa nel *Mendidion*, di cui è registrata anche la data della dedicazione (ad a.369, ad a.370); per non parlare dei nomi dei consoli e degli eparchi riportati all'inizio di ogni capitolo e accompagnati talvolta da notizie dettagliate.

[125] E. Schwartz, *Die Sammlung des Theodosius Diaconus* in *Gesammelte Schriften III*, Berlin 1959, pp. 30-72 (il contributo è del 1904) in particolare pp. 60-67

[126] *SC 317* p. 20, note 1 e 2.

[127] E. Schwartz, *Die Osterbriefe* in *Gesammelte Schriften III*, Berlin 1959, pp. 1-29, in particolare p. 6.

Il tono e la precisione di queste notizie tradiscono la loro fonte. Ancora più probante in questo senso è l'*Index ad a.363*: "quando, otto mesi più tardi morì Giuliano e la sua morte fu annunciata", dove la distinzione tra l'avvenimento reale e la data del suo annuncio ad Alessandria, richiamano con evidenza il riferimento da parte del redattore alle efemeridi. L'espressione riportata dall'*Index ad a.365*, "noi abbiamo in nostro possesso il Kaisareion", allusione alle lotte tra i partigiani di Atanasio e i pagani per il possesso del tempio, è probabilmente tratta dalle efemeridi.

Anche gli avvenimenti di carattere storico politico vengono normalmente registrati con precise annotazioni cronologiche. Ciò si verifica ovviamente per quelli accaduti ad Alessandria, come nell'*Historia*, ma con minor rigore, o quelli che coinvolgono direttamente il vescovo. Per gli avvenimenti storici di livello internazionale viene invece sistematicamente omessa la data.

Il redattore, laddove le efemeridi sono carenti di notizie, fa riferimento ad altre cronache e ad altre fonti. Nell'archivio di Alessandria erano conservati, oltre alle cronache, anche copie di documenti di vario genere. Il redattore ha potuto consultarli.

Index ad a.350 allude alla lettera di Costanzo ad Atanasio, dopo la morte di Costante, lettera conservata da Atanasio in *Ap Const 23* e *Hist Ar 24*: il redattore ne ha preso visione con maggiore probabilità consultando gli archivi episcopali piuttosto che leggendo le due opere atanasiane. Illuminante, a questo proposito, è il capitolo dedicato al concilio di Serdica, *Index ad a.343*. Il concilio è uno di quegli avvenimenti internazionali che probabilmente non trovavano posto in un registro di carattere limitato quali erano le efemeridi. Una cospicua documentazione circa gli avvenimenti di Serdica è presente nelle opere atanasiane; qualche altro documento doveva trovarsi negli archivi. Il redattore attinge le sue notizie da varie fonti: probabilmente una narrazione storica delle movimentate vicende di Serdica e tre documenti, vale a dire 1) la sinodale dei vescovi occidentali con la scomunica di alcuni vescovi orientali, che troviamo anche in Atanasio, *Ap sec 44-50*; 2) la lettera di Valente ed Ursacio ad Atanasio, che troviamo in Atanasio, *Ap sec 58* e *Hist Ar 26*; 3) il decreto pasquale di Serdica. Il redattore non fa dunque riferimento soltanto ad Atanasio o alle efemeridi, ma ad una pluralità di documenti, che erano quelli conservati negli archivi episcopali. Del capitolo vanno notati due elementi significativi: 1) il concilio di Serdica è collocato giustamente nel 343, a differenza di Socrate (*HE II,20*) e di Sozomeno (*HE III,12*), che lo datano citando i consoli del 347; 2) la lettera di Valente ed Ursacio viene menzionata assieme al concilio, mentre da Ilario (*Frg Hist II,20*) deduciamo che fu inviata nel 347 circa. Questo accostamento in un medesimo capitolo di

due avvenimenti piuttosto lontani nel tempo fa supporre che il redattore abbia fatto riferimento ad un "fascicolo" di documenti riguardanti i fatti di Serdica e le vicende connesse al concilio, che, per la loro consequenzialità, lo hanno spinto ad ipotizzare la medesima data, il 343: ciò che conferma la sua indipendenza da Atanasio ed il suo rifarsi non solo alle efemeridi, ma ad una pluralità di fonti e di documenti.

Il riferimento alle efemeridi non esime il redattore da una serie di errori di cronologia. A. Martin li ha descritti e motivati.[128] In parte essi sono dovuti all'uso di un doppio calendario, egiziano per i mesi, romano per gli anni. L'anno egiziano inizia il 29 agosto, quello romano comincia in gennaio: la coincidenza tra i due sistemi di calendario si verifica soltanto per otto mesi, da gennaio ad agosto, e per gli avvenimenti che ricadono in questo periodo di tempo il redattore si dimostra abbastanza preciso. Quando invece le vicende narrate si sviluppano per un arco di tempo che supera un anno, il redattore fa confusione in quanto tende ad inserire in un solo anno avvenimenti che si svolgono durante due anni romani, quello preso in considerazione in ogni singolo capitolo e quello precedente. Bisogna ricordare inoltre che l'*Index* è una cronaca pasquale, e l'arco di tempo limitato tra due Pasque si aggiunge all'anno romano e a quello egiziano quasi come un terzo sistema di riferimento cronologico.

L'*Index ad a.331* parla della convocazione di Atanasio a Psamathia presso Costantino e dichiara che tornò quando il digiuno era già iniziato. EF 4 permette di ristabilire la data del ritorno durante la Quaresima del 332 e non del 331 (*C p. 35*, Syr L f. 24v ll. 22-23). Il redattore ha considerato come attribuibili allo stesso anno la partenza di Atanasio da Alessandria ed il suo ritorno perché probabilmente inseribili nello stesso anno egiziano, il XLVIII di Diocleziano, anche se svoltisi in due diversi anni romani. Torneremo successivamente a descrivere in che modo il redattore nel III capitolo della sua cronaca abbia fatto riferimento a EF 4, dell'anno successivo.

L'*Index ad a.363* riporta eventi svoltisi nel periodo 362-363, che tuttavia ricadono nello stesso anno egiziano, LXXIX di Diocleziano, cioè quello precedente l'anno romano.

Lo stesso errore è riscontrabile nell'*Index ad a.365*: l'ultimo esilio di Atanasio, che si svolge tra il 5 maggio 365 e il 1 febbraio 366, è riportato al 365, cioè nell'ambito di uno stesso capitolo, perché le due date fanno parte dello stesso anno egiziano, LXXXII di Diocleziano.

Gli avvenimenti relativi al sinodo di Tiro, che si svolgono a cavallo di due anni egiziani, il LII e il LIII di Diocleziano, dei quali il secondo

[128] *SC 317* pp. 73-78.

termina nell'agosto 336, sono attribuiti al 336. In questo caso il redattore è responsabile di un doppio sfasamento cronologico (*Index ad a. 336*).

Di diverso genere sono gli errori motivati dalla tendenza del redattore a riunire in uno stesso anno avvenimenti che si svolgono a più di un anno di distanza, perché sentiti l'uno come la conseguenza dell'altro. L'*Index ad a.338* menziona la morte di Costantino, il ritorno di Atanasio dal primo esilio e la visita di Antonio ad Alessandria: i primi due eventi si svolgono nel 337, e in un certo senso vengono sentiti come i presupposti della celebrazione pasquale del 338 che Atanasio ha la possibilità di effettuare ad Alessandria, ritornato dal primo esilio; il secondo si svolge nel 338, dopo la Pasqua.

Ancora più evidente è questo procedimento nell'*Index ad a.346*, dove vengono riportati la morte di Gregorio ed il ritorno di Atanasio dal secondo esilio, che in realtà si svolgono rispettivamente nel giugno 345 e nell'ottobre 346, perché l'uno è sentito come conseguenza dell'altro.

Quelli che ho riportato sulla scorta del commento di A. Martin, possono essere chiamati errori soltanto dal nostro punto di vista. Se in alcuni casi possiamo dimostrare che il redattore si è effettivamente sbagliato, in altri dobbiamo ammettere che ha agito in buona fede. Bisogna infatti tener conto di una psicologia non abituata a ragionare secondo l'anno romano, più sensibile invece all'anno egiziano e al succedersi delle proclamazioni pasquali; le lettere festali costituiscono il centro dell'interesse del redattore. E' chiaro che egli nell'ambito di ciascun capitolo vuole rendere conto della celebrazione pasquale di ogni anno, per cui sente come più confacente al suo scopo l'anno egiziano che, iniziando l'agosto precedente l'inizio dell'anno romano, permette la registrazione di una serie di avvenimenti che influiscono sulla situazione storica del "tempo festale". Mi sembrano indicativi di questo atteggiamento i due capitoli dell'*Index ad a.369*, *ad a.370*, nei quali vengono descritte le tappe principali della costruzione della chiesa nel Mendidion. Queste si situano prima della Pasqua di ciascuno dei due anni: il redattore dichiara, con una certa imprecisione, che esse sono da collocarsi rispettivamente all'inizio dell'LXXXVI e dell'LXXXVII anno di Diocleziano. E' significativo questo ricorrere esplicito al calendario egiziano, che evidentemente il redattore sente come il più vicino alla sua sensibilità cronologica. Ma nell'ambito di uno stesso capitolo egli è spesso costretto a riferirsi al calendario romano e a cambiare improvvisamente il suo punto di vista: se la sua tendenza più intima lo porta a narrare gli avvenimenti precedenti la Pasqua cui fa riferimento, le fonti di cui fa uso lo stimolano a cambiare sistema di riferimento e a narrare gli eventi successivi alla Pasqua. Questo mutare del punto di vista, che spesso si verifica nell'ambito di uno stesso capitolo, motiva la redazione piuttosto confusa della cronaca. Ma, come si è accennato, è importante

distinguere l'errore vero e proprio da quelli che possono considerarsi sfasamenti cronologici e che sono dovuti ad una psicologia mutevole, ma della quale è intuibile una certa logica.

Tutti gli avvenimenti e le notizie sono organizzati attorno a due centri di interesse: la data della Pasqua; le lettere festali. Essi ritmano la cronaca, guidano e spesso confondono il redattore.

Se possiamo tracciare un profilo del redattore a partire dagli elementi e dalle considerazioni sopra raccolte, egli ci appare come un membro del clero egiziano, probabilmente alessandrino, non colto e privo di spirito critico, vivamente conscio della propria appartenenza al partito degli ortodossi, senza alcun dubbio sull'innocenza di Atanasio nei confronti delle accuse che man mano gli vengono rivolte nel corso del suo episcopato. Divide il mondo in due parti, gli ortodossi ed i nemici.

Sono nemici coloro che denunciano il vescovo per aver ricevuto l'investitura episcopale troppo giovane (ad a.331); sono nemici coloro che hanno intenzione di organizzare un complotto a Cesarea di Palestina (ad a.334); il sinodo di Tiro è "il sinodo dei suoi nemici", manifesta è ad Atanasio "la macchinazione contro di lui" che si sta perpetrando durante il sinodo, sono nemici coloro che inquietano Costantino "con varie calunnie" provocando l'esilio di Atanasio (ad a.336); immediato oggetto di riso divengono gli ariani per aver proclamato una data pasquale errata (ad a.340: la notizia, come vedremo, è tratta da NF 18 del 346); la data pasquale del 349 è diversa da quella stabilita dal computo egiziano a causa di un'imposizione straniera, "per il fatto che i Romani si opposero" (ad a.349); vani sono i tentativi dei *duces* per cacciare Atanasio da Alessandria; alla fine il vescovo è costretto a fuggire, e lo fa "in maniera miracolosa" (ad a.356); le persecuzioni scatenate contro Atanasio dal *dux* Artemios, alleato degli ariani, portano al triste episodio della tortura e della violenza contro Eudemonis "vergine da sempre", episodio che acquista tutto il suo rilievo, benché in mezzo a tanti eventi di più vasta portata, per la luce cupa che getta sui nemici di Atanasio (ad a.360); "noi abbiamo in mano il Kaisarcion" esclama in un moto di esultanza il redattore, riferendosi alla rioccupazione da parte degli ortodossi del tempio che era stato restituito ai pagani dall'imperatore Giuliano (ad a.365).

Questo è il tono dell'*Index*, questi gli elementi narrativi che caratterizzano con singolare evidenza il profilo del redattore. Di altri che non siano del partito atanasiano sono messi in rilievo solo errori, menzogne, crudeltà. Anche gli orientali che si riuniscono a Serdica in sede separata, sono tutti considerati senza distinzione come ariani (ad a.343): gioca qui la medesima visione che della chiesa orientale non nicena propone Atanasio.

2. Originalità dell'Index

L'originalità dell'*Index* rispetto alle opere di Atanasio può essere facilmente sostenuta in base a quanto si è detto precedentemente. Non solo troviamo in esso una serie di notizie assenti dalle opere storiche atanasiane, ma in molti casi l'*Index* riporta eventi che non conosciamo da nessun'altra fonte. Molte notizie sono riportate anche dall'*Historia acephala*, e ciò è motivato dal comune riferimento a fonti dello stesso tipo, quelle contenute negli archivi episcopali: si pensi per esempio alla missione presso Costanzo di una delegazione di vescovi capeggiati da Serapione di Thmuis, ricordata da *Index ad a.353* e da *Hist aceph I, 7-8*; al motivo dell'intervento del notario Diogene, non espresso in *Ap Const 22*, che pure accenna all'evento, ricordato invece da *Hist Aceph 1,9* e da *Index ad a.355*; la menzione di Pythiodoros di Tebe, che affigge l'editto di Giuliano del 24 ottobre 362, contro Atanasio, in *Hist aceph III,5* ed in *Index ad a.363*; il passaggio segreto di Atanasio ad Alessandria, per raggiungere Gioviano appena proclamato imperatore, ricordato in *Hist aceph IV,4* ed in *Index ad a.363*; il rifugio di Atanasio nel giardino del "fiume nuovo", menzionato in *Hist aceph V,4* e in *Index ad a.365*; l'accoglienza riservata dal notario imperiale Brasida ad Atanasio, al ritorno dal suo quinto esilio, descritta da *Hist aceph V,7* e da *Index ad a.365*.

Vi sono poi gli eventi unicamente attestati dall'*Index*: la visita della Pentapolis e dell'Ammoniake (ad a.332), mentre la visita alla Tebaide dell'anno precedente è attestata anche dalle *Vitae* pacomiane, *SBo 28*, *G1 30*, ma databile soltanto attraverso la testimonianza dell'*Index ad a.331*; la visita del paese inferiore, cioè il Delta (ad a.334); la fuga in barca da Tiro in direzione di Costantinopoli (ad a.336); la separazione dell'Augustamnike dalla provincia d'Egitto (ad a.341); il decreto emanato dal concilio di Serdica in materia di data pasquale (ad a.343); l'opposizione dei Romani alla data pasquale del 349, stabilita secondo il computo alessandrino (ad a.349); la rioccupazione del Kaisarcion da parte dei cristiani (ad a.365); l'incendio del Kaisarcion e la sua ricostruzione (ad a.366, ad a.368) con l'unico parallelo, molto meno dettagliato, in Epifanio, *Pan 69,2,3*; la costruzione e la dedicazione di una nuova chiesa nel Mendidion (ad a.369, ad a.370).

A tutto ciò si aggiunga la datazione precisa di molti avvenimenti, che senza *Historia* ed *Index* non potremmo conoscere: l'*Index* registra le date dei due primi esili (anche se con qualche imprecisione), e, assieme all'*Historia*, le date degli altri esili e di altri avvenimenti di notevole rilevanza quali l'arrivo di Giorgio, il 24 febbraio del 357, e il tentativo di Lucio, il 24 settembre del 367.

Quanto al secondo caso di supposta dipendenza dell'*Index*, vale a dire dalle iscrizioni premesse alle lettere, da un confronto fra le loro notizie si ricavano alcune differenze che possono essere spiegate con un diverso modo di procedere nei confronti dei dati a disposizione. A. Martin ha offerto comodi prospetti in appendice per questo confronto.[129] Ecco la lista dei prefetti per il 331-332:

anno	Index	iscrizioni
331	Hyginos l'italiano	Phlorentios
332	lo stesso Hyginos	Hyginos

Hyginos è in carica nel novembre 331;[130] dunque Phlorentios occupa il posto fino a questo mese. Probabilmente il redattore dell'*Index* sposta a ritroso l'incarico di Hyginos perché, come già si è constatato, riferisce alcuni avvenimenti del 332 al 331.

Più probante a favore dell'indipendenza dell'*Index* è la lista degli anni 333-335:

anno	Index	iscrizioni
333	Paterios	Paterios
334	lo stesso Paterios	Philagrios
335	lo stesso Paterios	lo stesso Philagrios

Per il 334 una testimonianza papirologica attesta fino al dicembre 334 un prefetto *perfectissimus* mentre da altre fonti Philagrios risulta *clarissimus*:[131] sembra che abbia ragione il redattore dell'*Index*. Per il 335 sappiamo che Philagrios è in carica nel settembre 335, durante l'inchiesta in Mareotide e dunque ha ragione il redattore delle iscrizioni.[132] Il redattore dell'*Index* ha consultato le efemeridi dell'inizio dell'anno, senza preoccuparsi dei possibili cambiamenti durante l'anno stesso. E' ciò che accade anche per gli anni 337-338:

anno	Index	iscrizioni
337	Philagrios il cappadoce	(manca)
338	Theodoros di Heliopolis	lo stesso Theodoros di Heliop. (...) poi per il II anno Philagrios

[129] Si consultino la IV e la V appendice in *SC 317* pp. 313-318.
[130] *SC 317* p. 282 n. 10.
[131] *SC 317* p. 283 n. 17.
[132] *SC 317* p. 284 n. 17.

L'espressione "lo stesso Theodoros" fa supporre che il redattore delle iscrizioni attribuisse a Theodoros l'incarico anche per il 337. In effetti *Hist Ar 51,2-3* va probabilmente interpretata nel senso che Costantino prima di morire (22 maggio 337) revocò l'incarico a Philagrios,[133] il quale doveva dunque comparire nelle efemeridi all'inizio dell'anno 337. Il redattore dell'*Index* ha tenuto conto soltanto delle notizie dell'inizio dell'anno, mentre probabilmente il redattore delle iscrizioni doveva indicare la successione. E' precisamente quanto si ripete per il 338: Theodoros risultava in carica nelle efemeridi dell'inizio dell'anno e dunque il redattore dell'*Index* ha esteso il suo incarico a tutto l'anno, a differenza del più preciso redattore delle iscrizioni che ha segnalato il cambio della guardia.

Sembra sufficientemente provata l'indipendenza dell'*Index* nei confronti delle iscrizioni almeno per quanto riguarda le successioni dei prefetti. Lo stesso può esser detto per quanto riguarda la completezza dei nomi, che V. Peri dichiara abbreviati e corrotti dal redattore dell'*Index*. Hyginos l'italiano e Longinos di Nicea compaiono nella loro forma estesa nell'*Index* e non nelle iscrizioni.[134]

Anche per quanto riguarda l'asserzione di una dipendenza dell'*Index* dagli errori nelle date pasquali riportate dalle iscrizioni dobbiamo concludere per la sua erroneità: l'errore è comune solo per il 332, per il quale i due testi danno il 17 pharmouthi invece che il 7; che la coincidenza sia casuale è dimostrato dal fatto che più volte il testo attuale dell'*Index* presenta il medesimo errore, ciò che può far pensare ad una travagliata tradizione manoscritta nella sua preistoria greca.[135]

Infine il *19 lunae* riportato dall'*Index ad a.338* va confrontato con il *18 1/2 lunae* riportato dall'iscrizione relativa a EF 10, che indica l'uso di un computo pasquale più preciso: questa differenza è fra le più rilevanti a favore dell'ipotesi dell'indipendenza dell'*Index* dalle iscrizioni.

3. Pluralità delle raccolte

Il redattore dell'*Index*, lo abbiamo visto, trae molte sue notizie dagli archivi della cancelleria episcopale di Alessandria. Il criterio di scelta è piuttosto rozzo, in quanto il redattore raccoglie assieme notizie di vario tipo, la cui eterogeneità quanto a contenuto e a grado di importanza dimostra una scarsa capacità di discernimento critico.

[133] *SC 317* p. 285 n. 27.
[134] *SC 317* pp. 316-317.
[135] Si consulti l'appendice II, *SC 317* pp. 307-309.

Alcune notizie sono tratte dalle lettere festali. Che componga la sua cronaca in presenza di una raccolta di lettere non vi possono essere dubbi: è ciò che viene ripetuto nel prologo due volte. Se la prima frase del codice può esser stata scritta da un copista o da un altro redattore,[136] certamente è dovuto al redattore dell'*Index* il titolo che qui citiamo:

> Lettere festali di Atanasio vescovo di Alessandria, che inviò ogni anno in ciascuna delle città, a tutte le eparchie a lui sottomesse ... (*SC 317 p. 224 ll. 8-11*).

Queste espressioni costituiscono la presentazione delle lettere che il redattore ha raccolto e che ha davanti a sé: della raccolta a sua disposizione egli evidenzia e giustifica le assenze e le presenze .

In alcuni casi, accennavamo or ora, trae alcune notizie dal testo stesso delle lettere. *Index ad a.331* si rifà all'*incipit* di EF 4 (*C p. 32*, Syr L f. 23r ll. 1-2) ed al suo poscritto (*C p. 35*, Syr L f. 24v ll. 22-24). Il capitolo, come abbiamo visto, è interessante perché il redattore attribuisce allo stesso anno la convocazione di Atanasio a Psamathia ed il suo ritorno ad Alessandria: probabilmente, stando all'ipotesi che Atanasio sia partito alla fine di agosto e dunque all'inizio del nuovo anno egiziano, il XLVIII di Diocleziano, ciò che non è certo, il redattore ha fatto riferimento all'anno egiziano nel quale effettivamente ricadrebbero la partenza ed il ritorno, avvenuto prima della Pasqua del 332. Ma ciò che stupisce è il fatto che nel capitolo, che è il III e dunque di rigore in relazione con EF 3 del 331, alluda chiaramente a EF 4 del 332. Che abbia scambiato le due lettere è difficile, se non altro perché esse riportano due date pasquali differenti. Il problema è psicologico: il redattore pone un'appassionata attenzione a questo viaggio, da cui Atanasio torna vittorioso, ed è in lui tanto viva l'idea dell'unità dell'insieme degli avvenimenti che tende a concentrarli cronologicamente come in un solo punto, in un momento in cui lo svolgimento dei fatti è al suo culmine. Per lui la partenza, la visita a Costantino, il ritorno, fanno parte di uno stesso sviluppo, che egli vuole descrivere in tutte le sue tappe, tanto che allude a EF 4, che, a suoi occhi, è il riferimento fondamentale per l'insieme degli avvenimenti e la testimonianza della loro vittoriosa conclusione. Ma questo riferimento lo porta fuori strada, perché finisce per dichiarare che Atanasio invia la lettera (del 331) mentre ritorna dalla corte, ciò che invece viene detto nel poscritto di EF 4, del 332.

Anche in altri capitoli il redattore trae delle notizie dalle lettere: *Index ad a.349* riassume l'*incipit* di EF 19 (*C p. *39*, Syr L f. 62v l. 28 - 63r l. 3); *Index ad a.367* accenna al canone delle scritture contenuto in EF 39.

[136] *SC 317* p. 225; E. Schwartz ne dà una retroversione in *Gesammelte Schriften III*, Berlin 1959, p. 4.

Un altro riferimento è stato scoperto con fine intuizione da V. Peri:[137] gli avvenimenti riportati da *Index ad a.340* sono tratti da NF 18 del 346. Ciò è accaduto perchè in questi due anni la Pasqua cade nello stesso giorno, il 30 marzo, identità che ha favorito lo spostamento di NF 18 al 340. Infatti nell'*Index ad a.340* troviamo una notizia secondo la quale gli ariani si sarebbero sbagliati nel calcolo della data pasquale, anticipandola di una settimana, dunque il 23 marzo, ma il riso di cui sarebbero stati oggetto li avrebbe spinti ad adottare la data pasquale corretta. In NF 18 in effetti Atanasio mette in guardia contro coloro che sostengono la data del 23 marzo e dichiara che la data stabilita dal concilio di Serdica è il 30 marzo (*C pp. *38-*39*, Syr L f. 62v ll. 9-16). Sembra molto probabile che il redattore abbia ricostruito la sua notizia a partire da questo biglietto. Bisogna notare che il 30 marzo per il 340 è la data stabilita naturalmente dal computo alessandrino, ed è difficile pensare che la notizia dell'*Index* faccia effettivamente riferimento al 340: gli ariani avrebbero anticipato la Pasqua prima del *XIV lunae*, che in quell'anno cade il 23 marzo, ciò che non è ammissibile nemmeno da parte del più inesperto computista.

Ecco dunque l'elenco delle "notizie"ricostruite dal testo delle lettere. E' quindi confermata l'ipotesi che il redattore ha davanti a sé una raccolta di lettere festali. A questo punto si perviene ad una constatazione fondamentale per questa analisi.

In *Index ad a.336, ad a.337* si segnala per ambedue gli anni il mancato invio delle corrispettive lettere, motivato dall'esilio: questo dato è confermato dalla raccolta siriaca, nella quale le due lettere sono assenti (anche se da EF 10 sappiamo che Atanasio aveva inviato *grammata* anche durante il primo esilio).

In *Index ad a.340* si dice che la lettera non è stata inviata, ma in sua sostituzione è stato inviato un biglietto che notifica la data pasquale: la raccolta siriaca invece non presenta tale scritto, ma al suo posto è conservato il biglietto a Serapione che nulla ha a che vedere con una notificazione pasquale.

In *Index ad a.341, ad a.342* è segnalato il mancato invio delle due lettere festali, giustificato con ragioni poco convincenti, vale a dire che Gregorio "cominciava ad essere malato" per il 341, e che era "gravemente malato" per il 342: la raccolta invece presenta ambedue le lettere, EF 13 e EF 14, delle quali la prima attesta inequivocabilmente l'esser stata redatta a Roma (*C p. *27*, Syr L f. 55r l. 23).

In *Index ad a.343* leggiamo "Di nuovo scrisse la lettere festale": EF 15 è invece assente dalla raccolta.

[137] V. Peri, *Cronologia* pp. 42-43.

Index ad a.344 segnala l'invio di un biglietto contenente la data della Pasqua indirizzato ai presbiteri alessandrini: anch'esso è assente dalla raccolta.

Per gli anni 357-360 l'*Index* segnala il mancato invio di cinque lettere festali: invece Cosma e Severo traggono due citazioni da EF 29 del 357, che è testimoniata anche in copto.[138]

V. Peri imputa queste incoerenze alle distrazioni e alle confusioni del redattore;[139] A. Martin, allo stesso modo, le considera come errori.[140] Ma è incontestabile che il redattore stesso abbia davanti a sè la raccolta delle lettere, come abbiamo dimostrato: è ipotesi del tutto improbabile che egli abbia segnalato l'assenza di lettere laddove esse erano presenti nella raccolta a sua disposizione e la presenza di lettere ad essa sconosciute, soprattutto se teniamo conto che egli ha concepito ciascun capitolo della sua cronaca come introduzione alla Pasqua ed alla lettera festale di ogni anno. A questo si aggiunga la fatica che il redattore intraprende nel tentativo di giustificare ad ogni costo l'assenza di lettere che egli ritiene non inviate, al punto che anche la malattia di Gregorio il Cappadoce è ragione valida del mancato invio di EF 13 e EF 14; è difficile, tanto da sfiorare l'assurdità, osservare con attenzione l'arrovellarsi del redattore nel reperire giustificazioni sia pure ingenue ed insostenibili all'assenza di alcune lettere e nello stesso tempo ritenere che si sia sbagliato, segnalando come non inviate o non scritte lettere festali che erano a sua disposizione.

E' a questo punto inevitabile ammettere che la raccolta cui fa riferimento l'*Index* è estranea a quella conservata dal manoscritto siriaco. Conseguenza logica di questa ammissione è che nella raccolta dell'*Index* effettivamente mancavano lettere presenti nella nostra raccolta ed erano presenti lettere o biglietti oggi perduti. L'*Index*, indipendente dalle iscrizioni premesse alle lettere, indipendente dalle opere atanasiane, lo è anche nei confronti della raccolta che oggi conosciamo. La constatazione era già stata suggerita da Miss Payne Smith.[141]

Se vogliamo procedere ad un'analisi più dettagliata del materiale a nostra disposizione vengono alla luce nuovi elementi degni di considerazione. Abbiamo notato nella rassegna del materiale conservato dal codice siriaco che alla fine di alcune lettere è collocata una sottoscrizione. Alla fine del biglietto a Serapione leggiamo "Questa la scrisse da

[138] Si tratta di *Grc K 8* e di *Syr S 2*: cfr. capitolo I, il paragrafo 2 della sezione "Tradizione diretta e indiretta".

[139] V. Peri, *Cronologia* p. 40 nota 45.

[140] *SC 317* pp. 70-71.

[141] *NPNF IV* p. 527 nota 1.

Roma. La dodicesima non c'è" (*C p. *26*, Syr L. f. 55r ll. 10-11); alla fine di EF 13 una notizia dichiara che fu inviata da Roma (*C p. *32*, Syr L. f. 58v l. 18). Nello stesso modo alla fine di EF 14 leggiamo "Mancano la quindicesima e la sedicesima" (*C p. *37*, Syr L. f. 61v ll. 23-24). Alla fine di EF 7 sta scritto: "L'ottava e la nona non ci sono: infatti non le mandò per la ragione detta precedentemente" (*C p. 45*, Syr L. f. 39r ll. 7-9).

Se andiamo a cercare "la ragione detta precedentemente" non la troveremo nelle iscrizioni: l'unico testo in cui si dichiara tale ragione è l'*Index ad a.336, ad a.337*. E' il redattore delle iscrizioni colui che ha compilato queste sottoscrizioni? Se dovessimo ammettere questa ipotesi, dovremmo conseguentemente ritenere che tale redattore ha preso l'*Index* e lo ha preposto alla sua raccolta. Sembra però assurdo che egli, dopo aver provvisto ciascuna lettera di informazioni normalmente accurate abbia premesso una cronaca che, oltre a contenere molte imprecisioni, costituiva un inutile doppione ai dati da lui raccolti; anzi si sia riferito ad essa per segnalare il mancato invio di due lettere. Inoltre avrebbe certo constatato che l'*Index* segnala assenze non riscontrabili nella sua raccolta e di tale constatazione avrebbe lasciato traccia.

Sembra necessario postulare l'intervento di un terzo redattore. Questi operò in un momento in cui il redattore delle iscrizioni era già intervenuto sulla raccolta a sua disposizione e l'*Index* godeva forse di vita indipendente, probabilmente usato come notiziario della vita di Atanasio. Riunì questo materiale e ritenne cosa opportuna compilare delle sottoscrizioni laddove gli sembrava conveniente, tenendo conto sia dell'ordine in cui erano disposte le lettere nella raccolta del redattore delle iscrizioni sia dei dati dell'*Index*: traccia di questo suo lavoro è appunto la sottoscrizione posta alla fine di EF 7.

Possiamo dunque identificare tre raccolte nella preistoria greca della raccolta siriaca:

I. La raccolta dell'*Index* (*R Index*) costituita di lettere, notificazioni festali ed una cronaca previa.

II. La raccolta del redattore delle iscrizioni, (*R iscr*), composta da lettere, due notificazioni festali, iscrizioni premesse alle lettere e dal biglietto a Serapione. Che il biglietto a Serapione non appartenga a *R Index* si può dedurre facilmente dal fatto che il redattore non ne parla né per l'anno 340 né per l'anno 346; anzi, *Index ad a.340* menziona un breve biglietto di notificazione della data pasquale che nulla ha a che fare con *E Ser*.

III. La raccolta attuale, composta dall'*Index*, dalle lettere e dalle notificazioni festali corredate di iscrizioni, dal biglietto a Serapione e inframmezzata da alcune sottoscrizioni. Il prologo all'inizio del manoscritto (*SC 317 p. 224 ll. 2-7*) è probabilmente dovuto al terzo redattore,

in quanto ha tutto il carattere di un cappello in cui si descrive il contenuto dell'*Index*, che tale redattore ha appena unito a *R iscr* e vuole presentare ai suoi lettori; l'*Index* invece inizia con la frase successiva; "Lettere festali di Atanasio ..." (*SC 317 p. 224 l. 8*).

Conclusioni più dettagliate sulla storia della trasmissione delle lettere festali saranno proponibili solo dopo lo studio della loro cronologia. Sembra utile invece proporre un prospetto in cui siano evidenziate le differenze tra *R Index* e *R iscr*. Dal momento che non è stato ancora affrontato il problema della cronologia ho preferito indicare l'anno dell'episcopato atanasiano, segnalando con + la presenza della lettera, con - l'assenza. Fanno eccezione le notificazioni festali, che ho segnalato esplicitamente, poiché sulla loro cronologia non possono sussistere dubbi: *R iscr*, a differenza di *R Index*, le presenta secondo il loro ordine corretto; in compenso in *R Index* erano presenti notificazioni assenti in *R iscr* e per noi perdute.

anno	R Index	R iscr
I	+	+
II	+	+
III	+	+
IV	+	+
V	+	+
VI	+	+
VII	+	+
VIII	-	-
IX	-	-
X	+	+
XI	+	+ (+ E Ser)
XII	NF 18	-
XIII	-	+
XIV	-	+
XV	+	-
XVI	NF 16	-
XVII	NF 17	NF 17
XVIII	NF 12	NF 18
XIX	+	+
XX	+	+

Come vedremo, *R iscr* è in accordo con la raccolta copta e parte della tradizione indiretta (Cosma e Severo), per cui il confronto tra le due raccolte è proponibile anche oltre il XX anno di episcopato, il 348. *R Index* e la raccolta copta, che dipende dalla stessa raccolta cui fa riferimento il redattore delle iscrizioni, sono in accordo; un'eccezione è rappresentata dall'anno 357, che può dunque essere presentato come gli anni precedenti:

anno	R Index	R iscr
XXIX	-	+

LA STORIA DEGLI STUDI

Passato in rassegna tutto il materiale del codice siriaco, è utile soffermarsi sulla storia degli studi condotti sulla cronologia delle lettere per rendersi conto dei problemi fondamentali con cui hanno avuto a che fare gli studiosi e che costituiranno la base della presente ricerca.

I contributi del passato hanno fatto costante riferimento a tre punti fermi della questione cronologia:

1) la possibilità che lettere che annunciano la stessa data pasquale siano state scambiate dal redattore di un'antica raccolta (che è anche il fondamentale criterio mediante il quale possiamo ricostruire l'ordinamento originario delle lettere);

2) la constatazione che alcune lettere della raccolta siriaca e la lettera al XXIV posto nella raccolta copta non presentano l'annuncio della data di inizio della Quaresima ma solo quella dell'inizio della settimana santa;

3) la datazione di EF 10, che contiene l'annuncio quaresimale nella sua forma tradizionale: la lettera è redatta al ritorno dal primo esilio, come si deduce inequivocabilmente dal suo testo, e dunque non può essere stata redatta se non per la Pasqua del 338.

Le tesi degli studiosi hanno dato risposte differenti ai seguenti problemi: 1) quali sono gli scambi che, a partire dal contenuto delle lettere possiamo ipotizzare essersi verificati; 2) il modo di affrontare il problema dell'assenza dell'annuncio quaresimale in alcune lettere; 3) l'interpretazione del biglietto a Serapione (*E Ser*): vale a dire se con esso e la lettera festale che esso accompagnava Atanasio abbia o meno introdotto la Quaresima in Egitto; 4) il rapporto tra l'ordine delle lettere nella raccolta siriaca e quello nella raccolta copta e la loro relazione con quello desumibile dalla tradizione indiretta (in particolare Cosma e Severo, mentre Timoteo sembra seguire un ordine diverso).

A seconda delle ipotesi ideate per risolvere ciascuno di questi problemi si è verificato un variare delle proposte circa la cronologia delle lettere e la storia della Quaresima in Egitto. Come vedremo nel corso della nostra analisi, il numero di questi problemi si ridurrà fino a concernere soltanto l'interpretazione di *E Ser* e la datazione di EF 7.

1. A. Jülicher

Nell'ambito del commento alla letteratura del Bardenhewer,[142] A. Jülicher per primo propone alcune ipotesi che giustifichino l'assenza

[142] Cfr. nota 76

dell'annuncio quaresimale in EF 1, EF 4, EF 5, EF 14 e la sua presenza in EF 2 e EF 3. Secondo lo studioso è difficile che Atanasio, introdotta la Quaresima con EF 2, l'abbia dimenticata in EF 4 e EF 5. D'altra parte l'attuale EF 3 è chiaramente una lettera inviata da un luogo d'esilio, come si può dedurre da alcune espressioni particolarmente significative in questo senso.

A questo punto lo studioso idea l'ipotesi che sia stata scambiata dal redattore della raccolta con un'altra lettera che riporta la medesima data pasquale, e cioè o la lettera del 342 o quella del 353 (rispettivamente EF 14 e EF 25). Tra i due anni si deve scegliere il 342, durante il quale effettivamente Atanasio è in esilio.

Lo studioso nota che la raccolta è antica, come testimonia Cosma Indicopleuste. Quindi fa una constatazione fondamentale, non più ripresa dagli studi posteriori: "Aber die Sammlung ist erst nach dem Tode des Athanasius herausgegeben worden". Dunque l'antichità probabile della raccolta è responsabile degli errori di Cosma: potremmo dire che laddove la raccolta contiene degli errori di numero d'ordine delle lettere, questi sono stati ripresi da Cosma, e dunque il loro accordo in fatto di cronologia delle lettere non è probante ai fini della ricostruzione dell'ordine originario in cui furono redatte.

Per quale motivo sono avvenuti gli scambi? Durante il periodo in cui gli ariani avevano in mano la cancelleria episcopale qualcuno ha raccolto le lettere inviate dall'esilio in modo poco accurato ed il redattore ha dovuto riordinarle sulla base di una tabella pasquale. Per questo motivo ha scambiato EF 3 con EF 14. Anche EF 2 in realtà è la lettera del 352 invece che del 330, poiché già contiene l'annuncio quaresimale. EF 13 del 341, che annuncia la stessa data pasquale, è al posto giusto perché esplicitamente inviata da Roma.

A. Jülicher ha dunque proposto due scambi: il primo sulla base del contenuto di EF 3, il secondo sulla base della presenza dell'annuncio quaresimale in EF 2 del 330. Infatti nel 330 non può darsi il caso di un digiuno quaresimale, come dimostrano le lettere più antiche: "poiché per la prima volta a Treviri Atanasio si è lasciato entusiasmare dalla Quaresima".

Quest'ultima affermazione non è ulteriormente motivata; a questa carenza si aggiunge il fatto che lo studioso non ha tenuto conto del biglietto a Serapione. Tuttavia sono degne di grande attenzione non solo l'ipotesi dello scambio EF 3 / EF 14 e EF 2 / EF 24, ma soprattutto la constatazione dello scarso valore che assume l'accordo tra l'ordinamento attuale e quello che si può dedurre dalle citazioni di Cosma Indicopleuste, e la motivazione addotta per giustificare gli scambi, probabilmente prodottisi a causa di una situazione di disordine venutasi a

creare negli archivi alessandrini durante il predominio ariano e l'esilio di Atanasio.

2. E. Schwartz

E. Schwartz,[143] riconoscendo di non essersi accorto della cosa in precedenza, nota nel contributo del 1935 che alla fine delle lettere ora è annunciato il digiuno della settimana santa ora quello della Quaresima, in una alternanza di cui non si comprende il principio. Presentato il quadro delle prime venti lettere, lo studioso riprende l'ipotesi di A. Jülicher circa la possibilità degli scambi e il principio che può guidare nel riordinamento delle lettere, e cioè l'assenza o la presenza dell'annuncio quaresimale.

La prima lettera mostra come il digiuno sia quello della settimana santa. Con il biglietto a Serapione Atanasio introduce la Quaresima. Esso accompagna, come è dichiarato nel testo stesso, una lettera festale. Nel biglietto Atanasio manifesta la sua indignazione perché gli Occidentali scherniscono gli Egiziani che vivono allegramente mentre gli altri ormai digiunano. Ciò dev'essere mutato e la lettera festale deve essere letta non più prima della settimana santa ma prima della Quaresima. Secondo E. Schwartz la lettera di cui parla il biglietto a Serapione e che introduce la Quaresima è perduta. La notizia che dice il biglietto inviato da Roma è falsa: Atanasio ha conosciuto l'Occidente non solo nel 339 ma anche prima, a Treviri, durante il primo esilio; è inverosimile che a Treviri il digiuno pasquale fosse differente da quello romano.

La prova che Atanasio ha conosciuto il digiuno quaresimale a Treviri è nella decima lettera (che, come abbiamo visto non può essere datata che al 338), nella quale la Quaresima appare un uso ormai stabilito; è rimasta tuttavia una traccia dell'antica usanza del digiuno settimanale, che EF 10 annuncia ancora.

Con la medesima rigidità E. Schwartz prosegue nel datare il biglietto a Serapione e tutte le lettere dei primi venti anni dell'episcopato atanasiano.

Il biglietto non può essere datato che al 337, poiché nel 336 è troppo presto, e quindi tutte le lettere sono disposte in due serie, quelle che non contengono la menzione della Quaresima prima del 337 e quelle provviste di tale menzione dopo il 337.

Conseguentemente EF 1, EF 4, EF 5 vengono lasciate al loro posto; EF 3 e EF 14, come proposto da A. Jülicher, vengono riordinate rispettivamente al 342 e al 331; EF 2, EF 6, EF 7, vengono tutte spostate a

[143] Cfr. nota 77

dopo il 337, e cioè, sulla base dell'identità di ricorrenza della data pasquale già presentata, rispettivamente al 352, al 356 e al 340.

Come si può vedere da questo riassunto, la tesi di E. Schwartz è rigidamente basata su due punti fondamentali: 1) la constatazione che EF 10, contenente un annuncio quaresimale nella sua forma tradizionale, non può che essere datata al 338; 2) l'interpretazione del biglietto a Serapione che ravvisa in esso il proposito di Atanasio di introdurre la Quaresima; e non, dunque, più semplicemente, il proposito di insistere sull'osservanza di tale costume liturgico. Diventa chiaro che il biglietto a Serapione, così interpretato, deve essere spostato indietro nel tempo e dunque al 337. Per E. Schwartz la Quaresima è stata introdotta improvvisamente nel giro di un anno e da parte di un vescovo in esilio: conseguenza di questo fatto è che le lettere con menzione della Quaresima vanno spostate tutte dopo il 337.

Certamente non si può negare allo studioso una consequenzialità logica notevole; è meritevole questo suo insistere sulla necessità di comprendere il principio della presenza ed assenza dell'annuncio quaresimale. Tuttavia l'interpretazione del biglietto a Serapione appare troppo unilaterale; non provata in alcun modo l'affermazione che Treviri abbia avuto un ordinamento liturgico in tema di digiuno simile a quello di Roma, del quale, oltre tutto, si sa poco o nulla per il decennio 330-340; ed anche troppo arbitrario lo scambio indiscriminato delle lettere senza alcun'altra prova che ne corrobori la validità se non la menzione della Quaresima. Infine vanno mossi a E. Schwartz alcuni rilievi: in primo luogo non ha preso in considerazione la tradizione indiretta; in secondo luogo è da rilevare l'erroneità dell'affermazione che nelle lettere festali ci sia un alternarsi del digiuno della settimana santa e di quello quaresimale e che in EF 10 vi sia un resto dell'antica usanza del digiuno settimanale accanto a quello quaresimale: in realtà si tratta di due usanze diverse che nelle lettere festali da Atanasio a Beniamino coesistono costantemente; infine nel proporre una nuova cronologia per EF 6 e EF 7 non ha vagliato la possibilità di spostarle rispettivamente al 345 ed al 346, anni per i quali la presenza di NF 17 e NF 18, inviate in realtà con un anno di anticipo, non impediva la possibilità dell'invio delle due lettere.

3. L.T. Lefort

Quasi venti anni dopo, nel corso degli studi per l'edizione delle lettere festali in traduzione copta, L.T. Lefort riprese la questione e criticò in

maniera radicale il metodo di E. Schwartz.[144] Il ritrovamento delle lettere in copto contribuiva senza dubbio a rinnovare i termini della discussione sulla cronologia, in quanto la raccolta copta, che aggiungeva una considerevole quantità di nuovo materiale, sia pure in stato frammentario, attribuibile in gran parte alle lettere non conservate dal codice siriaco, appariva come una conferma della cronologia tradizionale delle lettere.

Ecco dunque i punti fondamentali su cui si basa la critica di L.T. Lefort:

1) E. Schwartz non tiene conto delle citazioni di Cosma Indicopleuste le quali confermano la cronologia della raccolta siriaca in particolare per la seconda e la sesta lettera, che annunciano ambedue la data di inizio della Quaresima e che E. Schwartz ha spostato rispettivamente al 352 e al 356; d'altro canto anche uno dei codici copti (MONB.AR) corrobora la disposizione delle lettere del codice siriaco. Infine Cosma Indicopleuste trae delle citazioni anche dalle lettere del 352 e del 356 (EF 24 e EF 28 che annunciano la medesima data pasquale di EF 2 e EF 6), con l'indicazione del numero d'ordine delle lettere, ventiquattresima e ventottesima, dato che è confermato dai codici copti. Dunque è sospetta anche l'ipotesi dello scambio tra EF 3 e EF 14.

2) E. Schwartz non nota che anche la diciassettesima e la diciottesima lettera non contengono l'annuncio della Quaresima, pur essendo posteriori al 337.

3) L'assenza dell'annuncio quaresimale in alcune lettere può essere spiegato da un punto di vista biografico: in EF 4 Atanasio non annuncia la Quaresima perché, come dichiara all'inizio della lettera, ha inviato la lettera in ritardo; in EF 5 di nuovo l'assenza della menzione della Quaresima si può spiegare perché Atanasio, come si può dedurre da alcune espressioni, è lontano da Alessandria; la stessa spiegazione viene data per EF 14.

4) Resta da spiegare l'assenza dell'annuncio quaresimale in EF 1: Atanasio ha il proposito di introdurre la Quaresima e lo fa gradualmente. In EF 1 insiste sul tema del digiuno, in EF 2 annuncia la Quaresima in forma discreta; in EF 3 il tono con cui si prescrive la Quaresima si fa più severo; EF 4 e EF 5 arrivano in ritardo per cui Atanasio non annuncia la Quaresima; in EF 6 la Quaresima diventa un obbligo.

5) Il biglietto a Serapione fa riferimento all'errata proclamazione della Pasqua del 340 da parte di Gregorio; spostando la Pasqua Gregorio ha anche spostato i termini della Quaresima che quindi non è stata osservata assieme ai Romani, ciò che ha causato lo scherno per il quale Atanasio si indigna nel biglietto.

[144] Cfr. nota 78

Se l'ipotesi di E. Schwartz, almeno nei termini in cui viene espressa, può provocare un'impressione di rigidità di ragionamento, l'ipotesi complessiva di L.T. Lefort è quasi del tutto arbitraria. Senza dubbio va a merito dello studioso l'aver rilevato l'accordo delle raccolte siriaca e copta e di Cosma Indicopleuste; ma si potrebbe sempre pensare che gli scambi delle lettere siano intervenuti prima della redazione delle due raccolte e prima che Cosma Indicopleuste traesse la sue citazioni da una raccolta greca. In secondo luogo NF 17 e NF 18 non possono essere coinvolti nell'indagine sulla cronologia delle lettere in quanto, appunto, non sono lettere festali. Quindi va rilevata l'inconsistenza della motivazione che giustificherebbe l'assenza dell'annuncio quaresimale in EF 4, EF 5, EF 14: non sappiamo nulla di un'assenza di Atanasio da Alessandria nel 333 e d'altra parte le espressioni in EF 5 che L.T. Lefort interpreta in questo senso sono del tutto generiche e presenti anche in lettere inviate da Alessandria, ed alludono ad una convinzione che Atanasio sente viva, quella della possibilità data dal Signore di una celebrazione unitaria a livello liturgico e spirituale pur nella distanza spaziale che divide le comunità egiziane. Del resto psicologicamente mi sembra improbabile che Atanasio non annunciasse la Quaresima ogniqualvolta difficoltà, indipendenti da lui, provocavano un ritardo dell'arrivo della lettera in Egitto: quando un ritardo si è verificato per sua responsabilità, ciò è stato espressamente dichiarato, come in EF 4.

Altri rilievi possono essere mossi a L.T. Lefort: non ha motivato le espressioni che alludono ad una lontananza da Alessandria in EF 3; ha proposto l'idea di un'introduzione progressiva della Quaresima basandola su elementi testuali discutibili; non si è reso conto del fatto che l'annuncio quaresimale in EF 24 è, come vedremo, chiaramente interpolato. Tuttavia il suo studio gode ancora di una notevole fortuna se R.-G. Coquin ha ideato a partire da esso una teoria secondo la quale Atanasio, per mezzo delle prime lettere festali, avrebbe spostato un supposto digiuno immediatamente successivo all'Epifania dal 7 gennaio con lo scopo di congiungerlo alla Pasqua; e se A. Martin anche nei suoi studi più documentati e profondi ha posto fiducia solo nella cronologia tradizionale sulla scorta di L.T. Lefort.[145]

[145] Cfr. nota 81

4. V. Peri

Gli studi di V. Peri vanno considerati non tanto per i risultati concreti che propongono circa la cronologia delle lettere, in vari casi piuttosto discutibili, quanto per le aperture di carattere metodologico, per la lettura senza preconcetti dei testi, che a livello interpretativo conduce a nuove ed interessanti proposte, per la critica di ordine semantico e storico cui viene sottoposto il concetto di Quaresima.[146]

V. Peri, pur riprendendo in vario modo alcune critiche che L.T. Lefort aveva mosso a E. Schwartz, non condivide l'eccessiva fiducia che il primo nutre nei confronti della cronologia tradizionale delle lettere. Nel proporne una nuova cronologia giunge in maniera indipendente alla stessa constatazione di A. Jülicher circa EF 3, qualificata come lettera d'esilio e dunque collocabile al 341.

Purtroppo dà eccessivo peso all'accordo tra raccolta siriaca, raccolta copta e Cosma Indicopleuste, che per lui è probante: solo EF 3 e EF 14 possono essere scambiate perché ambedue assenti dai frammenti della raccolta copta e non citate nella tradizione indiretta. Le citazioni di Timoteo Eluro, che L.T. Lefort aveva studiato e arbitrariamente qualificato come errate quanto al riferimento al numero d'ordine della lettera che citano, sono passate sotto silenzio. Anche il problema dell'alterno ricorrere dell'annuncio quaresimale nelle prime lettere viene risolto in maniera superficiale con la constatazione di "una normale varietà di espressioni".[147]

Interessante, anche se debole in alcuni punti, è l'interpretazione del biglietto a Serapione: non esiste, nota giustamente V. Peri, alcuna base testuale per affermare che il riso di cui sono oggetto gli Egiziani a motivo della Quaresima provenga dagli Occidentali o dai Romani. D'altra parte non bisogna fare eccessivo affidamento alla notizia finale che lo dice spedito da Roma. Il biglietto viene considerato come lettera accompagnatoria di EF 10, nella quale V. Peri scorge parallelismi di espressione e di pensiero. Al di là delle singole osservazioni, è signicativa la proposta dello studioso di vedere in *E Ser* un biglietto mandato da Alessandria, in situazione di tranquillità. E' difficile se non impossibile che Atanasio abbia voluto introdurre la Quaresima dall'esilio nel 337, nel giro di un anno, in una chiesa sconvolta dalle divisioni; d'altra parte non si sa nulla sull'ordinamento liturgico di Treviri. Il fatto che Atanasio ponga alla fine della lettera una lista con le nuove ordinazioni episcopali può essere interpretato come un segno del suo ritorno appena avvenuto,

[146] Cfr. nota 79

[147] V. Peri, *Cronologia* p. 65.

come accadrà in EF 19, anch'essa prima lettera dopo l'esilio, anch'essa provvista di un poscritto con una lista episcopale. Molto discutibile è invece l'idea che i problemi concernenti la Quaresima vengano sollevati dai meliziani provenienti dalla Siria, regione dove in passato si erano manifestati contrasti circa la data pasquale. In realtà i meliziani e il problema dell'inosservanza della Quaresima sono ben distinti nel biglietto che analizzeremo dettagliatamente nel corso di questo studio.

Infine, come avevamo già rilevato, il merito fondamentale di V. Peri consiste nell'indagine sul significato della Quaresima nelle lettere festali e nei padri: in primo luogo da alcune espressioni sembra potersi dedurre che Atanasio la qualifichi come istituto liturgico tradizionale; in secondo luogo non è valida l'equazione Quaresima = digiuno prepasquale di quaranta giorni: essa è piuttosto un tempo di ascesi e conversione nel quale il digiuno gioca un ruolo importante ma non assoluto e questo lo si può dedurre dal testo stesso delle lettere festali.

5. Le diverse proposte a confronto

E. Schwartz, L.T. Lefort, V. Peri hanno proposto tre diverse cronologie delle prime venti lettere festali che sembra opportuno riportare in un quadro sinottico per mostrare più chiaramente lo stato della questione. A. Jülicher si è fermato ad alcune annotazioni e non ha strutturato la sua proposta in maniera completa per cui viene escluso da questo quadro.

Accanto alle ipotesi proposte nel passato ho aggiunto una nuova possibilità di ordinamento delle lettere, piuttosto simile a quella di E Schwartz, ma ideata dopo la pubblicazione del *corpus* copto. Essa verrà discussa nei prossimi paragrafi. Nella colonna dedicata all'ipotesi di E. Schwartz il carattere "t" sta per l'espressione "trascurata dal redattore", il carattere "p" sta per "perduta".

anno	Schwartz	Lefort	Peri	ipotesi
329	*EF 1	*EF 1	*EF 1	*EF 1
330	p	EF 2	EF 2	*EF 24
331	*EF 14	EF 3	*EF 14	*EF 14
332	*EF 4	*EF 4	*EF 4	*EF 4
333	*EF 5	*EF 5	*EF 5	*EF 5
334	p	EF 6	EF 6	EF 6
335	p	EF 7	EF 7	EF 7
336	t	-	-	-
337	t + E Ser	-	EF 10,1	-
338	EF 10	EF 10	EF 10,2 + E Ser	EF 10
339	EF 11	EF 11	EF 11	EF 11 + E Ser
340	EF 7	- + E Ser	-	-
341	EF 13	EF 13	EF 13	EF 13
342	EF 3	*EF 16	EF 3	EF 3

343	I	-	-	-
344	I	-	-	-
345	NF 17	NF 17	NF 17	NF 17
346	NF 18	NF 18	NF 18	NF 18
347	EF 19	EF 19	EF 19	EF 19
348	EF 20	EF 20	EF 20	EF 20
352	EF 2	*EF 24	*EF 24	EF 2
356	EF 6	EF 28	EF 28	EF 28

Ho segnato con un asterisco le lettere prive dell'annuncio quaresimale. Come si può vedere E. Schwartz affermava che anche le lettere perdute o trascurate dal redattore non contenevano tale annuncio. Non ho marcato NF 17 e NF 18 perché non sono lettere festali e non concernono in alcun modo la Quaresima. Per quanto riguarda le sigle EF 10,1 e EF 10,2, con esse ho indicato la prima e la seconda parte della lettera del 338, che V. Peri considerava come sezioni di due lettere festali, quella del 337 e quella del 338; ciò che è contraddetto dal codice stesso. Infine, per quanto riguarda l'assenza della menzione della Quaresima in EF 24, che in realtà la contiene ma interpolata, essa verrà discussa nel corso di questo capitolo.

LA CRONOLOGIA E GLI SCAMBI

1. Problemi di metodo ed ipotesi possibili

Nella storia degli studi circa la cronologia delle lettere festali si sono incontrate alcune tesi che, se portate alle estreme conseguenze ed epurate dalle imprecisioni, possono ridursi a tre schemi che si differenziano tra di loro a seconda del valore dato ad alcune questioni. Nel momento in cui riprendiamo tutta la questione cronologica, interessa la formalizzazione astratta delle possibilità che si presentano allo studioso nell'affrontarla, la quale poi verrà concretizzata, nell'analisi che seguirà, alla luce dei testi, di considerazioni storiche generali, di ipotesi sulla storia delle raccolte.

Le due questioni fondamentali, che costituiscono quasi le variabili di un'equazione, sono le seguenti:

1) Si può ravvisare in *E Ser* (e nella lettera festale che accompagnava), il proposito di introdurre la Quaresima?

2) E' significativo, ai fini dell'indagine sulla cronologia delle lettere, l'alterno comparire dell'annuncio quaresimale nelle lettere festali? Detto in altre parole: il fatto che nelle raccolte alcune lettere annuncino la Quaresima ed altre siano prive di quest'annuncio, obbliga a spostare, sfruttando le possibilità offerte dall'identità di ricorrenza della data pasquale che si verifica per alcuni anni nel corso dell'episcopato atanasiano, le lettere contenenti la menzione della Quaresima dopo un dato limite cronologico e quelle prive di tale menzione all'inizio dell'episcopato ed in sequenza continua, in modo da ottenere due serie di lettere, le prime senza l'annuncio quaresimale, le altre provviste di tale annuncio?

A seconda della risposta data alle due questioni si possono ideare, a mio avviso, tre ipotesi generali, che verranno proposte astraendo per ora dai problemi posti dalla tradizione diretta ed indiretta: si tenga conto del fatto che l'annuncio quaresimale è presente in EF 2, EF 3, EF 6, EF 7, EF 10, EF 13, EF 19, EF 25, EF 26; invece EF 20, EF 27, EF 28 e EF 29 sono lacunose, anche se con buona probabilità possiamo pensare che lo contenevano; è assente in EF 1, EF 4, EF 5, se rimaniamo nell'ambito delle prime dieci lettere festali, in EF 14 e in EF 24 se superiamo quest'ambito; quanto all'assenza dell'annuncio in EF 24, essa sarà oggetto della nostra attenzione a suo tempo.

I. Per chi ritiene che *E Ser* e la lettera festale corrispondente introducono la Quaresima in Egitto, la soluzione da proporre alla seconda questione è logicamente conseguente: l'alterno ricorrere della menzione della Quaresima è significativo e tutte le lettere provviste di questa necessariamente devono essere spostate dopo *E Ser*; EF 14 e EF 24 prima del biglietto. Siccome EF 10, non altrimenti databile che nel 338, annuncia la Quaresima, *E Ser* va spostata al 337, e le lettere che annunciano la Quaresima dopo il 337. Si tratta dell'ipotesi di E. Schwartz, adeguata alle nostre più ampie conoscenze circa le lettere posteriori al 348. Naturalmente essa cadrebbe nel momento in cui si dimostrasse che una lettera provvista dell'annuncio quaresimale è databile con certezza prima del 337: *E Ser* non può essere anteriore al 337, poiché menziona come deceduti alcuni vescovi che hanno accompagnato Atanasio a Tiro nel luglio del 335, e per la sua redazione ed invio non possono essere bastati i pochi mesi che dividono l'arrivo di Atanasio a Treviri dall'inizio della Quaresima del 336, anche perché il biglietto presuppone una corrispondenza epistolare precedente alla sua redazione e posteriore al concilio di Tiro; l'ipotesi può altresì cadere nel momento in cui si dimostrasse che *E Ser* non è necessariamente interpretabile come indicativa dell'introduzione della Quaresima in Egitto.

II. Si tratta dell'ipotesi di chi nega che *E Ser* contenga il proposito dell'introduzione della Quaresima e non ritiene che l'alterna presenza o assenza della menzione della Quaresima abbia un qualche valore per l'indagine cronologica, nel senso che tale alternanza può essere giustificata con considerazioni storiche, biografiche, stilistiche. Sembra chiaro che in questo caso si danno alcune possibilità di ordinamento delle lettere: ad esempio da una parte abbiamo visto L.T. Lefort sostenere la cronologia tradizionale, quella delle raccolte attuali, e giustificare da un punto di vista storico e biografico l'assenza dell'annuncio quaresimale in EF 1, EF 4, EF 5, EF 14; dall'altra si colloca V. Peri che, basandosi solo sul contenuto delle lettere, propone lo scambio tra EF 3 e EF 14 e sposta indietro di un anno *E Ser*, vale a dire nel 338, non considerandola una lettera inviata dall'esilio. Come vedremo, la cronologia tradizionale di EF 3 e EF 14 è insostenibile, non solo per la presenza dell'annuncio quaresimale nella prima e la sua assenza nella seconda, ma soprattutto dal punto di vista del contenuto biografico di EF 3.

III. L'ultima possibilità per affrontare la questione cronologica è data da una risposta rispettivamente negativa e positiva alle due questioni proposte: *E Ser* non introduce la Quaresima ma, nello stesso tempo, l'alterno ricorrere dell'annuncio quaresimale nelle lettere festali è significativo per riordinare cronologicamente le lettere. Si tratta di un'ipotesi

non ancora sostenuta da alcuno studioso: in particolare essa porta a spostare le lettere che non contengono la menzione della Quaresima nell'ambito dei primi dieci anni dell'episcopato, creando una sequenza continua di lettere sprovviste di tale menzione (si tratta di una sequenza di cinque lettere, quelle scritte dal 329 al 333); d'altra parte essa è indipendente dalla cronologia del biglietto a Serapione, poiché questo, non conservando tracce dell'introduzione della Quaresima, non costituisce uno spartiacque cronologico che obbliga a creare prima e dopo di esso due serie di lettere che si diversificano a seconda della presenza e l'assenza della menzione della Quaresima. Il metodo presupposto da tale ipotesi è dunque molto diverso da quello adottato da E. Schwartz: non si tratta di stabilire un termine cronologico al di là del quale spostare le lettere contenenti l'annuncio, quanto, piuttosto, di individuare la possibilità di spostare le lettere che ne sono prive all'inizio dell'episcopato di Atanasio, senza stabilire a priori spartiacque cronologici. Dunque, essa non cade nemmeno se EF 6 e EF 7, contenenti l'annuncio quaresimale, potessero effettivamente essere collocate rispettivamente nel 334 e nel 335 e quindi prima della data più precoce in cui può essere collocata *E Ser*, il 337.

Le tre ipotesi ora proposte sono rappresentate nella tavola alla fine della sezione "Gli studi".

A) Quali sono le conseguenze di ciascuna di queste ipotesi dal punto di vista della ricostruzione della storia della Quaresima?

B) Nell'ambito delle tre ipotesi ideate, quale valore assume il rapporto tra la raccolta siriaca e quella copta, e di ambedue con la tradizione indiretta di Cosma Indicopleuste e di Severo di Antiochia, per l'indagine sulla cronologia? Analizzeremo le due questioni separatamente.

A) La ricostruzione della storia della Quaresima in Egitto dipende in gran parte sia dalla cronologia delle lettere sia dall'interpretazione dei loro testi. L'ipotesi I, quella di E. Schwartz, ha come logica conseguenza l'asserzione che la Quaresima, sconosciuta in Egitto, è stata introdotta nel corso di un anno, il 337, all'improvviso.

Per quanto riguarda l'ipotesi II, in cui ho inserito le posizioni di L.T. Lefort e di V. Peri, la ricostruzione della storia della Quaresima dipende da un problema di interpretazione dei dati a disposizione: da una parte L.T. Lefort interpreta l'assenza dell'annuncio quaresimale in EF 1 e la sua presenza in EF 2 come segno del fatto che la Quaresima viene introdotta gradualmente e con toni sempre più severi e costrittivi; la sua assenza in EF 4 e EF 5 è dovuta semplicemente al ritardo con cui vengono inviate le due lettere; dall'altra V. Peri struttura un'ipotesi più generale, vale a dire che la Quaresima esiste già in Egitto prima di

Atanasio, e che l'alterno ricorrere del suo annuncio nelle prime lettere festali è dovuto ad una normale varietà di espressioni.

Infine l'ipotesi III può dar luogo a due differenti interpretazioni della storia della Quaresima egiziana. Essa infatti raduna assieme ed in sequenza continua le lettere prive dell'annuncio quaresimale, senza far però dipendere questo nuovo ordine cronologico da *E Ser*. Vi è però un anno in cui la Quaresima comincia ad essere annunciata e questo mutamento nello schema finale delle lettere festali può essere interpretato in due modi: 1) in quell'anno viene introdotta l'usanza quaresimale; 2) la Quaresima esiste già in Egitto anche prima di Atanasio ma ciò che cambia in un dato anno è il fatto che essa comincia a rientrare nell'ambito della catechesi delle lettere festali a motivo di una scelta pastorale di grande importanza.

B) La formalizzazione delle ipotesi proponibili circa la cronologia delle lettere ripropone il problema della relazione tra la raccolta siriaca e quella copta, spesso trattata in maniera confusa e tuttavia ritenuta determinante nello studio della cronologia delle lettere.

Nel capitolo I ho descritto i casi di parallelismo tra le due raccolte: si tratta ora, alla luce degli elementi finora raccolti, di mostrare se le due raccolte siano in accordo o in disaccordo, e di proporre alcune riflessioni sull'indebita influenza che ambedue queste opinioni hanno esercitato sullo studio della cronologia.

La raccolta copta è testimoniata in maniera frammentaria da tre codici, MONB.AR, che contiene parzialmente le prime lettere festali, MONB.AS e MONB.AT, che contengono le lettere posteriori a EF 20. Per quanto riguarda la prima e la seconda lettera della raccolta copta, ambedue sono indicate nei lemmi come prima e seconda ed il loro testo è parallelo a EF 1 e EF 2, presenti nel codice siriaco. EF 3, EF 4, EF 5, sono perdute nella raccolta copta, poiché il codice MONB.AR contiene una vasta lacuna. Per EF 4 l'accordo doveva verificarsi perché la data pasquale che annuncia ricorre una sola volta. Il testo copto parallelo alla lettera indicata come sesta dalla raccolta siriaca (EF 6) è privo dell'inizio della lettera e dunque anche del lemma iniziale; nemmeno soccorre in questo caso la paginazione. Molto probabilmente anche in questo caso le due raccolte dovevano essere in accordo, in quanto EF 28, che annuncia la stessa data pasquale di EF 6, è collocata nella seconda parte della raccolta copta ed è diversa da EF 6.

Altre coincidenze possono essere dedotte anche laddove la raccolta siriaca è mutila: la lettera indicata come XXIV nel codice copto doveva avere lo stesso numero d'ordine anche nella raccolta siriaca poiché il suo testo è diverso da quello di EF 2 e EF 13, che riportano la medesima data pasquale e, inoltre, EF 2 è presente nella prima parte della raccolta

copta. Le medesime considerazioni vanno ripetute per EF 25, EF 26 e EF 28, che dovevano essere considerate come XXV e XXVI e XXVIII anche nella raccolta siriaca. Nella raccolta copta, infatti, la prima è esplicitamente indicata con il suo numero d'ordine, la seconda può essere identificata grazie alla data pasquale che riporta ed alla paginazione, la terza soltanto in base alla paginazione ed alla presenza, cui si è accennato, di un frammento di EF 6 nella prima parte della raccolta.

Mi sembra che da questi dati si possa dedurre l'impressione di un generale accordo tra le due raccolte, che può essere dato per scontato anche per le lettere che la raccolta copta, a causa del suo stato frammentario, non riporta o riporta soltanto in brevi porzioni.

Quale importanza può avere l'accordo delle due raccolte ai fini dello studio della cronologia delle lettere? Esso ha rivestito in passato una funzione rilevantissima, in quanto l'accordo delle due raccolte è stato interpretato come probante per confermare la cronologia tradizionale delle lettere. Si tratta dunque di una questione metodologicamente fondamentale. Infatti, se si ritiene che le due raccolte coincidano nel numero d'ordine dato alle lettere, ne discende in modo conseguente che, nel caso si dimostrasse l'avvenuto scambio di due lettere in base a precisi elementi testuali, l'accordo delle due raccolte non avrebbe più senso per l'indagine sulla cronologia delle lettere e si dovrebbe ammettere che gli scambi sono avvenuti prima della della loro redazione: a questo punto l'unica soluzione accettabile sarebbe quella di partire solo dal testo delle lettere per ridefinirne la cronologia, senza più ritenere probanti né l'accordo tra le due raccolte né l'accordo di ambedue con i dati forniti dalla tradizione indiretta.

Sembra opportuno dunque accennare come è stato affrontato questo problema nei due contributi posteriori alla scoperta della raccolta copta, quello di L.T. Lefort e quello di V. Peri. Il primo, con la massima coerenza, sostiene l'accordo delle due raccolte e di quella da cui trae le sue citazioni Cosma Indicopleuste. Il punto cruciale della questione è costituito dalla serie delle lettere con data pasquale 11 aprile, vale a dire, riferendoci alla cronologia deducibile dalla raccolta siriaca, EF 3, EF 14, EF 25. Da nessuna di queste lettere Cosma trae delle citazioni e la raccolta copta manifesta due vaste lacune proprio nei punti in cui dovevano essere collocate EF 3 e EF 14. L.T. Lefort, coerentemente con la sua impostazione, accetta la cronologia del codice siriaco ipotizzando che anche in questo caso, come succede in maniera costante per un buon numero di lettere, la raccolta copta e quella di Cosma fossero in accordo con quella siriaca.

Tuttavia, come abbiamo ripetuto più volte, e come vedremo dettagliatamente nel seguito, è certo che EF 3 e EF 14 sono state scambiate

e dunque, stando all'ipotesi di un accordo tra due raccolte, sostenuta con fermezza da L.T. Lefort, ambedue coinciderebbero in un errore ed il loro accordo non sarebbe più probante per determinare la cronologia delle lettere.

V. Peri, adottando giustamente il metodo d'indagine impostato sull'analisi del contenuto dei testi, giunge alla conclusione che effettivamente EF 3 e EF 14 sono state scambiate. Tuttavia non perviene ad una constatazione fondamentale, che sicuramente lo avrebbe portato ad approfondire i problemi di metodo.

Infatti lo studioso afferma che EF 25, la terza della serie, è al suo posto perché testimoniata dalla raccolta copta. In effetti per EF 25 le due raccolte sono in accordo, in quanto il suo testo è diverso da quello di EF 3 e EF 14, ambedue contenute nella raccolta siriaca.

Ma che deduzioni fare circa lo scambio EF 3 e EF 14? V. Peri non prende posizione. I casi sono due: 1) o le due raccolte sono in completo accordo e dunque scambiano ambedue EF 3 e EF 14, cioè coincidono anche negli errori: ma allora non è lecito, come fa V. Peri, trarre conclusioni circa EF 25; tra l'altro essa potrebbe benissimo essere stata scambiata con l'attuale EF 14 e dunque si potrebbe anche ricostruire ipoteticamente una cronologia che pone EF 25 al 331, EF 3 al 342 (è l'unica che parli esplicitamente di esilio), EF 14 al 353; 2) oppure, e questo sembra ciò che ha pensato V. Peri, le due raccolte sono in accordo per EF 25, in disaccordo per EF 3 e EF 14, che la raccolta copta collocherebbe rispettivamente al 342 ed al 331, in maniera corretta; ma a questo punto ci si dovrebbe chiedere su che base si possa confidare nella cronologia della raccolta copta, vale a dire secondo quale criterio la cronologia proposta dalla raccolta copta possa essere ritenuta l'unica corretta. Non esistono criteri.

Il difetto di questi studi, ed in particolare di quello ampio e documentato di V. Peri, è costituito dal fatto che essi non hanno preso in considerazione l'ipotesi più ampia e più generale: cioè la possibilità che gli scambi fra le lettere festali siano avvenuti prima della formazione delle due raccolte. Diremo di più, riprendendo un'idea suggerita da A. Jülicher: che gli scambi siano avvenuti prima della redazione delle raccolte e prima che il tardo Cosma Indicopleuste traesse le sue citazioni dalle lettere.

Dunque anche l'accordo complessivo delle due raccolte e di Cosma, che ritengo essere realmente esistito per tutte le lettere, non potrà più essere considerato probante per la datazione delle lettere.

Quest'ipotesi viene per ora proposta in via teorica; essa complica non poco il problema cronologico, in quanto ci si dovrà basare, per la datazione delle lettere, soltanto sul loro testo. Vedremo in seguito che essa praticamente si dimostrerà l'unica ipotesi valida, nel momento in

cui proveremo che uno scambio è intervenuto anche per lettere sul cui numero d'ordine concordano sia la raccolta copta, sia la raccolta siriaca, sia la raccolta usata da Cosma.

A questo punto non resta che affrontare il problema cronologico: si esamineranno dapprima le lettere poste dalle due raccolte sicuramente nell'anno corretto; quindi alcuni scambi; si dovrà poi prendere in considerazione la tradizione indiretta, in particolare le citazioni di Timoteo Eluro e trarre alcune conclusioni prima di entrare nella fase cruciale di questa indagine, vale a dire la fissazione di una cronologia per EF 7 e l'interpretazione di *E Ser*.

Bisogna però rilevare, prima di entrare nel merito, che le obiezioni all'ipotesi di E. Schwartz sono in gran parte cadute. Il fatto che NF 17 e NF 18 non sono lettere festali e che dunque l'assenza dell'annuncio quaresimale non sia in esse significativo; il fatto che non abbiamo criteri sicuri per dare all'accordo delle due raccolte e della tradizione indiretta di Cosma valore probante ai fini dello studio dell'ordine delle lettere da essi presentatoci e che dunque tutta la cronologia vada ridiscussa con criteri diversi: sono tutti elementi che manifestano la debolezza delle critiche rivolte a E. Schwartz, il cui contributo sembra aver resistito al tempo. Un'obiezione importante e valida è venuta da V. Peri: vale a dire che *E Ser* non può essere considerata come una lettera scritta dall'esilio. Ma anche questa interpretazione va meglio approfondita in quanto, corroborata da altri elementi, può costituire un serio fondamento da cui muovere una critica scientificamente fondata alla tesi dello studioso tedesco.

2. Datazioni che confermano la cronologia delle raccolte

Nonostante si siano verificati scambi fra alcune lettere, un buon numero di queste conferma la cronologia quale si può dedurre dall'ordine delle lettere presentato dalle due raccolte, copta e siriaca.

Queste lettere si possono dividere in due categorie, a seconda del metodo con il quale si perviene alla loro datazione: I. tutte le lettere che annunciano una data pasquale unica nell'arco dell'episcopato di Atanasio e che dunque non possono esser state scambiate con altre lettere; II. le lettere dal cui contenuto si può trarre con sicurezza la datazione.

Nella prima categoria rientrano:

EF 1 del 329

EF 4 del 332

EF 8 del 336, perduta ma inviata (forse è una notificazione, NF 8)

EF 29 del 357 (?)
EF 32 del 360, perduta o mai scritta
EF 39 del 367
EF 42 del 370
EF 43 del 373

Per quanto riguarda EF 4 e EF 29 esistono anche prove testuali che ne confermano ulteriormente la cronologia: il più volte ricordato poscritto di EF 4, in cui Atanasio parla della sua visita a Costantino a cavallo tra il 331 e il 332; l'allusione ad un periodo di persecuzione quale si può dedurre da varie espressioni di EF 29.

Nella seconda categoria rientrano:
EF 10 del 338
EF 11 del 339
EF 13 del 341
EF 19 del 347
EF 21 del 349, perduta ma inviata
EF 35 del 363, perduta ma inviata
EF 40 del 368
EF 41 del 369

Per altre lettere si può accettare la cronologia del codice con un certo margine di dubbio: EF 9 (perduta, che potrebbe, come EF 8 essere un semplice biglietto di notificazione, in quanto designato come *gramma* in EF 10) e EF 20. Ricordo che NF 17 e NF 18 sono databili con certezza, secondo l'ordine presentato dal codice siriaco, rispettivamente al XVII e XVIII anno di episcopato: NF 18 allude al sinodo di Serdica (*C p. *38*, Syr L f. 62v ll. 11-13), e quindi, essendo posteriore al 343, annuncia la Pasqua del 346 (anche se scritta durante la Pasqua del 345) ultimo anno in cui la Pasqua è il 30 marzo; NF 18 fa inoltre riferimento alla data pasquale dell'anno precedente, il 7 aprile, proclamata con precisione dal clero egiziano (*C p. *38*, Syr L f. 62r ll. 21-24): è chiara allusione alla notificazione della data pasquale fatta l'anno precedente per mezzo di NF 17, che, scritta durante la Pasqua del 344, annuncia la Pasqua del 345.

Analizzeremo brevemente la cronologia di queste lettere festali secondo le serie che annunciano la medesima data pasquale.

- 19 aprile: EF 2-330 EF 13-341 EF 24-352.

Tra le tre lettere, l'unica databile con certezza è EF 13, in cui Atanasio dichiara di scrivere da Roma e dunque nel 341 (*C p. *27*, Syr L f. 55r l. 23).

- 15 aprile: EF 5-333 EF 11-339 NF 16 344.

L'unica lettera che conferma con sicurezza la cronologia del codice siriaco è EF 11. Nella lettera, che è vicinissima per tono e contenuto a EF 10, si menzionano gli eusebiani (*C p. *22*, Syr L f. 52v ll. 1-7), con probabile riferimento alle accuse ed ai tentativi di deporre Atanasio perpetrati dagli eusebiani nel periodo 338-339. EF 5 invece non contiene chiare allusioni autobiografiche o storiche; vedremo che l'assenza dell'annuncio quaresimale conferma la lettera al V posto, cioè nel 333. Senza questo indizio, potrebbe teoricamente essere situata nel 344, in quanto potrebbe coesistere con la notificazione festale scritta in occasione della Pasqua del 343 per la Pasqua del 344, oggi perduta ma la cui esistenza è attestata dall'*Index ad a.344*.

- 3 aprile: EF 9-337 EF 20 348.

Sull'esistenza di lettere inviate da Treviri ci informa EF 10, nella quale Atanasio dichiara di non aver temuto, pur in mezzo alle persecuzioni, di notificare la Pasqua "fin dagli estremi della terra" (*C pp. 45-46*, Syr L f. 39r ll. 21-30). Sembra sensato pensare che non si sia trattato di vere e proprie lettere festali, ma forse di brevi biglietti. Ora, EF 20, benchè mutila, ha tutte le caratteristiche di una lunga lettera festale. D'altra parte l'espressione "poichè in passato, dispersi e perduti, siamo stati ritrovati; lontani, ci siamo avvicinati" (*C p. *48*, Syr L f. 68v ll. 14-16), sembra bene adattarsi all'anno 348, nel quale Atanasio ancora è sensibile al ricordo del secondo esilio; non si adatta affatto ad una lettera scritta nel 337, quando il vescovo non prevedeva ancora un futuro più difficile del suo presente.

- 26 marzo: EF 10-338 EF 21-349.

EF 10 fa allusione ad un esilio appena giunto al suo termine ed al ritorno di Atanasio ad Alessandria (*C pp. *15-*16*, Syr L f. 40r ll. 1-3; ll. 15-22). Fra i due anni non possiamo scegliere che il 338, poiché nel 349 Atanasio risiede ad Alessandria. Se EF 10 va datata nel 338, la perduta EF 21 non può che essere collocata nel 349.

- 12 aprile: EF 19-347 EF 30-358 EF 41-373.

Anche EF 19 esprime fin dalle sue prime righe la gioia per il ritorno da un esilio (*C p. *39*, Syr L f. 62v l. 28 - 63r l. 3). In nessuno dei due anni 358 e 373 risulta che Atanasio sia tornato da un esilio. Dunque EF 19 va lasciata al XIX posto della raccolta siriaca. EF 41 è al suo posto, e non può dunque essere spostata al 358, perchè contiene un riferimento a EF 39: "è necessario che coloro che entreranno nella santa festa risultino sani nella fede e assolutamente non zoppicanti, ma piuttosto abbiano una buona coscienza circa le Scritture. Vi supplico, sopportatemi se ne faccio la menzione in poche parole" (*OLP 15* pp.

151-152, CF025 f. 10v col. b ll. 10-28 = MONB.AT p. 188), espressioni che richiamano con evidenza il contenuto di EF 39 e persino la frase iniziale del canone. D'altra parte EF 41 colpisce le stesse usanze, concernenti il culto dei martiri, menzionate da EF 42, databile non altrimenti che nell'anno successivo.

Per quanto riguarda EF 30 del 358 non sappiamo nulla: l'*Index ad a.358* nega che in quell'anno sia stata inviata una lettera festale e i codici copti, che presentano una vasta lacuna, secondo un facile calcolo condotto sul numero delle pagine non possono contenere una lettera festale attribuibile ad uno degli anni del periodo 358-361.

- 20 aprile: EF 35-363 EF 40-368.

La datazione al 368 di EF 40 pone pochi problemi: nel poscritto che annuncia le successioni episcopali, Drakontios, Agathodaimon, Agathos, tutti firmatari del *Tomus ad Antiochenos*, risultano morti (*OLP 15* p. 146, CF025 f. 8r col. a ll. 1-9 = MONB.AT p. 182). Se tentassimo di collocare la lettera al 363, dovremmo ipotizzare una coincidenza straordinaria, e cioè ammettere che i tre vescovi, firmato il *Tomus* nel mese di maggio del 362, siano morti contemporaneamente tra maggio e dicembre, mese in cui Atanasio doveva aver terminato la redazione della lettera. Non solo: dovremmo ammettere che Atanasio, fuggito nel mese di novembre del 362, abbia ricevuto la notificazione della loro morte e del nome dei successori in così breve spazio di tempo ed in condizioni difficili di persecuzione, e non sia intervenuto personalmente nella successione in seggi episcopali che gli stavano tanto a cuore.

Come si può facilmente osservare, un notevole numero di lettere può essere datato sia grazie all'unicità della ricorrenza della data pasquale per alcuni anni dell'episcopato di Atanasio, sia per mezzo dell'interpretazione di allusioni autobiografiche o storiche. Finora abbiamo analizzato le lettere che confermano la cronologia deducibile dalle raccolte siriaca e copta. Restano da datare le lettere che, in base a criteri diversi rispetto a quelli usati finora, possono essere ritenute nel numero di quelle che hanno subito uno scambio da parte del redattore di una raccolta da cui dipendono quelle attuali. Va notato infine che per varie lettere, prive di elementi contenutistici che ne permettano la datazione, ovvero frammentarie o perdute, non abbiamo un criterio adeguato che ne permetta lo studio cronologico:
EF 15 (perduta), EF 26, EF 37, con data pasquale 27 marzo;
EF 22 (una sola citazione), EF 33 (mai scritta?), EF 44 (una sola citazione), con data pasquale 8 aprile;
EF 23 (perduta), EF 34 (perduta), EF 45 (un solo frammento) con data pasquale 31 marzo;

EF 27, EF 38 (ambedue frammentarie), con data pasquale 16 aprile;
EF 31 (mai scritta?), EF 36 (perduta?) con data pasquale 4 aprile.
Solo alla fine di questo capitolo potremo proporre una datazione anche per queste lettere, sulla base di considerazioni esterne al loro contenuto.

3. Gli scambi EF 3 / EF 14, EF 2 / EF 24

Si tratta ora di analizzare due serie di lettere, la prima caratterizzata dall'annuncio della data pasquale 11 aprile, la seconda con data pasquale 19 aprile, nelle quali sono intervenuti, per opera di un redattore, due scambi.

- 11 aprile: EF 3-331 EF 14-342 EF 25-353.

La lettera collocata al III posto nella raccolta siriaca, come già intuirono indipendentemente sia A. Jülicher sia V. Peri, è in realtà una lettera inviata dall'esilio. Le espressioni che alludono ad una persecuzione e ad una forzata lontananza da Alessandria non lasciano dubbi:

> Di nuovo, fratelli cari, il giorno della festa che fra tutte è la più adatta alla preghiera ci è vicino, quella che la legge ci impone di celebrare; questa, d'altra parte, per noi non sarebbe cosa santa passare sotto silenzio. Infatti, sebbene siamo trattenuti da coloro che ci insultano affinché non la notifichiamo a causa loro, tuttavia sia grazie a Dio, "colui che consola gli afflitti" (2 cp. Cor. 7,6), perché non siamo ridotti in silenzio pur essendo sopraffatti dalle malvagità di coloro che ci perseguitano (*C p. 26.*, Syr L f. 18v ll. 23-30).

Atanasio dichiara dunque di trovarsi trattenuto ed osteggiato dai nemici. Ma ancora più chiaro è ciò che segue poco dopo:

> E questo (annuncio) non lo invio come se fosse una cosa che voi ignorate, ma lo rendo noto a coloro che lo conoscono, affinché sappiate che anche se gli uomini ci hanno allontanato, Dio nuovamente ci ricongiunge: la medesima festa celebriamo ed il medesimo Signore adoriamo in ogni momento (*C p. 26*, Syr L f. 19r ll. 5-9).

Non vi possono essere dubbi: Atanasio parla di un suo forzato allontanamento. Solo l'unità della preghiera, della fede, della concorde celebrazione liturgica, permette di vivere come ricongiunti. Nella lettera scopriamo poi molte allusioni agli eretici ed alle loro persecuzioni. Un linguaggio così aspro non è concepibile nel 331; nemmeno si può pensare che Atanasio si riferisca alle accuse da parte dei meliziani nei primi anni del suo episcopato. Dei meliziani egli parla nelle prime lettere festali in maniera precisa o comunque facilmente riconoscibile, senza mai qualificarli eretici: tali li qualificherà soltanto più tardi.

L'unico degli anni della serie 331 / 342 / 353 in cui si può collocare la lontananza o l'esilio di Atanasio da Alessandria è il 342, dato che nel 331 e nel 353 vive in condizioni di maggiore o minore tranquillità nella metropoli.

Rimangono da collocare cronologicamente EF14 e EF 25. In ambedue le lettere non si fa allusione ad esilio o persecuzione e questo dato conferma indirettamente la datazione proposta per EF 3. D'altra parte non abbiamo elementi, nemmeno in Cosma Indicopleuste, che permettano di dedurne la cronologia relativa: ambedue potrebbero essere poste al 331 o al 353, se si volesse dar peso escusivamente al contenuto. Tuttavia il finale di EF 14, privo dell'annuncio quaresimale, mi sembra decisivo ai fini della datazione:

> Diamo inizio alla santa festa della Pasqua il dieci di pharmouthi, interrompendo *i santi digiuni* il quindici del medesimo mese di pharmouthi, la sera del Sabato. Celebriamo la santa festa il sedici del medesimo mese di pharmouthi (*C p.* *37, Syr I. f. 61v ll. 14-18).

Invece la sezione finale di EF 25 si presenta come quello di EF 3:

> Cominceremo la santa *Tessarakoste* il cinque del mese di phamenoth e la grande settimana della santa Pasqua il dieci di pharmouthi, digiunando così in purezza e verità. Cesseremo il quindici del medesimo mese di pharmouthi, il Sabato, tardi nella sera. E celebreremo la festa la Domenica successiva, il sedici del medesimo mese (*CSCO 150 p. 44 ll. 1-7*, P 129.14 f.87v col. a l. 37 - col. b l. 18 = MONB.AT p.19).

EF 14 è da collocare dunque nel III anno dell'episcopato atanasiano, il 331, poiché non annuncia la Quaresima a differenza di EF 25 ed in accordo con EF 1 del 329, EF 4 del 332. Questa datazione è anche confermata da una citazione di Timoteo Eluro, *Arm T 7*, della quale V. Peri non ha tenuto conto.

Mi permetto un'ultima nota su EF 3. Anche un ragionamento basato sui tempi di redazione e di invio di EF 3 fa escludere la sua collocazione al 331, come è invece stato sostenuto da L.T. Lefort e da A. Martin,[148] che, aderendo alla cronologia tradizionale, sono costretti a spostare la partenza di Atanasio per Psamathia prima della Pasqua del 331. In realtà, se si trattasse di una lettera inviata nel 331, essa dovrebbe esser stata redatta prima dell'inizio della Quaresima che annuncia, il 1 marzo;

[148] E' la posizione di L.T. Lefort in *Lettres Festales* e di A. Martin in *Athanase et les Mélitiens* in *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, ed. C. Kannengiesser [*Théologie historique* 27] pp. 31-61, in particolare p. 47 e nota 40.

anzi dovremmo aggiungere a ritroso non solo il tempo che una lettera doveva impiegare per raggiungere la varie comunità egiziane, ma anche quello necessario per coprire la distanza da Psamathia ad Alessandria, dato che la lettera ci parla di un allontanamento già avvenuto. Ma, a stare a quest'ipotesi, dovremmo spostare ancora più indietro la partenza di Atanasio da Alessandria, poiché dobbiamo aggiungere i tempi del viaggio verso Psamathia e quelli della redazione della lettera; e dunque far partire Atanasio per lo meno il dicembre, se non prima, del 330. Siccome, come abbiamo visto, EF 4 attesta il ritorno di Atanasio da Psamathia all'incirca verso il marzo del 332, saremmo costretti a postulare un'assenza del vescovo durata ben più di un anno, quasi un esilio, ciò che non è testimoniato in alcuna opera atanasiana.

- 19 aprile: EF 2-330 EF 13-341 EF 24-352.

EF 13, come abbiamo visto, non è altrimenti collocabile che nel 341, in quanto inviata da Roma. Dunque, EF 2 e EF 24, che non contengono esplicite allusioni al contesto storico, possono essere datate o al 330 o al 352. Cosma Indicopleuste è in accordo con la raccolta siriaca per la cronologia di EF 2, con quella copta per EF 24; invece Timoteo trae una citazione da EF 24, indicandola come seconda lettera festale (*Arm T 6*).

Alcuni elementi permettono di collocare EF 24 al 330 e EF 2 al 352. In primo luogo, le due lettere si differenziano quanto all'annuncio quaresimale, che è presente in EF 2, ma interpolato, come abbiamo già accennato, in EF 24, secondo quanto si può dedurre facilmente dalla sezione finale. V. Peri aveva già notato la peculiare struttura di quest'ultima:[149]

> Inizieremo i santi digiuni il tredici di phamenoth; e dopo le settimane della santa *Tessarakoste* il diciotto di pharmouthi e cesseremo di digiunare il ventitrè dello stesso mese, la sera del Sabato tardi. La santa Domenica sorgerà splendendo su di noi il ventiquattro del medesimo mese (*CSCO 150 p. 41 ll. 24-29*, BL. ADD 31290.323r = MONB.AT p.11).

E' chiaro che il traduttore o un copista ha interpolato maldestramente il testo aggiungendo, laddove gli sembrava esservi una grave carenza, la data di inizio della Quaresima e la menzione della *Tessarakoste*: l'espressione "il tredici di phamenoth; e dopo le settimane della santa *Tessarakoste*" può essere espunta dal testo senza comprometterne il significato, anzi rendendo più chiaro l'andamento della frase, che, allo stato attuale, presenta una struttura piuttosto disordinata. Bisogna poi notare che l'espressione "iniziamo i santi digiuni" non compare

[149] V. Peri, *Cronologia* p. 74 nota 143.

nelle lettere che annunciano la Quaresima, ma in quelle che non la menzionano, in particolare EF 1 e EF 5, in riferimento specifico al digiuno della settimana santa. EF 2, invece, presenta l'annuncio quaresimale nella sua forma tradizionale, per cui sembra lecito collocarla nel 352.

Per quanto marginali, meritano di essere riportate alcune osservazioni di carattere stilistico, che confermano la radazione piuttosto tardiva di EF 2. In essa è contenuto un accenno piuttosto vago agli eretici, espresso tuttavia con un linguaggio e con delle immagini che compaiono in opere sicuramente posteriori al primo esilio, e dunque notevolmente posteriori al 330. Parlando a proposito dei malvagi Atanasio scrive:

> Infatti, anche le parole divine essi le mettono sulla loro bocca, mentre hanno all'interno un'intenzione malvagia. Il primo che apparve di questa razza fu colui che fin dall'inizio fu l'inventore del male, il serpente, il diavolo, colui che si dissimulò di fronte ad Eva, parlando, e quindi la ingannò. Dopo di lui e con lui ci sono tutti gli inventori di eresia senza legge, i quali, pur leggendo le Scritture, non pensano come hanno tramandato i santi, ma, ricevendole secondo le tradizioni degli uomini, errano perchè non conoscono realmente nè queste nè la loro potenza (*C p. 24*, Syr L f. 17r ll. 14-24).

Il brano è straordinariamente vicino a *CA I,7* e *CA I,8*. Nel primo passo Atanasio paragona Ario, che disquisisce circa Dio, al serpente che inganna Eva con sofismi. Nel secondo di nuovo si accenna al serpente: non sanno forse gli ariani che anche il diavolo, l'inventore delle eresie, suole usare le espressioni della Scrittura, a causa del fetore della sua malvagità, per ingannare i semplici? Sappiano che in questo modo si è comportato anche il serpente con Eva.

Anche in *Ep Aeg Lib 2*, che può essere datata con sicurezza nel 356, ricorre la menzione del serpente che inganna Eva parlando non il proprio linguaggio ma usurpando le parole divine. Possiamo pensare che questo paragone, del resto abbastanza tradizionale, fosse tipico dello stile polemico di Atanasio negli anni posteriori al primo esilio, vale a dire nel momento in cui elabora la sua polemica antiariana, che ha il suo inizio proprio in una lettera festale, EF 10 del 338.

Mi sembra sufficientemente provata l'ipotesi di uno scambio tra EF 24 e EF 2. Ciò che importa rilevare a questo punto è che sia la raccolta siriaca, sia quella copta, sia quella di Cosma Indicopleuste, cadono nel medesimo errore: ne consegue che lo scambio tra EF 2 e EF 24, come si era proposto di ipotizzare a livello teorico, è avvenuto prima della redazione delle raccolte attuali, ad opera del redattore di una raccolta da cui esse dipendono.

4. La lettera festale di Pietro di Alessandria

Ritengo che dalle osservazioni condotte su queste lettere si possa dedurre il valore che dobbiamo attribuire alla presenza o all'assenza dell'annuncio quaresimale nelle lettere festali. Esso risulta significativo ai fini dello studio della loro cronologia: anche EF 24 può essere spostata nell'ambito della serie delle lettere senza menzione della Quaresima, dal momento che essa è costituita da EF 1 del 329, da EF 14 del 331, da EF 4 del 332. Sembra dunque lecito inserire in questa serie anche EF 5 del 333, anch'essa priva di tale annuncio, confermando in tal modo la cronologia che si deduce dal codice.

E' ormai difficile pensare ad una coincidenza o ad una normale varietà di espressioni quando ci si riferisce all'annuncio quaresimale nelle prime lettere. Solo la possibilità di collocare in sequenza continua dal 329 in poi le lettere prive dell'annuncio quaresimale deve far riflettere sulla possibilità di proporre scambi anche tra lettere, come EF 2 e EF 24, in cui Atanasio non dà indicazioni di carattere storico ed autobiografico.

Non si può far altro che constatare l'evidenza: Atanasio, almeno fino al 333, non ha annunciato la Quaresima nelle lettere festali. Tra il 334 ed il 338 si è prodotta una novità che per ora interpreterei con una semplice constatazione, prescindendo da questioni storiche e liturgiche: nella sezione finale delle lettere compare l'annuncio della data di inizio della Quaresima.

Oggi, dopo la pubblicazione delle citazioni tratte dalla lettera festale scritta nel 309 da Pietro di Alessandria, possiamo affermare che si tratta di una novità introdotta da Atanasio. Infatti, la seconda citazione è tratta dalla sezione finale della lettera e questa non contiene l'annuncio quaresimale. Compare invece soltanto la menzione del digiuno della settimana santa e la data della Pasqua. La lettera festale di Pietro offre dunque un contributo prezioso per la nostra analisi, in quanto viene a confermare la validità della cronologia proposta, per le lettere di Atanasio, sulla base della presenza o assenza dell'annuncio quaresimale: nelle lettere festali dei suoi predecessori non compariva la data di inizio della Quaresima, la cui menzione è dunque una novità introdotta da Atanasio a partire non dall'inizio del suo episcopato, ma da un determinato anno collocabile tra il 334 ed il 337.

5. Le citazioni di Timoteo Eluro

Nel capitolo I è stata presentata la tradizione indiretta: per ora abbiamo evitato di utilizzarla nello studio della cronologia per ragioni in primo luogo metodologiche, vale a dire la possibilità, in seguito dimo-

stratasi realtà, che essa dipenda da una raccolta in cui gli scambi fra le lettere sono già intervenuti, per cui l'accordo tra tradizione indiretta e raccolte non può in alcun modo essere considerato a priori come degno di fede ai fini della ricostruzione della cronologia.

Come si ricava dal prospetto dedicato alla tradizione indiretta nel primo capitolo, vi è però un autore che, nei lemmi preposti alle nove citazioni tratte dalle lettere, indica per esse una cronologia diversa da quella tradizionale: Timoteo Eluro nella *Confutazione del concilio di Calcedonia*. Le citazioni dovevano originariamente indicare nel lemma iniziale il numero d'ordine della lettera e l'anno di Diocleziano: questi dati si sono corrotti nel corso della trasmissione del testo sia in greco che in armeno; si tenga conto del fatto che il manoscritto armeno è del X secolo.

Le citazioni sono state studiate da L.T. Lefort in un contributo del 1954,[150] che rappresenta il definitivo arroccamento dello studioso nella difesa della cronologia tradizionale delle lettere. Per inficiare il valore dei dati cronologici forniti da Timoteo, L.T. Lefort usa delle argomentazioni così artificiose che è necessario riprendere da capo l'analisi delle citazioni e dei relativi lemmi.

Bisogna ritenere un'osservazione preliminare: il codice armeno riporta quasi sempre il numero d'ordine delle lettere in cifre e soltanto in alcuni casi per esteso, ciò che è certamente stato causa di errori e di imprecisioni dato che una cifra è facilmente suscettibile di corruzioni. Ciò è confermato dal tardo *Sigillum Fidei*, florilegio armeno del VII secolo, che riprende quattro delle nove citazioni contenute nella *Confutazione* di Timoteo: i lemmi presentano numerose corruzioni sia nel numero d'ordine delle lettere sia nell'anno di Diocleziano, che è sempre caduto. Non sappiamo in che modo Timoteo avesse espresso i numeri: sappiamo solo che i copisti greci o armeni non hanno usato un criterio unitario nel trascriverli, ora esprimendoli in cifre, ora per esteso. Ripercorriamo i lemmi delle citazioni secondo il loro ordine di apparizione nel trattato di Timoteo.

Arm T 1, *Arm T 2*: "dello stesso dalla festale". La citazione è in parte parallela al testo copto lacunoso che abbiamo visto poter essere attribuito a EF 27. Sono caduti sia l'anno di Diocleziano che il numero d'ordine della lettera.

[150] L.T. Lefort, *A' propos des lettres festales de saint Athanase* in *LM 67* (1954) pp. 43-50.

Arm T 3: "dello stesso dalla festale, LIV di Diocleziano". La citazione è parallela al testo di EF 10, redatta nel LIV anno dell'era diocleziana; nel lemma è caduto il numero d'ordine della lettera.

Arm T 4: "dello stesso dalla festale XIII". La citazione è in parte parallela al testo di una citazione di Severo di Antiochia, *Syr S 1*, il cui lemma indica invece la XXVII lettera. E' caduto l'anno di Diocleziano.

Arm T 5: "dello stesso dalla festale XI, LV da Diocleziano". La citazione è parallela al testo di EF 11, redatta nel LV anno di Diocleziano.

Arm T 6: "del beato Atanasio arcivescovo di Alessandria, nella festale seconda, XLVI di Diocleziano". La citazione è parallela al testo della lettera indicata come XXIV nel corpus copto, in accordo con una citazione di Cosma Indicopleuste, *Grc K 5*, che la indica come XXIV, e con la raccolta siriaca, che al II e XIII posto presenta due lettere diverse e che dunque doveva presentare la lettera in questione al XXIV posto. Il numero d'ordine della lettera è espresso per esteso. La citazione è ripresa dal *SF* nel cui lemma è caduto l'anno di Diocleziano e il "seconda" si è corrotto in "III capo". In questo caso il numero è espresso in cifre.

Arm T 7: "dello stesso, III festale, XLVII di Diocleziano". La citazione è parallela al testo di EF 14. Il *SF* la riprende con il lemma: "dello stesso dalla terza festale", esprimendo il numero d'ordine per esteso.

Arm T 8: "XLIX, dello stesso dalla quinta festale, di Diocleziano". La citazione è parallela a EF 10. Come si può notare, l'anno di Diocleziano compare all'inizio del lemma. Il numero d'ordine della lettera è espresso per esteso nel manoscritto della *Confutazione*, in cifre nel *SF*, che riprende la citazione con il lemma: "dello stesso dalla III festale".

Arm T 9: "dello stesso dalla XI festale, LV di Diocleziano". La citazione è parallela a EF 11. Il numero d'ordine è espresso in cifre. Il *SF* la riprende con il lemma: "dello stesso dalla XI festale".

Arm T 1 e *Arm T 2* sono sprovviste di lemma per cui non sussistono problemi di carattere cronologico. *Arm T 3*, *Arm T 5*, *Arm T 9* mantengono la stessa cronologia della raccolta siriaca e dunque confermano come decima e undicesima le lettere al X e XI posto nella raccolta. Gli altri lemmi invece contraddicono la cronologia deducibile dalla raccolta siriaca e da quella copta.

L.T. Lefort imputa gli "errori" a Timoteo stesso, redattore poco attento nel trarre le citazioni da altri autori: non solo egli ha utilizzato un calendario per sistemare il numero d'ordine delle lettere, ma, quando la Pasqua cadeva per tre diversi anni nel medesimo giorno, non si è scomodato a cercare il terzo anno della serie. *Arm T 6*, che nel lemma indica come II la lettera indicata come XXIV nella raccolta copta, e *Arm T 7*, che indica come III la lettera che nella raccolta siriaca è indicata

come XIV, sono citazioni le cui indicazioni cronologiche risulterebbero da un uso arbitrario dei calendari. Le altre diversità sono imputabili a cattiva lettura. Per spiegare l'errore contenuto nel lemma di *Arm T 4*, lo studioso pensa che Timoteo, leggendo la data pasquale contenuta alla fine della XXVII lettera, abbia confuso *KA'* con *KD'* (seguiti da apostrofo) e che, sulla base di un calendario, abbia proceduto senz'altro all'indicazione del numero d'ordine della lettera, EF 13 invece che EF 27. L'errore nel lemma di *Arm T 8* che indica come V la lettera al X posto nella raccolta siriaca, aggiungendo anche l'anno di Diocleziano effettivamente relativo a EF 5, il XLV, sarebbe dovuto al fatto che Timoteo, avendo letto nella sezione finale di EF 10 la data pasquale "20 phamenoth" invece che "30 phamenoth", dal momento che *K* e *L'* (seguito dall'apostrofo) sono facilmente confondibili, avrebbe rettificato mentalmente "phamenoth" in "pharmouthi" e quindi attribuito la lettera al primo anno in cui la Pasqua cadeva il 20 pharmouthi, il 333, XLV di Diocleziano. Sembrano le ipotesi tipiche di chi ha voluto affrontare l'impresa disperata di difendere ad ogni costo la cronologia tradizionale.

Occorre valutare senza preconcetti le diversità fra le indicazioni di Timoteo e quelle delle raccolte e di Cosma. Insisto sul fatto che alcuni errori sono dovuti probabilmente alla trasmissione del trattato sia in greco sia in armeno. Come Cosma, è probabile che Timoteo esprimesse il numero d'ordine in cifre piuttosto che in lettere. Qualcuno, già nel corso della trasmissione greca del trattato è intervenuto nel testo, scrivendo per esteso alcuni di questi numeri. Altre corruzioni possono essere intervenute sia per responsabilità del traduttore armeno, sia a causa della disattenzione dei posteriori copisti armeni. Analizziamo in questa prospettiva due errori non imputabili ad un uso più o meno arbitrario di un calendario pasquale.

Arm T 4, come abbiamo visto, indica come XIII la lettera che Severo numera come XXVII. Il numero è espresso in cifre, l'anno di Diocleziano è caduto: si tratta di un lemma molto corrotto. E' legittimo ipotizzare che il numero si sia corrotto nel corso della trasmissione del testo sia in greco che in armeno.

Più interessante è il caso di *Arm T 8*: il lemma indica come V la lettera indicata come X nella raccolta siriaca. Il numero d'ordine è espresso in lettere, per esteso. Il nome "Diocleziano" alla fine del lemma non è seguito nè preceduto dall'anno. Questo invece si trova stranamente all'inizio del lemma. Non vi è dubbio: si tratta di un'interpolazione. Probabilmente il numero d'ordine della lettera, espresso in cifre, si era già corrotto, trasformandosi da "10" in "5", prima che un copista lo esprimesse in lettere, per esteso. Il lemma presentava già l'omissione dell'anno di Diocleziano: qualcuno, che aveva a disposizione dati piuttosto precisi, lo ha ricostruito e segnato in margine mediante un'anno-

tazione che nel corso della tradizione è entrata a far parte integrante del testo. Lo stesso *SF* che presenta il numero d'ordine della lettera "III", testimonia che si trattava di un lemma piuttosto corrotto. A questo si aggiunga che Timoteo ha già citato EF 10 nel corso del suo trattato ed è difficile che abbia sbagliato nel citarla la seconda volta.

Le altre diversità non possono essere considerate come errori, ma piuttosto sono dovute all'uso da parte di Timoteo di una raccolta diversa da quella da cui dipendono la raccolta siriaca, quella copta, Cosma Indicopleuste. Infatti in *Arm T 6* Timoteo indica come II la lettera indicata come XXIV dalle raccolte e da Cosma: come abbiamo visto, nel II e nel XXIV anno dell'episcopato di Atanasio la data pasquale è la medesima, il 19 aprile. In *Arm T 7* Timoteo indica come III la lettera considerata come XIV nella raccolta siriaca. Nel III e nel XIV anno dell'episcopato di Atanasio la Pasqua cade l'11 aprile.

Timoteo merita dunque la nostra massima fiducia. E' stato dimostrato come certo lo scambio tra EF 3 e EF 14, in quanto deducibile dal testo stesso di EF 3: Timoteo indica EF 14 con il numero d'ordine corretto, numerandola come III. Ci si può dunque affidare a Timoteo anche per quanto riguarda la datazione di EF 24, che egli indica come II. Avevamo notato come nella lettera non fossero presenti precise allusioni di carattere storico o biografico; la datazione al 330 era stata proposta in base al fatto che nella lettera non compare l'annuncio quaresimale, o meglio, vi compare ma interpolato. L'indicazione di Timoteo, che ha datato correttamente EF 14 al 331, conferma l'attendibilità della cronologia ipotizzata anche per EF 24.

Nel caso delle citazioni di Timoteo, possiamo per la prima volta fare affidamento alla tradizione indiretta. D'altra parte vi sono alcune considerazioni che avrebbero dovuto spingere gli studiosi a porvi maggiore attenzione: Timoteo è stato arcivescovo di Alessandria e dunque in grado più di chiunque altro di verificare l'esattezza delle sue citazioni per la possibilità di avere facile accesso agli archivi della sede di Alessandria; in secondo luogo vive prima di Cosma Indicopleuste, dal momento che muore prima del 477: l'anteriorità può già essere motivo di una maggiore attendibilità; in terzo luogo cita con abbondanza le lettere festali di Teofilo ed in modo esatto per quanto ci è dato di constatare anche da altre testimonianze.[151]

L'impressione che si ricava dalle citazioni di Timoteo, dalla loro esattezza nei riferimenti cronologici, è che il patriarca abbia fatto rife-

[151] Circa l'esattezza dei lemmi che Timoteo propone alle citazioni tratte dalle lettere festali di Teofilo, si confronti la *Confutazione* con i dati raccolti in *CPG 2580-2591*.

rimento ad una raccolta di lettere piuttosto che ad una collezione. Era la raccolta conservata nella sede arcivescovile, nella quale non erano avvenuti gli scambi che abbiamo segnalato come certi, cioè EF 2 / EF 24 e EF 3 / EF 14. Quale sia il rapporto tra questa raccolta e quelle che abbiamo a disposizione attualmente o quelle che le hanno precedute, come *R Index*, sarà una questione oggetto delle conclusioni del capitolo.

EF 7 E BIGLIETTO A SERAPIONE: DATAZIONE E STORIA DELLA QUARESIMA IN EGITTO

1. Prospettive di indagine

Nella sezione "La cronologia e gli scambi", analizzando la cronologia delle lettere, siamo giunti a due conclusioni: I. le raccolte attuali non rispecchiano l'ordine esatto delle lettere, in quanto dipendono ambedue da una raccolta in cui erano già avvenuti due scambi: EF 3 / EF 14; EF 2 / EF 24; II. la disposizione delle lettere secondo l'originario numero d'ordine permette di constatare che Atanasio fino al 333 non ha annunciato la Quaresima mediante le lettere festali.

E. Schwartz aveva basato la sua proposta cronologica sulla convinzione che Atanasio avesse introdotto la Quaresima in Egitto mediante *E Ser* e la lettera festale che il biglietto accompagnava: di conseguenza, essendo *E Ser*, così interpretata, non altrimenti databile che al 337, in quanto EF 10, del 338, contiene l'annuncio quaresimale nella sua forma tradizionale, aveva spostato tutte le lettere con la menzione della Quaresima dopo il 337, in base al calendario pasquale. Alcune datazioni proposte dallo studioso risultano confermate: infatti EF 2 ed EF 3, che contengono l'annuncio quaresimale, vanno riportate dopo il 337, rispettivamente al 352 ed al 342. Non abbiamo invece elementi di contenuto che obbligano a spostare anche EF 6 e EF 7.

La cronologia proposta da E. Schwartz va dunque ripresa criticamente sotto vari aspetti. Essa infatti cadrebbe qualora si dimostrasse che EF 7 è effettivamente databile al 335, o che *E Ser* può essere datata dopo il 337, oppure non può essere interpretata come testimonianza dell'introduzione della Quaresima in Egitto. La debolezza dell'ipotesi di E. Schwartz sta proprio nel suo carattere di costruzione basata su troppi elementi poco affidabili: se un solo elemento viene sottoposto a critica, crolla l'intero edificio.

Si tratta di una critica di grande importanza: da essa dipendono in primo luogo la datazione di due lettere, come EF 6 e EF 7, di notevole importanza dal punto di vista del contenuto pastorale e teologico e quindi suscettibili di un confronto, a livello di linguaggio e di contenuto, con le coeve opere maggiori; in secondo luogo la ricostruzione della storia della Quaresima in Egitto, che può essere illuminata da una datazione precisa e sicura, sia come oggetto della catechesi atanasiana, sia nelle sue tappe storiche.

Dapprima si impone dunque l'analisi del biglietto a Serapione: qual è la sua struttura, il suo significato generale e la sua relazione con il

problema dell'osservanza quaresimale e infine la sua datazione probabile. In un secondo momento va proposta una datazione per EF 7: nel momento in cui si dimostrasse che la lettera è stata redatta per la Pasqua del 335, cadrebbe la tesi secondo la quale la Quaresima è stata introdotta con *E Ser* e la lettera festale che essa accompagnava. Sempre su questa linea, è necessario analizzare le lettere anteriori al 335, cioè a EF 7, per verificare se vi siano allusioni all'istituto quaresimale. Tale analisi va condotta parallelamente allo studio delle fonti che alludono alla Quaresima come già esistente prima di Atanasio o contemporaneamente ai primissimi anni del suo episcopato. In ultimo, la cronologia ipotizzata per le prime lettere festali richiede un conferma anche a livello stilistico e contenutistico, basata soprattutto sul confronto fra le lettere in riferimento ad alcuni temi privilegiati.

2. Il biglietto a Serapione

E Ser è stata oggetto di diverse interpretazioni e la sua datazione è stata più volte spostata dal 337 al 340. Secondo l'interpretazione di L. Duchesne e di E. Schwartz, dal biglietto apparirebbe il proposito di Atanasio di introdurre o rafforzare in Egitto la pratica della Quaresima che egli ha avuto modo di conoscere in Occidente, precisamente a Roma secondo L. Duchesne, a Treviri secondo E. Schwartz, e quindi rispettivamente nel 340 o nel 337.[152] Siccome Atanasio si mostra indignato perché alcuni ridono degli Egiziani a motivo del fatto che mentre tutto l'ecumene digiuna essi vivono allegramente, essi interpretano lo scherno di cui è oggetto la chiesa egiziana come senz'altro proveniente dagli occidentali. V. Peri muove delle serie e fondate critiche ai due studiosi sia nel merito della ricostruzione della situazione in cui il biglietto viene inviato, sia nel merito del suo significato.[153] Secondo lo studioso è assurdo pensare che Atanasio abbia deciso di introdurre in una chiesa attaccata alla tradizione come quella egiziana un'innovazione liturgica tanto importante come quella del digiuno quaresimale in condizioni di esilio e di lontananza e nell'arco di un anno. Il biglietto sembra invece redatto in situazione di tranquillità, tanto da poter essere confrontato con EF 10. In realtà i parallelismi di espressione che V. Peri ritiene probanti per la datazione al 338 del biglietto, sono piuttosto vaghi e potrebbero essere estesi anche ad altre lettere. In merito al significato, secondo V. Peri non si allude nel biglietto ad un'introduzione della pratica quaresimale, anzi si esorta a farla osservare; non vi è inoltre alcun

[152] Cfr. nota 75e nota 77

[153] V. Peri, *Cronologia* nel suo insieme.

elemento che possa far pensare che il riso di cui sono oggetto gli Egiziani provenga dall'Occidente.

Molto meno convincente è il legame che lo studioso stabilisce tra i problemi della suscitati dalla mancata osservanza della Quaresima da parte della chiesa egiziana ed i meliziani menzionati nella prima parte del biglietto.[154] Su ciò ritorneremo dopo aver presentato la traduzione del testo. Esso sarà suddiviso in sezioni per evidenziarne la struttura interna. La lista episcopale finale sarà presentata nel III capitolo.

(I) Al fratello caro e *sylleitourgos* Sarapion. Sia grazie alla divina provvidenza per le cose che in ogni momento ci accorda. Ci ha accordato infatti anche al presente che venga il tempo della festa. Di conseguenza ti ho mandato la lettera a proposito della festa, avendola pubblicata secondo il costume, o nostro caro, affinché attraverso te anche tutti i fratelli possano conoscere il giorno della gioia.

(II) Ma poiché dei meliziani, giunti dalla Siria, si sono gloriati di aver ricevuto ciò che non appartiene a loro, cioè il fatto di esser stati anch'essi ascritti alla chiesa cattolica, per questo ti ho mandato una copia dei nostri *sylleitourgoi* della Palestina, affinché, leggendola, tu conoscessi l'inganno dei dissimulatori in tale questione. Poiché infatti, come ho detto prima, si sono gloriati, mi è stato necessario scrivere ai vescovi della Siria; immediatamente quelli della Palestina ci hanno risposto ratificando il giudizio su costoro, come potrai conoscere dalla copia. Affinché infatti non ti applicassi alle lettere di tutti i vescovi, ad una ad una, te ne ho mandata una che fosse di tipo simile alle altre, perché da questa tu conoscessi il tenore di tutte. So, d'altra parte, che, giudicati colpevoli anche per tale questione, conseguiranno un odio pieno presso ciascuno. *E questo per quanto riguarda i dissimulatori.*

(III) *D'altra parte* anche questo ho stimato una necessità pressante e di grande urgenza, di far sapere alla vostra modestia - ho infatti scritto questo a ciascuno - che tu dovresti proclamare la *Tessarakoste* ai fratelli e persuaderli a digiunare, affinché, mentre tutto l'ecumene digiuna, soltanto noi dell'Egitto non diventiamo oggetto di derisione perché non digiuniamo, ma siamo ilari in quei giorni. Se infatti, a motivo del fatto che la lettera <non> viene letta allora, per questo noi non digiuniamo, è opportuno che anche questo pretesto venga abolito e che essa venga letta prima della *Tessarakoste*, perché non prendano questo come pretesto per non digiunare. Quando poi viene letta, possono trarre insegnamento circa il digiuno. In ogni caso, nostro caro, se così o in altro modo, persuadili e insegna loro a *tessarakostizein* (?). E' infatti vergognoso che mentre tutto l'ecumene osserva ciò, soltanto quelli dell'Egitto sono ilari invece di digiunare. Anch'io, infatti, indignato per il fatto che su tale questione alcuni ridono di noi, sono stato costretto in questo modo a scriverti. Quando poi ricevi gli scritti e li leggi e fai l'esortazione, riscrivimi, o nostro caro, affinché anch'io, apprendendo gioisca.

(IV) Ho ritenuto necessario anche questo, di informarvi del fatto che alcuni vescovi sono succeduti <a> quelli che si sono addormentati: (segue la lista dei vescovi)

[154] V. Peri, *Cronologia* pp. 67-70.

Salutatevi l'un l'altro con un bacio santo. Vi salutano tutti i fratelli che sono con me.

Questa la scrisse da Roma. La dodicesima non c'è. (*C pp.* *25-*26, Syr L f. 54r l. 10 - 54v l. 24).

Nella prima e seconda sezione viene dichiarata la motivazione che Atanasio adduce per giustificare l'invio a Serapione non solo della lettera festale da leggere pubblicamente, come d'uso, ma anche della copia di una lettera dei colleghi della Palestina. Non vi è un collegamento logico o di contenuto tra la lettera festale e la copia della lettera che condanna i meliziani. La prima frase della seconda sezione serve solo a giustificare l'invio, già avvenuto, di una lettera aggiuntiva: "ma poiché dei meliziani ... per questo ti ho mandato una copia della lettera dei nostri *sylleitourgoi* della Palestina" (*C p.* *25, Syr L f. 54r ll. 16-20). Dopo questa frase di raccordo, Atanasio si diffonde sui meliziani e sul giudizio che si sta ratificando contro di loro da parte dei vescovi cattolici. L'inizio della lettera è del tutto imperniato sul problema dei meliziani e sulla corrispondenza epistolare tra vescovi colleghi: questo appare il motivo fondamentale per cui Atanasio redige ed invia il biglietto. La Quaresima vi gioca un ruolo secondario e ciò rende già difficile pensare che con esso Atanasio intenda introdurre la Quaresima in Egitto.

L'espressione "e questo per quanto riguarda i dissimulatori" (*C p.* *25, Syr L f. 54v l. 3) chiude la seconda sezione in modo inequivocabile e segna marcatamente lo stacco formale tra questa e la sezione terza. Appare evidente che Atanasio passa a parlare di tutt'altro argomento e che i problemi suscitati dall'inosservanza della Quaresima non sono assolutamente legati ai meliziani che tornano dalla Siria. La proposta di V. Peri di stabilire un collegamento tra i meliziani e i cristiani orientali che celebrano la Pasqua la domenica successiva la data pasquale stabilita dal computo giudaico cade ad una lettura analitica del testo (in siriaco): anche se Eusebio di Cesarea descrive la controversia pasquale orientale in termini simili a quelli usati da Atanasio, e cioè che mentre gli uni (i protopaschiti) gustano la festa, gli altri vivono i rigori della penitenza,[155] ciò non deve indurre in errore, poiché diverso è il contesto storico cui si riferisce Eusebio, diversi anche i problemi liturgici.

La terza sezione è dedicata alla Quaresima. Atanasio esorta Serapione e tutti i vescovi cui ha inviato un biglietto simile, ("ho infatti scritto questo a ciascuno": *C p.* *25, Syr L f. 54v ll. 5-6) a proclamare la *Tessarakoste* e a persuadere i fratelli a digiunare (*C pp.* *25-*26, Syr L f.54v ll.6-7). Per "proclamare la *Tessarakoste*" si intende evidentemente

[155] Eusebio, *Vita Constantini 3,5* (PG 20,1057).

la notificazione della data di inizio della Quaresima. La coordinata successiva chiarisce ciò che Atanasio vuole dire: "e persuaderli a digiunare". Non è tanto la proclamazione che viene sentita come pressante, quanto piuttosto la persuasione, l'esortazione al digiuno, che, nonostante la proclamazione, non viene osservato: dovremmo intendere la frase in questo senso, "non solo proclamare la *Tessarakoste* ai fratelli, ma anche persuaderli a digiunare". Il compito pastorale precipuo dei vescovi è dunque la persuasione.

Ciò che segue è fondamentale ai fini della comprensione del senso del biglietto: "se infatti a motivo del fatto che la lettera <non> viene letta allora, per questo noi non digiuniamo" (*C p.* *26, Syr L f. 54v ll. 10-11). Si tratta del pretesto che i cristiani egiziani oppongono per giustificare le loro negligenze. Esso sembra tipico, usato già in passato, e l'indignazione di Atanasio si appunta su una trasgressione già avvenuta. L'espressione sopra riportata non lascia dubbi: la *Tessarakoste* già esiste e ciò che si vuole colpire è la sua inosservanza ed i pretesti addotti per giustificarla. Inoltre tutto obbliga a presupporre che le lettere festali hanno già la funzione, implicita o esplicita, di proclamare l'inizio della Quaresima. Infatti, il ritardo con cui esse giungono nelle chiese egiziane, distanti anche centinaia di chilometri da Alessandria, ritardo giustificato dunque da difficoltà di comunicazione, è usato come pretesto per evitare il digiuno: ma è chiaro che il pretesto rimanda alla funzione, vanificata, delle lettere, quella di dare in qualche modo inizio alla Quaresima.

La soluzione proposta da Atanasio è quella di leggere le lettere prima dell'inizio della *Tessarakoste* (*C p.* *26, Syr L f. 54v ll. 11-15), in modo che si ponga fine alla vergogna di un Egitto ilare nel periodo in cui tutto l'ecumene digiuna. Anche in questo caso dobbiamo far attenzione al testo atanasiano: non viene detto che la lettera festale da questo momento in poi debba contenere l'annuncio quaresimale. Nemmeno si dichiara che si sia sempre verificato il ritardo della lettura della lettera. Piuttosto si allude ad una negligenza nella trasmissione della lettera, da imputarsi a chi si occupa normalmente della sua diffusione o ai vescovi stessi.

Torniamo ora alla tesi di E. Schwartz: il biglietto e la lettera festale che esso accompagna introducono la Quaresima e vanno datati al 337. Mi sembra di aver mostrato a sufficienza, sulle orme di V. Peri, che il biglietto colpisce l'inosservanza di un costume liturgico già esistente. Se *E Ser* non introduce la Quaresima, cadono i motivi per spostarla al 337. E' comunque ammissibile che il biglietto sia stato redatto nel 337. Ma dal momento che esso presuppone la Quaresima come già esistente non si comprende più il motivo di spostare dopo il 337 EF 6 e EF 7 che contengono l'annuncio quaresimale. L'unico modo per dare consistenza alla tesi di E. Schwartz, aderendo dunque alla cronologia che pone *E Ser*

al 337 e EF 6 e EF 7 dopo il 337, e nello stesso tempo abbandonando l'idea di un'introduzione repentina della Quaresima attraverso *E Ser* e la relativa lettera, sarebbe quello di ipotizzare che con il biglietto a Serapione Atanasio non introduce la Quaresima bensì decide di aggiungere nella sezione finale delle lettere la data di inizio che fino ad allora non era menzionata.

Si potrebbe infatti immaginare un'evoluzione di questo genere: le lettere, già nei primi anni dell'episcopato atanasiano, verrebbero lette prima dell'inizio della Quaresima e la loro lettura pubblica ne segnerebbe l'inizio; in un secondo momento, dopo il 337 e mediante *E Ser* Atanasio sentirebbe la necessità di introdurre il costume di annunciare esplicitamente la data iniziale della Quaresima. In questo caso il fatto che *E Ser* presupponga la Quaresima come già esistente non farebbe problema e nello stesso tempo sarebbe legittimo spostare EF 6 e EF 7 dopo il 337 perché contenenti l'annuncio quaresimale. Ma ormai ci muoviamo in un campo completamente astratto e privo di riferimenti ai testi; è comunque da osservare il fatto che il problema si è spostato dall'introduzione della Quaresima in Egitto alla sua semplice menzione nelle lettere festali. Ciò che importa è aver dimostrato che *E Ser* non introduce la Quaresima e che la cronologia di E. Schwartz riposa su un ragionamento astratto e avulso dai testi, per quanto riguarda sia *E Ser* sia EF 6 e EF 7. E' dunque opportuno ritornare al testo di *E Ser*.

Si tratta ora di ricostruire la situazione storica in cui *E Ser* viene redatta, prendendo in considerazione tutte le ipotesi possibili e prescindendo dalla tesi di E. Schwartz anche se riproposta nella sua forma più corretta e nello stesso tempo più astratta. E' chiaro che, non introducendo la Quaresima, il biglietto è suscettibile di varie datazioni, che vanno dal 337 al 344. I due termini cronologici sono fissabili in virtù delle due liste episcopali contenute in *E Ser* e in EF 19. Nella prima risultano morti quattro vescovi che hanno accompagnato Atanasio a Tiro nel luglio 335:[156] Atanasio raggiunge Treviri nel novembre del 335 (*Index ad a.336*), ed è dunque impossibile che la notizia della morte e della sostituzione dei quattro vescovi gli sia giunta prima di redigere la lettera per la Pasqua del 336. Ciò è invece teoricamente possibile, anche se piuttosto improbabile, se *E Ser* è stata redatta per la Pasqua del 337. Per quanto riguarda il secondo limite cronologico, nella lista di EF 19 leggiamo che un Mouis di Latopolis ha sostituito un Ammonios. Dalle vite pacomiane sappiamo che lo stesso vescovo ha partecipato al concilio di

[156] Si consulti il mio studio nella sezione "Le liste episcopali" (III capitolo), in particolare i paragrafi 2 e 3.

Latopolis tenutosi nell'autunno del 345:[157] da ciò si può dedurre che la morte del suo predecessore è avvenuta prima di quell'anno, forse nel 344, che dunque è il limite più tardo (e piuttosto improbabile) in cui può essere collocato il biglietto. Come vedremo il limite si può abbassare in quanto la lista di EF 19 sembra coprire le successioni episcopali verificatesi in più anni, durante il secondo esilio di Atanasio; d'altra parte è improbabile che Atanasio abbia redatto una lista di successioni episcopali più tardi del 340 ed in condizioni di esilio.

Stabiliti i limiti cronologici in cui può essere situata *E Ser*, è necessario, per giungere alla datazione più probabile, analizzare ed elencare gli avvenimenti che il biglietto fa presupporre che siano accaduti prima della sua redazione.

Preliminarmente va osservato che dal biglietto si deduce che Atanasio ha già inviato la lettera festale, la quale a sua volta, deve giungere in anticipo rispetto all'inizio della Quaresima. Ma prima dell'invio di *E Ser* sono accaduti alcuni avvenimenti connessi ai meliziani, deducibili dal biglietto e da considerazioni di buon senso:

- meliziani provenienti dalla Siria si sono vantati di esser stati reinseriti nella chiesa;
- la notizia è giunta ad Atanasio;
- Atanasio ha scritto ai vescovi della Siria;
- i colleghi della Palestina hanno risposto;
- le lettere sono giunte in più copie ad Atanasio;
- Atanasio invia a Serapione una copia di tali lettere assieme alla lettera festale;
- Atanasio redige il biglietto a Serapione ed un biglietto in più copie a tutti i vescovi a proposito della Quaresima.

Contemporaneamente *E Ser* presuppone questi avvenimenti deducibili dalla lista episcopale:

- tornati da Tiro alla fine del luglio del 335, quattro vescovi muoiono;
- essi vengono sostituiti da quattro nuovi vescovi;
- la notizia giunge ad Atanasio;
- Atanasio redige la lista episcopale e la inserisce in *E Ser* prima dell'inizio della Quaresima.

[157] *V Pach G1 112*, cfr. la sezione "Le liste episcopali" (capitolo III), in particolare il paragrafo 3.

Non resta che inserire questa serie di avvenimenti in una situazione storica e biografica. Nel 337 la Pasqua è il 3 aprile, la Quaresima inizia il 21 febbraio. Se *E Ser* è stata scritta per la Pasqua del 337, siamo obbligati a spostare molto indietro nel tempo la sua redazione, poiché deve giungere prima della Quaresima, assieme ad altri biglietti inviati ad altri vescovi e di tono simile a *E Ser*. Infatti la distanza da Treviri ad Alessandria è enorme, ed è del tutto improbabile che Atanasio, in esilio, abbia potuto usufruire delle veloci poste pubbliche. A ciò dobbiamo aggiungere il tempo che una lettera impiega a diffondersi per tutto l'Egitto, anche in diocesi lontane centinaia di chilometri dalla metropoli: ricordiamo che Atanasio non ha inviato il biglietto soltanto a Serapione, vescovo della non lontana Thmouis, ma a tutto l'episcopato egiziano.

Ponendo dunque la redazione del biglietto nel novembre 336, siamo costretti a concentrare gli avvenimenti sopra elencati nel giro di un anno, poiché Atanasio giunge a Treviri nel novembre del 335. Se ad esempio teniamo conto della seconda serie di avvenimenti, quella concernente i vescovi, dovremmo concentrare tra l'agosto del 335 e il novembre del 336 la morte di quattro vescovi, la loro sostituzione, il tempo che la notizia impiega per giungere prima ad Alessandria e poi ad Atanasio. Tutto ciò è possibile, ma piuttosto improbabile.

Ma direi che è del tutto improbabile il fatto che Treviri sia diventata la centrale operativa di Atanasio: il vescovo è in esilio, non dimentichiamolo, ed è difficile che Treviri sia diventata il punto di riferimento da cui vengono inviate e a cui giungono lettere di ogni tipo, da quelle redatte dal clero alessandrino, che gli danno notizie sulla situazione egiziana e sui decessi dei vescovi, a quelle dell'episcopato della Palestina, di carattere più politico e religioso. Inoltre, come nota V. Peri, è improbabile che Atanasio abbia redatto una lista episcopale in condizioni di tale lontananza: è più logico che lo abbia fatto al ritorno dall'esilio, come farà nel 346-347 con EF 19. A questo aggiungo l'inverosimiglianza dell'intera vicenda: appare assurdo che Atanasio informi Serapione e gli altri vescovi che sono rimasti in Egitto di successioni episcopali che può conoscere soltanto dalle notizie che gli giungono da questi stessi vescovi e dall'Egitto.

A stare all'ipotesi di E. Schwartz, a questa fitta corrispondenza epistolare si dovrebbe aggiungere anche l'introduzione, da un luogo d'esilio, in una chiesa sconvolta dai contrasti religiosi, dell'istituto quaresimale. Infine va notato, con V. Peri, che non vi è allusione alcuna nel biglietto ad una lontananza forzata da Alessandria.

A queste argomentazioni vorrei aggiungerne un'altra di tono minore ma forse non trascurabile. Atanasio in *E Ser* dichiara di aver inviato la lettera festale. L'espressione usata è, più precisamente, "la lettera concernente la festa", dove il vocabolo siriaco è il perfetto equivalente

di *epistole*. L'*incipit* di EF 19 presenta, in riferimento alle lettere festali, il medesimo sostantivo. *Epistole* sembra dunque termine tecnico indicante un genere epistolare ben connotato, soprattutto quando è accompagnato da *heorte* o da *heortastike*. Ebbene, in EF 10 Atanasio dichiara di aver inviato nel 336 e nel 337 non delle vere e proprie lettere festali, ma alcuni *grammata*, probabilmente biglietti del tipo di NF 12, NF17, NF 18 (*C p. 46*, Syr L f. 39v ll. 2-3). Se dunque *E Ser* presenta un'espressione così tecnica, sembra probabile che alluda non tanto a brevi *grammata* mandati dai confini della terra, ma a lettere festali, quali unicamente e propriamente possono essere considerate EF 10 o EF 11. Il comparire di *gramma* all'inizio di EF 4, una breve lettera inviata in ritardo, non sembra inficiare l'argomento proposto a sostegno di una datazione seriore di *E Ser*.

Non vi possono essere dubbi: *E Ser* è stata scritta dopo il 337 e probabilmente ad Alessandria. Come vedremo indagando circa la datazione di EF 7, è impossibile che sia stata scritta da Roma per la Pasqua del 340. Una datazione posteriore al 340 diventa sempre più improbabile con il passare degli anni. Vi sono invece discreti margini di probabilità per gli anni 338 o 339.

I meliziani di cui parla Atanasio provengono dalla Siria. E' probabile che con Siria Atanasio intenda indicare la regione di Antiochia. A partire dal 338 Costanzo vi risiede a causa della guerra persiana. Attorno all'imperatore fin da quell'anno alcuni vescovi orientali, generalmente di tendenza eusebiana, usano riunirsi come in un sinodo permanente.[158] E' possibile che i meliziani si siano dati da fare, in seguito agli esiti non molto esaltanti del sinodo di Tiro, per contattare il gruppo e ottenerne un riconoscimento. I numerosi eventi presupposti da *E Ser* non trovano posto tra il 23 novembre del 337, data del ritorno di Atanasio ad Alessandria, e l'inizio della Quaresima del 338, il 13 febbraio, data prima della quale sono state redatte EF 10 e *E Ser*. E' dunque più plausibile che *E Ser* sia stata inviata assieme, o poco dopo, EF 11, scritta per la Pasqua del 339. Una conferma della mia interpretazione dei fatti e della mia datazione è contenuta in *Ap sec 19*, cioè nella sezione finale della lettera emanata dal sinodo che Atanasio riunisce nel 338:[159]

> Dunque, non prestate più attenzione, anche se di nuovo vi scrivono contro il vescovo Atanasio (infatti è falso ciò che proviene da loro), nemmeno se sottoscrivono le lettere con nomi di vescovi egiziani. Poiché è chiaro che non siamo noi a scrivere, ma i meliziani, da sempre scismatici, coloro che fino ad ora sconvolgono le chiese e sollevano fazioni.

[158] Cfr. *SC 317* p. 88 nota 2.

[159] *Ap sec 19,5* in H.G. Opitz, *Athanasius Werke* t.II, p.101.

Sia *E Ser* sia *Ap sec 19* alludono alle mosse dei meliziani dopo il sinodo di Tiro, probabilmente nel 338. I meliziani stanno cercando nel 338 contatti con altri vescovi orientali e forse anche con quelli riuniti ad Antiochia. E' probabile che gli avvenimenti descritti da *E Ser* si inseriscano nel quadro descritto dalla sinodale. Sembra dunque che la datazione al 339 di *E Ser* sia quella che rende meglio conto del suo contenuto.

Una conferma di questa datazione si deduce dal codice siriaco stesso. Ricordo che *E Ser* non è al posto di una supposta XII lettera festale, come è stato scritto da qualcuno. La sottoscrizione parla chiaro: "questa la inviò da Roma. La dodicesima non c'è" (*C p. *26*, Syr L f. 55r ll. 10-11). Bisogna notare che *E Ser* è l'unico testo, nel *corpus* siriaco, non preceduto da un'iscrizione. L'unica spiegazione di questo fatto è che già in *R iscr* EF 11 e *E Ser* fossero unite, in quanto *E Ser* era considerata un allegato di EF 11: il redattore delle iscrizioni non sentì il bisogno di far precedere il biglietto da alcuna spiegazione in quanto essa era già presente nell'iscrizione preposta a EF 11. Il redattore della terza raccolta ha aggiunto le sottoscrizioni ed è incorso nell'errore di far giungere da Roma il biglietto. Tutto ciò è facilmente motivabile: il biglietto, nella raccolta che egli aveva a disposizione, era posto dopo EF 11; è probabile che, datando EF 11 al 339, sia stato portato a datare al 340 il testo che seguiva, cioè *E Ser*, e dunque a supporre una sua provenienza da Roma.

Secondo l'interpretazione data al testo di *E Ser* e la datazione proposta per essa, la cronologia di E. Schwartz dovrebbe cadere: se infatti il biglietto è collocabile forse nel 338, con maggiore probabilità al 339, troviamo una lettera festale contemporanea al esso, o precedente, provvista dell'annuncio quaresimale nella sua forma tradizionale: EF 10 del 338. Con *E Ser* e con la lettera festale che essa accompagna, Atanasio non introduce né la Quaresima, né la menzione della sua data di inizio nella sezione finale delle lettere festali. A questo punto risulta arbitrario spostare dopo il 337 EF 6 e EF 7 soltanto a motivo del fatto che contengono l'annuncio quaresimale. D'altra parte le due lettere non contengono precisi riferimenti biografici.

E' ora opportuno continuare l'indagine sulla cronologia di EF 6 e EF 7, per confermare in modo oggettivo i risultati cui si è pervenuti tentando di interpretare il testo ed il contesto di *E Ser*.

3. La datazione di EF 6 e EF 7: 334 e 335

Restano da analizzare le due ultime serie di lettere:
- 7 aprile: VI-334 XVII-345 XXVIII-356;
- 30 marzo: VII-335 XII-340 XVIII-346.

Partiamo dalla seconda serie, in quanto quella più utile ai fini della nostra indagine:
- 30 marzo: VII-335 XII-340 XVIII-346.

Assieme a queste lettere merita una certa attenzione EF 29. Secondo l'*Index ad a.357* Alessandria avrebbe celebrato la Pasqua il 23 marzo, rompendo l'accordo con Roma. Ma nello stesso tempo l'*Index* dichiara che la lettera festale non fu inviata, ciò che per noi significa, secondo l'interpretazione proposta, la sua assenza dalla raccolta cui l'*Index* era preposto: una lettera XXIX è invece attestata da Cosma, Severo e dalla raccolta copta. Può darsi che il redattore abbia riportato nella sua cronaca la data pasquale quale risultava dal computo alessandrino e non quella effettivamente annunciata da Atanasio. La lacuna nella raccolta copta non permette di conoscere la data annunciata dalla lettera. Si può ipotizzare che la lettera annunciasse il 30 marzo e non il 23, e che quindi, facendo parte del gruppo di lettere che annunciano tale data, possa esser stata scambiata con una di queste. Si è accennato agli argomenti che rendono plausibile la redazione della lettera per la Pasqua del 357, ma ora sembra metodo più coerente trattare la sua datazione assieme a quella di EF 7.

Per quanto riguarda la Pasqua del 340 e del 346, dobbiamo far riferimento alle notificazioni festali, la prima perduta ma attestata dall'*Index ad a.340*, la seconda conservata dal codice siriaco, redatte rispettivamente durante la Pasqua del 339 e quella del 345 per notificare la date pasquali degli anni successivi. Non resta che collocare cronologicamente la lettera che il codice siriaco presenta per il VII anno di episcopato e quella che il codice copto e la tradizione indiretta collocano nel XXIX anno: data la possibilità, già dimostrata, della coesistenza di una notificazione festale e di una lettera festale redatte per la medesima Pasqua, EF 7 e EF 29 possono essere collocate non solo nel 335 o nel 357, ma anche nel 340, assieme alla perduta NF 12, o nel 346, assieme a NF 18. Cominceremo a parlare di EF 7.

Dal momento che la lettera non contiene particolari allusioni autobiografiche o al contesto storico, non possiamo far altro che cercare qualche elemento illuminante per il nostro problema nelle lettere successive al 340 e al 346, in particolare in EF 13 del 341 e in EF 19 del 347. Gli *incipit* delle due lettere offrono indicazioni fondamentali. Iniziamo da quello di EF 19:

> "Benedetto sia Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo" (*ep Eph 1,3*): è un inizio adatto ad una lettera come questa, ed al presente lo è ancor di più, dal momento che è (accompagnato) dal ringraziamento rivolto al Signore attraverso l'espressione dell'apostolo, poiché egli ci ha portati di lontano e ci ha accordato che di

nuovo, con *parrhesia*, possiamo inviare a voi, secondo il costume, le lettere festali (*C p.* *39, Syr L f. 62v l. 28 - 63r l. 3).

Il Signore, dichiara Atanasio, lo ha portato di lontano: è chiaro il riferimento al secondo esilio. Non è l'unico beneficio che haricevuto: gli viene accordata infatti la possibilità di inviare *di nuovo* le lettere festali, e di scriverle con libertà e franchezza di linguaggio, con *parrhesia*. Non ritengo che l'espressione possa essere altrimenti interpretata se non come un'allusione al fatto che Atanasio non ha potuto inviare lettere festali gli anni precedenti. Ha annunciato, certo, la data pasquale con NF 17 e NF 18: ma i due biglietti, secondo Atanasio stesso, non sono lettere festali scritte con *parrhesia*. L'*incipit* di EF 19 fa escludere con certezza la datazione al 346 di EF 7, con discreti margini di probabilità la datazione di EF 6 al 345.

Riportiamo ora l'*incipit* di EF 13:

Anche al presente, miei cari fratelli, non indugio ad annunciarvi la festa salvifica, che avviene ogni anno secondo il costume. Se infatti coloro che lottano con Cristo hanno afflitto voi assieme a noi con tribolazioni e pene, tuttavia, dal momento che Dio ci conforta per mezzo della fiducia gli uni negli altri, *ecco* che scrivo *anche* da Roma (*C p.* *27, Syr L f. 55r ll. 18-23).

Le parole "ecco" ed "anche" hanno un forte rilievo nell'ultima proposizione. Essa indica chiaramente che EF 13 è la prima lettera mandata da Roma. Non vi sono altri modi per interpretare l'espressione "ecco che vi scrivo anche da Roma". D'altra parte non si comprenderebbe perché Atanasio solo nel secondo anno del suo esilio romano si decida ad indicare il luogo da cui invia la sua lettera festale. Il fatto che EF 13 sia sicuramente la prima lettera inviata da Roma fa logicamente escludere che vi siano lettere festali per il 340, XII anno dell'episcopato atanasiano. La perduta NF 12, che doveva notificare la data pasquale del 340, fu scritta in realtà, al modo di NF 17 e NF 18, l'anno precedente, la Pasqua del 339, poco prima che Atanasio lasciasse l'Egitto. Di conseguenza anche *E Ser*, che accompagna, secondo quanto dichiara, una lettera festale, non può essere collocata nel 340. Le due lettere festali che contengono l'annuncio quaresimale nella sua forma tradizionale sono EF 10 del 338 e EF 11 del 339. Il codice spinge a propendere per la seconda datazione, come abbiamo già rilevato.

Le stesse considerazioni vanno ripetute per EF 29, la cui datazione al 340 o al 346 è in questo modo esclusa. Se la lettera annunciava effettivamente la data del 30 marzo, essa può essere stata scambiata con EF 7. Ma argomenti concernenti il contenuto rendono del tutto improbabile l'alterazione: EF 7 è una lettera priva di toni polemici, redatta secondo lo stile tipico delle prime lettere festali; EF 29 contiene invece un'esortazione a sopportare la persecuzione e un'allusione neppure troppo velata alla dottrina ariana. Tali argomenti saranno approfonditi nel prosieguo di questa ricerca, in particolare nella sezione "La polemica antiariana" del III capitolo (paragrafi 1 e 3).

Concludendo, EF 7 non può che essere datata al 335: ci troviamo di fronte al caso di una lettera anteriore al 337 e provvista dell'annuncio quaresimale. Se, con E. Schwartz, volessimo ostinarci a datare *E Ser* al 337, incapperemmo in una lettera di data anteriore e provvista dell'annuncio quaresimale: la datazione e l'interpretazione proposte dallo studioso a proposito del biglietto risultano improbabili.

Per quanto riguarda EF 6, non abbiamo più motivi per spostarne la datazione. L'unico dubbio rimane circa la possibilità che possa esser stata scambiata con EF 28, dato che l'*incipit* di EF 19 fa escludere che essa sia stata redatta per la Pasqua del 345. Sia EF 6 che la porzione conservata di EF 28 non contengono espliciti riferimenti alla vita di Atanasio. Tuttavia, attraverso un esame dei contenuti della lettera, del suo linguaggio e di alcuni temi particolarmente cari ad Atanasio nei primi anni del suo episcopato, si può dimostrare che la sua datazione al 334 è la più probabile. Questo genere di considerazioni saranno proposte dopo aver ripercorso l'"itinerario" della Quaresima nelle lettere festali.

4. La Quaresima nelle lettere dal 329 al 347

L'improbabilità della tesi di E. Schwartz sia per quanto riguarda la cronologia delle lettere, sia per quanto riguarda l'interpretazione del biglietto a Serapione, ripropone in termini pressanti il rapporto tra le lettere festali e la storia della Quaresima in Egitto. In EF 6 del 334 e in EF 7 del 335, essa viene menzionata per la prima volta in maniera esplicita. Ma che posizione prendere di fronte a questo mutamento? Si potrebbe pensare che la prassi quaresimale sia stata introdotta nel 334; oppure che il mutamento si sia verificato soltanto a livello catechetico, nel senso che la Quaresima comincia dal 334 ad essere annunciata dalle lettere festali e a diventare quindi oggetto di una catechesi più pubblica; ma, nello stesso tempo, essa è un costume liturgico tradizionale e preesistente. Le prime lettere festali fanno propendere per la seconda ipotesi.

La prima lettera festale è in gran parte dedicata al tema del digiuno. Il digiuno è esercizio del corpo e dell'anima (*C p. 15*, Syr L f. 12r ll. 22-23), è un nutrirsi dei cibi delle virtù, giustizia, temperanza, continenza, fortezza (*C pp. 15-16*, Syr L f. 12r l. 23 - 12v l. 1). La parola di Dio è il vero nutrimento: Mosè sul monte Sinai digiunò per quaranta giorni e si nutriva delle parole che venivano da Dio; soltanto quando scese dal monte cominciò a soffrire la fame (*C pp. 16-17*, Syr L f. 12v l.

32 - 13r l. 12). Accanto all'esempio di Mosè vengono citati quello di Elia e quello di Daniele (*C p. 16*, Syr L f. 12v ll. 25-32). A questo lungo passo segue un'esortazione: anche i fedeli devono nutrirsi "dei cibi divini, della parola e della volontà di Dio" e digiunare "delle cose esteriori anche corporalmente" (*C p. 17*, Syr L f. 13r ll. 13-17). Il riferimento a due digiuni di quaranta giorni, quello di Mosè e quello di Elia, accompagnato da un'esortazione al digiuno, costituiscono molto probabilmente un'allusione al costume quaresimale.

Eusebio di Cesarea, nel suo trattato sulla Pasqua, redatto attorno al 332, e dunque pochi anni dopo EF 1, menziona due volte questa prassi liturgica. La prima menzione è vicinissima per contenuto al passo citato di EF 1,[160] ciò che fa pensare ad un catechesi ormai comune circa l'istituto quaresimale. Eusebio, a proposito della celebrazione annuale della Pasqua, parla di un periodo di preparazione che egli chiama *tessarakonthemeros askesis*: gli esempi veterotestamentari, che costituiscono la prefigurazione della Quaresima, sono di nuovo quelli di Mosè ed Elia, come in EF 1. Eusebio conferma indirettamente la mia interpretazione del passo.

Leggiamo anche in EF 4 un'espressione che fa supporre l'esistenza e la pratica della Quaresima in Egitto prima del 334:

> Più tardi ed oltre il tempo consueto invio a voi (la presente), miei cari, ma spero che anche voi perdoniate il ritardo motivato dalla grande distanza e dal fatto che sono stato provato dalle malattie; preso da queste due cose, e poiché le tempeste erano violentissime, ho ritardato a scrivervi (*C p. 32*, Syr L f. 23r ll. 1-6).

Atanasio, che scrive da Psamathia, parla del ritardo con il quale giungerà la sua lettera in Egitto: è un ritardo che supera il limite del "tempo consueto" nel quale vengono usualmente inviate le lettera festali. Se teniamo conto della distanza di Psamathia da Alessandria, del lungo viaggio che l'ufficiale incaricato di portare la lettera in Egitto deve compiere (*C p. 35*, Syr L f. 24v ll. 22-25), risulta difficile pensare che Atanasio alluda all'inizio della settimana santa come limite oltre il quale la lettera perverrà ad Alessandria. D'altra parte nella lettera viene indicata la data di inizio del digiuno della settimana santa, ciò che non si spiegherebbe se Atanasio avesse previsto che la lettera sarebbe arrivata oltre questo limite.

Appare probabile che per "tempo consueto" si intenda il tempo quaresimale, oltre l'inizio del quale è destinata ad essere pubblicata la lettera. Di conseguenza possiamo ipotizzare che le lettere festali già tradizionalmente venissero lette prima dell'inizio della Quaresima, pur non annunciandone esplicitamente la data iniziale. E le numerose espressioni concernenti "il tempo festale" che giunge sui fedeli ogni anno, molto frequenti nelle lettere festali, anche in quelle dei primi anni, vanno forse interpretate nel senso di un tempo liturgico che copre la Quaresima, la settimana santa, il giorno di Pasqua e la Pentecoste.

[160] Eusebio di Cesarea, *De solemnitate Paschali 4-5* (per il passo in questione si legga PG 24,697c).

Anche se non del tutto chiaro, è opportuno riportare un passo di EF 5, del 333, che forse contiene un ulteriore riferimento al costume quaresimale. La parenesi finale della lettera, toccando il tipico tema della pratica della virtù e del ricordo delle buone azioni di Dio, si concentra su una citazione di *2 ep Tim 2,8* ("ricordatevi di Gesù Cristo che è risorto dai morti") traendone un'esortazione al ricordo di Cristo, ricordo che non vuole limiti temporali, deve anzi essere costante (*C p. 39*, Syr L f. 27r l. 28 - 27v l. 5). Seguono alcune espressioni di grande interesse:

> Ma a causa della pigrizia di molti, ritardiamo di giorno in giorno: iniziamo dunque in questi giorni. Per questo infatti è stato stabilito (o: prefigurato) un tempo per il ricordo, che ai santi mostri il premio della chiamata, persuada invece i negligenti come un rimprovero. Pertanto, in tutti i giorni che restano, perseveriamo in una condotta di virtù ... (*C p. 40*, Syr L f. 27v ll. 5-11).

Il tema del ricordo di Cristo potrebbe adattarsi molto bene alla settimana santa, concepita come memoria della passione. Ma forse il ricordo, in questo contesto, può tradursi in una prassi virtuosa, che richiama da vicino la purificazione, prodotta dalla corretta osservanza quaresimale, su cui si insiste in EF 6. In questo senso mi sembrano significative le espressioni: "ritardiamo di giorno in giorno"; "in tutti i giorni che restano". Potrebbero forse alludere alla settimana santa, ma quell'insistere sui giorni che passano, su una pluralità di giorni che restano, si spiega meglio se riferito ad un tempo di ascesi e di ricordo più lungo, la Quaresima.

Nelle prime lettere festali sono dunque percepibili riferimenti alla Quaresima, costume liturgico che possiamo considerare come già esistente anche prima dell'episcopato atanasiano. Nel 334 si verifica un mutamento che consiste semplicemente nell'inserire nella sezione finale delle lettere l'annuncio della data di inizio della Quaresima in aggiunta alla tradizionale notificazione dell'inizio della settimana santa e quella della data pasquale. Atanasio avverte con grande chiarezza l'importanza delle lettere festali come mezzo di comunicazione e di catechesi per l'intera chiesa egiziana: nessuno strumento è più efficace per insistere su di un costume liturgico prepasquale spesso trascurato o del quale non si comprende appieno il significato.

La sezione finale di EF 6 è particolarmente contrassegnata dal tono di una catechesi iniziale sul senso della Quaresima e sulla necessità di osservarla (un elemento che conferma la sua datazione al 334):

> Cosicché, essendoci stato testimoniato in questo modo e facendo noi festa in questo modo, possiamo entrare nella gioia del Signore nel regno dei cieli. Ma come Israele, salendo a Gerusalemme, si purificò prima nel deserto, quando veniva istruito a dimenticare i costumi egiziani, intendendo il *logos* di aver prefigurato per noi anche la santa *Tessarakoste*, purifichiamoci e mondiamoci in anticipo, cosicché, allontanandoci di qui e meditando di digiunare, in questo modo possiamo ascendere con il Signore nella stanza superiore (cfr. *ev Luc 14,15*) a cenare con lui ed essere partecipi della gioia celeste. Non altrimenti si può ascendere a Gerusalemme e mangiare la Pasqua se non applicandoci alla *Tessarakoste*. Iniziamo dunque la *Tessarakoste* all'inizio del mese di phamenoth e, proseguendo fino al cinque di pharmouthi, abbiamo in essa i momenti di riposo delle domeniche e dei sabati che le precedono. Cominciamo di nuovo nei sei giorni della Pasqua, il sei di pharmouthi e interrompiamo l'undici dello stesso mese, la sera tarda del sabato (*C p. *6*, Syr L f. 33r ll. 2-19).

La *Tessarakoste* è il momento della purificazione prepasquale, come in Eusebio di Cesarea. Essa è stata prefigurata dall'episodio veterotestamentario del passaggio di Israele attraverso il deserto, durato quarant'anni. Il tono del passo è profondamente catechetico: di un costume liturgico attuale si vuole proporre un tipo tratto dall'AT, secondo un metodo caratteristico del genere delle catechesi, che riscontriamo nelle prime lettere festali.

Non troviamo infatti una catechesi liturgica solo in EF 6: anche in EF 1 Atanasio si accinge a spiegare il senso di due istituti liturgici, la settimana santa e la Pentecoste, in prospettiva veterotestamentaria. In questo modo i sei giorni della settimana santa diventano simbolo dei sei giorni della creazione di questo mondo (*C p. 19*, Syr L f. 14r ll. 27-30); la Pentecoste è prefigurata tipologicamente dalla festa giudaica delle settimane (*C p. 19*, Syr L f. 14v ll. 3-8). Soprattutto la catechesi circa la Pentecoste in EF 1 è vicinissima per tono e per struttura a quella quaresimale in EF 6: per ambedue i costumi liturgici Atanasio vuole offrire una spiegazione biblica su base tipologica; in ambedue i casi è ravvisabile l'intento catechetico, quasi Atanasio avesse intenzione di realizzare un progetto di catechesi graduale sulle diverse componenti del "tempo festale".

Va notato che la sezione finale della lettera festale di Pietro del 309 non contiene la menzione della Pentecoste, nonostante l'antichità del costume liturgico. Il modo in cui Atanasio ne propone una spiegazione in EF 1 fa pensare che si tratti della *prima* menzione della Pentecoste nelle lettere festali, che con lui vengono ad assumere sempre di più la funzione di strumento di catechesi liturgica.

A questo punto il parallelismo tra la sezione finale di EF 1 e quella di EF 6 appare straordinario: in ambedue le lettere si usa, come si è accennato, lo stesso metodo di catechesi su base tipologica; in ambedue i casi si tratta di una catechesi che ha tutto il carattere di una spiegazione preliminare ed introduttiva che precede e prepara la menzione regolare dei due istituti nelle lettere festali degli anni successivi. Quei costumi liturgici della cui catechesi, fino al tempo di Atanasio, si occupavano probabilmente i vescovi delle singole diocesi egiziane, diventano ora oggetto delle lettere festali, assurte a mezzo di catechesi pubblica, in virtù di un'iniziativa pastorale accentratrice ed unificatrice operata da un vescovo che intende rendere compatto l'Egitto cristiano anche dal punto di vista pastorale e che intende legarlo più strettamente al seggio episcopale di Alessandria.

Tutti quegli elementi che avevano dato luogo a quella che si può definire una polemica sulla cronologia delle lettere festali e sulla storia della Quaresima egiziana, ad una considerazione più attenta dei testi possono oggi illuminare invece alcuni aspetti dell'attività pastorale di Atanasio e della funzione del tutto nuova e fondamentale che il vescovo ha voluto attribuire al genere delle lettere festali: il problema, accolta l'ipotesi della preesistenza della Quaresima rispetto all'episcopato atanasiano, si sposta da quello della storia della Quaresima a quello dello studio del modo in cui Atanasio costituisce le lettere festali come mezzo unificatore di catechesi e di propaganda.

Si tratta ora di analizzare brevemente alcune questioni legate alla menzione della Quaresima nelle lettere festali: in che modo Atanasio ne parli dal 334 in poi; cosa egli intenda per Quaresima; con quale termine essa venga indicata.

EF 6 rappresenta la tappa iniziale della menzione della Quaresima nelle lettere festali. In EF 7 e in EF 10 Atanasio si limita al mero annuncio della data di inizio. Qualche apertura omiletica e catechetica si riscontra in EF 11: "avendo servito il Signore con astinenza nei giorni di questa ed essendoci purificati in antecedenza, diamo inizio alla santa Pasqua" (*C p. *24*, Syr L f. 53v ll. 21-22); in *E Ser* del 339; in EF 3, cronologicamente XIV, del 342: "essendoci purificati in antecedenza con la *Tessarakoste*, attraverso preghiere e digiuni e condotta ascetica e buone azioni, possiamo mangiare la santa Pasqua nella santa Gerusalemme. L'inizio della *Tessarakoste* è il cinque di phamenoth. Infatti, come ho detto, essendoci purificati in antecedenza in questi giorni ed essendoci predisposti, cominciamo la settimana santa della grande Pasqua il dieci di pharmouthi, nella quale conviene, miei cari fratelli, far uso di preghiere molto prolungate e digiuni e veglie, affinché possiamo

ungere del sangue prezioso i nostri stipiti e sfuggire al distruttore" (*C p. 31*, Syr L f. 22r l. 26 - 22v l. 7).

La preoccupazione per l'osservanza della Quaresima, che percorre alcune lettere festali, soprattutto nel periodo 339-342, in cui è opportuno collocare il biglietto a Serapione, riaffiora in EF 19 esprimendosi nei modi di un'esortazione perentoria e ultimativa:

> Iniziando la *Tessarakoste* il sei di pharmouthi, passando attraverso questa in maniera conveniente con digiuni e preghiere, possiamo giungere al santo giorno. Chi infatti disprezza l'osservanza della *Tessarakoste*, in quanto calpesta le cose sante sconsideratamente e impuramente, non celebra la Pasqua. Di conseguenza ammoniamoci ed esortiamoci a vicenda a non trascurarla e soprattutto digiuniamo in questi giorni, cosicché, dall'uno all'altro, i digiuni ci accolgano e noi possiamo celebrare bene la festa (*C p. *46*, Syr L f. 67v ll. 10-19).

Se prendiamo in esame i testi di EF 6, EF 3 (del 342) e EF 19, notiamo come l'accento batta sul tema della purificazione e sulla pluralità di digiuni da osservarsi durante la Quaresima. Essa si configura dunque non soltanto come tempo di digiuno, ma anche di preghiera e di veglia. Con V. Peri, possiamo affermare che la Quaresima egiziana è tempo di ascesi in cui il digiuno gioca un ruolo importante ma non assoluto, affermazione cui era già pervenuto C. Callawaert circa la Quaresima nella chiesa latina, sulla scorta di vari testi patristici.[161]

In EF 6 Atanasio indica in che modo vivere la *Tessarakoste*, vale a dire senza tener conto dei sabati e delle domeniche. Ora, se calcoliamo a partire dalle date la durata della Quaresima annunciata dalle lettere festali, otteniamo quaranta giorni: è chiaro che il digiuno dura di meno se sottraiamo al totale dei giorni i sabati e le domeniche. Il digiuno di quaranta giorni, che farà protrarre la Quaresima da sei ad otto settimane, è usuale solo in epoca più tarda, secondo quanto si deduce, tra le altre testimonianze, dalle lettere festali del patriarca Beniamino.

Ma a questo punto incontriamo una difficoltà proposta dal testo siriaco che rende con un'espressione peculiare il concetto di Quaresima. La traduzione latina curata da A. Mai non rende in maniera accettabile il termine siriaco con cui essa è designata, ma piuttosto traduce con espressioni diverse un sola e medesima espressione: è solo uno degli innumerevoli esempi dello scarso valore di questa traduzione; nel caso specifico essa ha creato una notevole confusione, di cui lo stesso V. Peri risente in maniera sensibile.[162]

[161] V. Peri, *Quaresima* pp. 540-542.

[162] V. Peri, *Cronologia* pp. 70-79.

L'espressione che compare nel testo siriaco è *ṣawmâ d-arba'in* che significa "digiuno di quaranta (giorni)". Se accettiamo il significato letterale di tale espressione dovremmo senz'altro concludere che il costume quaresimale, proposto da Atanasio, è un digiuno protratto per quaranta giorni. Ma ciò è in palese contraddizione sia con alcune testimonianze che mostrano quanto varia fosse anche nel IV secolo la prassi quaresimale, sia con il passo di EF 6 appena discusso. Tutta questa documentazione è stata raccolta da V. Peri nel contributo del 1960, per dimostrare l'errata concezione prevalsa negli studi circa la Quaresima, la quale poneva la rigida equazione: Quaresima = digiuno prepasquale di quaranta giorni.[163]

In realtà il problema è risolvibile tenendo conto del metodo di traduzione adottato dal traduttore siriaco, la cui attività va posta nel VI o VII secolo. Ogniqualvolta si trova a dover rendere *kyriake* egli usa il corrispondente siriaco "il primo (giorno) della settimana". Come abbiamo visto, solo in un caso usa un calco formale, *mârânâyâ* in un luogo di EF 7 dove Atanasio allude al rapporto etimologico *Kyrios* / *Kyriake*:[164] ma si tratta di un'eccezione. Lo stesso metodo è stato applicato per rendere il concetto di "Quaresima". Il traduttore siriaco ha scelto l'espressione siriaca equivalente a *Tessarakoste* nel periodo in cui effettivamente il tempo quaresimale si protraeva più a lungo per fare spazio ad un digiuno che durava realmente quaranta giorni. Altre espressioni siriache per esprimere "Quaresima" sono "digiuno del nostro Signore" e simili.

Ha dunque larghi margini di probabilità l'ipotesi che dietro l'espressione siriaca "digiuno di quaranta" si celi *Tessarakoste*. L'ipotesi è confermata dal *corpus* copto: il traduttore rende il testo semplicemente lasciando in greco il termine *Tessarakoste*. Così stando le cose, a ragione possiamo affermare che la Quaresima delle lettere festali è una prassi liturgica specifica e complessa, costituita da una varietà di elementi, che vanno dal digiuno alle buone azioni, alla meditazione, alla veglia.

Dalla Quaresima si differenzia il digiuno canonico della settimana santa, che da E. Schwartz e da altri è stato ritenuto il resto di un'antica usanza cui va sostituendosi il digiuno più prolungato di quaranta giorni.[165] In un certo senso la Quaresima sarebbe l'ultima tappa dell'evoluzione e prolungamento graduale del digiuno canonico prepasquale. Ma ciò è contraddetto non solo da tutte le lettere festali di

[163] V. Peri, *Quaresima* pp. 526-540.

[164] Cfr. la sezione "Metodo, ambiente d'origine e datazione delle versioni copta e siriaca" al paragrafo 2.

[165] E. Schwartz, *Kirchengeschichte* p. 132.

Atanasio, ma anche da quelle di Teofilo e Cirillo, fino al più tardo Beniamino: accanto all'annuncio quaresimale ricorre sempre, secondo uno schema fisso, l'annuncio del digiuno della settimana santa.

EF 3 (del 342) esprime bene la differenza tra due costumi liturgici che certamente si sovrappongono dal punto di vista cronologico, essendo la settimana santa inclusa nel periodo quaresimale, ma distinti dal punto di vista della prassi e del significato: la Quaresima è tempo di "purificazione", la settimana santa è il momento della preghiera "molto prolungata" e del digiuno; la Quaresima è tempo di ascesi, il digiuno della settimana santa è commemorazione storica di Cristo e della sua passione. Il digiuno, durante la Quaresima, si frammenta in una pluralità di digiuni e di esercizi ascetici, ed è sentito con minore intensità e coinvolgimento personale rispetto a quello obbligatorio e canonico della settimana santa.

Se si tratta di sue prassi liturgiche distinte, ciò che è confermato in maniera inequivocabile dalle lettere festali alessandrine, è possibile proporre l'ipotesi che la Quaresima, non concepita come il digiuno prepasquale per eccellenza, ma come un periodo di ascesi e di purificazione, sia esistita anche prima di Atanasio: non costituisce un ostacolo a tale ipotesi il fatto che le fonti attestino nel III secolo soltanto un digiuno prepasquale di due o tre giorni, proprio perché la Quaresima non è connessa al digiuno prepasquale. Esiste dunque la possibilità di una coesistenza dei due costumi anche in epoca antica.

5. Una Quaresima in Egitto prima di Atanasio?

Le lettere festali di Atanasio permettono una nuova valutazione delle attestazioni del termine nelle fonti egiziane dela IV secolo ed una considerazione più problematica del suo ricorrere in Origene, anche se in un'omelia tradotta in latino da Rufino, testo da alcuni considerato interpolato.

V. Peri ha sostenuto con molte argomentazioni l'ipotesi di una Quaresima precedente al IV secolo e configurantesi non come digiuno prepasquale di quaranta giorni, ma come periodo di ascesi distinto dal digiuno prepasquale canonico. Una delle testimonianze più indicative della varietà di significato che *Tessarakoste* ha assunto in regioni e tempi diversi è lo stupore che lo storico Socrate tradisce nel descrivere le diverse prassi quaresimali in regioni distanti tra di loro e nel domandarsi il motivo per il quale vengano tutte significate con il termine *Tessarakoste*, nonostante le discrepanze nel numero dei giorni di

digiuno.[166] Ancora nella prima metà del V secolo coesistono dunque diverse prassi di digiuno, che muta nel numero dei giorni nonostante la comune definizione di questo periodo come *Tessarakoste*. I padri del IV e V secolo ne parlano come di istituto di origine apostolica, che nella terminologia patristica può significare "molto antico". V. Peri raccoglie una documentazione imponente e nello stesso tempo convincente nell'ambito della patristica greca e latina per togliere valore alla convinzione diffusa che la diceva nata nei primi decenni del IV secolo.[167]

In questa sede sembra opportuno passare in rassegna velocemente tre testimonianze attinenti la chiesa egiziana: i *Canoni* attribuiti ad Ippolito, gli *Annali* del patriarca Eutiche (X secolo), ambedue ampiamente studiati da R.G. Coquin ma passati sotto silenzio da V. Peri, e *Hom Lev 10,2* di Origene.[168]

I *Canoni* attribuiti ad Ippolito sono stati collocati cronologicamente tra il 336 ed il 340 da R.G. Coquin, perché è in questo periodo che, secondo lo studioso, si sarebbe verificata l'introduzione ufficiale della Quaresima in Egitto. Mi sembra di aver dimostrato a sufficienza come questa convinzione non riposi su di una considerazione analitica e precisa del testo delle lettere festali e della loro cronologia. Tuttavia appaiono fondate altre argomentazioni che lo studioso propone per collocare la redazione di questo testo canonico e liturgico nella prima metà del IV secolo.[169] Nel canone 20 vengono menzionati da una parte il digiuno settimanale del mercoledì e del venerdì, dall'altra la Quaresima, che nella traduzione araba suona *arba'ûna*, calco del greco *Tessarakoste*. Nel canone 22 si parla della settimana santa come di un periodo di digiuno e di veglia ambedue obbligatori.[170] Simile nel tenore è un altro testo in forma di canoni, i *Canoni* dello Ps.-Atanasio, forse più tardo ma sempre redatto in Egitto.[171] Risalta con chiarezza la distinzione

[166] Socrate, *HE V,22* (PG 67,632b-633a).

[167] Cfr. V. Peri, *Quaresima* nel suo complesso.

[168] R.-G. Coquin, *Épiphanie* pp. 143-146.

[169] R.-G. Coquin ha pubblicato la versione siriaca dei canoni in *PO 31,2*, Paris 1966. Nell'introduzione lo studioso ipotizza come ambiente di origine dei canoni l'Egitto. La datazione è proposta in base alle espressioni teologiche contenute nel testo: in base a queste la redazione finale non sembra potersi collocare oltre il 350. La datazione 336-340 è proposta solo in un secondo momento, in base al confronto con le lettere festali.

[170] *PO 31* pp. 387-389.

[171] Cfr. W. Riedel - W.E. Crum, *The Canons of Athanasius of Alexandria, the Arabic and Coptic Versions, edited and translated, with Introduction, Notes and Appendices*, London 1904.

fondamentale tra il digiuno della settimana santa e la prassi quaresimale, accostata ai momenti di digiuno del mercoledì e del venerdì: è la stessa distinzione che riscontriamo insistentemente nelle lettere festali. Ma ciò che bisogna considerare con maggiore attenzione è il fatto che la datazione alla prima metà del IV secolo ed il carattere canonico e liturgico dei *Canoni* dello Ps. Ippolito, che presuppongono un'organizzazione liturgica tradizionale e codificata da lungo tempo, proiettano gli inizi della Quaresima in Egitto prima di Atanasio e forse anche prima del IV secolo. Sarebbe difficile riscontrare in un testo, che riproduce nella forma di canoni una tradizione liturgica antica, la menzione della Quaresima, accostata al tradizionalissimo uso del digiuno o dell'ascesi del mercoledì e del venerdì, e nello stesso tempo ritenere che essa sia stata introdotta da pochi anni, tra il 336 ed il 350 circa: in realtà l'opera dello Ps. Ippolito rappresenta un'importante conferma di quanto abbiamo dedotto dal testo delle prime lettere festali.

Prima di parlare di Eutiche, è opportuno soffermarsi sul testo di *Hom Lev 10,2* di Origene, studiato in particolare da F.X. Funk e da V. Peri:[172]

> Ne hoc tamen ideo dicimus, ut abstinentiae christianae frena laxemus; habemus enim quadragesimae dies ieiuniis consecratos, habemus quartam et sextam septimanae diem, quibus solemniter ieiunamus.

F.X. Funk ritiene che Rufino sia traduttore infedele ed abbia interpolato il testo; in primo luogo perché le testimonianze di Dionigi e della Didascalia parlano di un digiuno prepasquale di due giorni o di una settimana per un'epoca molto vicina a quella di Origene; in secondo luogo perché Rufino, sullo stesso argomento, ha commesso un errore, scambiando *tessarakonta*, riferito alle ore di digiuno, per *Tessarakoste*, in una traduzione di un testo di Ireneo riportato da Eusebio. Abbiamo visto come la prima argomentazione del Funk non rivesta valore probante per la sua stessa dimostrazione, in quanto la Quaresima non è un'uso liturgico o un digiuno che si sostituisce al digiuno canonico prepasquale, bensì qualcosa di molto diverso e come tale riconosciuto dallo stesso Atanasio agli inizi del IV secolo.

V. Peri si richiama diffusamente a questa incongruenza dello studioso: il riconoscimento di un'interpolazione necessiterebbe di un'analisi attenta del luogo incriminato per identificare controsensi e stonature stilistiche, analisi che F.X. Funk non ha compiuto e che il testo stesso rende difficile, data la coerenza con cui esso è redatto. F.X. Funk non giustifica il motivo per cui l'alterazione si sarebbe prodotta: vale a dire se essa si sia verificata a motivo di una disattenzione di Rufino, come

[172] Cfr. V. Peri, *Quaresima* pp. 532-537.

nel caso della traduzione del passo di Ireneo - ma è difficile che il traduttore sia caduto due volte nel medesimo errore - o se Rufino abbia interpolato intenzionalmente il testo. Nel secondo caso bisognerebbe dimostrare perché Rufino abbia alterato il testo, ed anche su tale questione si oppongono alcune difficoltà: Rufino corregge Origene in relazione ad affermazioni dogmatiche che nella sua epoca erano considerate sospette, ma in questa prospettiva non si comprenderebbe l'inserzione della menzione della Quaresima che egli considerava di origine apostolica. Soprattutto, osserva V. Peri, il ragionamento di F.X. Funk si regge sull'equivalenza semantica, valida oggi come ai tempi di Rufino, ma della quale non conosciamo la validità ai tempi di Origene, tra *Tessarakoste* e digiuno prepasquale di quaranta giorni: secondo F.X. Funk, dal momento che sappiamo che il digiuno prepasquale ai tempi di Origene comprendeva il venerdì e il sabato o al massimo la settimana santa, non si può parlare di Quaresima per tale periodo, ma questa affermazione non è corroborata da un'analisi semantica volta a verificare se realmente ai tempi di Origene valesse l'equivalenza semantica sopra accennata.

La critica di V. Peri appare molto acuta. Lo studioso italiano non propone una tesi definitiva sul passo origeniano, ma problematizza le affermazioni metodologicamente piuttosto rigide di F.X. Funk: in effetti si può sempre supporre che per Origene la Quaresima fosse qualcosa di diverso da un digiuno prepasquale di quaranta giorni. Vorrei aggiungere una considerazione tratta dai testi di cui abbiamo parlato e che V. Peri probabilmente non conosceva: sia nello scritto canonico dello Ps. Ippolito, sia in quello dello Ps. Atanasio, riscontriamo lo stesso accostamento che compare in Origene tra il digiuno settimanale del mercoledì e del venerdì e la Quaresima, quasi che nei tre testi si volesse indicare una somiglianza non evidentemente nel numero dei giorni, ma nel modo di esercitare le due prassi ascetiche. Ambedue sono sentite come differenti, soprattutto a livello di significato e di intensità, dal digiuno della settimana santa, che è descritto separatamente nello Ps. Ippolito e non è neppure menzionato in Origene. Questo parallelismo tra i due testi pone qualche dubbio circa la tesi di F.X. Funk.

La testimonianza di Eutiche, patriarca di Alessandria morto nel 940, anche se tarda, merita una certa e prudente considerazione:[173]

> A quell'epoca, Demetrios, patriarca di Alessandria, scrisse ad Agapios, vescovo di Gerusalemme, a Maximos, patriarca di Antiochia ed al patriarca di Roma, a proposito del calcolo della Pasqua dei cristiani e del loro digiuno, sul modo di determinarla in base alla Pasqua dei Giudei. Essi fecero a tale proposito numerosi

[173] R.-G. Coquin, *Épiphanie* pp. 143-144.

scritti e lettere, fino a che non ebbero fissato la Pasqua dei cristiani come lo si fa oggi. Ecco infatti come facevano i cristiani dopo l'ascensione al cielo del nostro Signore, il Cristo. Non appena avevano celebrato la festa del Battesimo, cominciavano l'indomani a digiunare per quaranta giorni, poi rompevano il digiuno, come aveva fatto il nostro Signore il Cristo; il nostro Signore il Cristo infatti, non appena fu battezzato nel Giordano, partì per il deserto e vi restò a digiunare per quaranta giorni. Non appena arrivava la Pasqua dei Giudei, anche i cristiani celebravano la Pasqua. Questi patriarchi adottarono un calcolo della Pasqua tale che i cristiani digiunavano quaranta giorni e che la loro interruzione del digiuno si faceva il giorno di Pasqua.

Questa notizia è ripresa in vario modo da altri autori copti.[174] M. Richard ha proposto considerazioni molto interessanti circa questi testi: nonostante numerose confusioni ed alcuni dati cronologicamente errati sui vescovi di Gerusalemme e di Antiochia, essi mettono in particolare rilievo il ruolo di Demetrio nella creazione di un primo computo pasquale; questo ruolo è confermato, in una certa misura, dalle tre octaeteridi di Ippolito, degli *antecessores* e dello Ps. Cipriano, delle quali le prime due sarebbero state inviate a Roma da Demetrio, la terza da Heraklas.[175]

La probabile esattezza della notizia di Eutiche circa il computo pasquale, lascia attribuire un qualche valore alla notizia circa la Quaresima, nell'organizzazione della quale Demetrio potrebbe aver giocato un ruolo importante. Ora, se pensiamo che Demetrio ha approssimativamente detenuto il seggio episcopale di Alessandria tra il 188 ed il 230, la notizia di Eutiche corrobora in qualche modo l'autenticità del passo origeniano, nonostante le precauzioni di cui ci si deve servire necessariamente nei confronti di un testo così tardo.

Qualche considerazione va proposta infine sull'ipotesi che R.G. Coquin ha ideato sulla base di Eutiche e delle prime lettere festali del codice siriaco. Secondo lo studioso Eutiche errerebbe nell'attribuire a Demetrio la riforma della Quaresima. Infatti dal testo di Eutiche si può dedurre che la *Tessarakoste* anticamente iniziava il 7 gennaio, cioè il giorno successivo alla festa del battesimo di Gesù, celebrata il 6 gennaio. Tale notizia sarebbe da considerare verisimile, come verisimile sarebbe da ritenere la notizia che la Quaresima sarebbe stata staccata dalla festa del battesimo e congiunta alla Pasqua. Ma tale riforma non sarebbe attribuibile a Demetrio, ma piuttosto ad Atanasio, perchè in tale senso dovrebbe essere interpretato l'alterno ricorrere dell'annuncio quaresimale nelle prime lettere festali del codice siriaco, che dimostrerebbe come Atanasio abbia spostato progressivamente e gradualmente la Quaresima, congiungendola alla Pasqua.[176]

[174] R.-G. Coquin, *Épiphanie* pp. 140-143.

[175] M. Richard, *Comput pascal* pp. 308-310.

E' un'ipotesi senza dubbio affascinante: tuttavia va notato preliminarmente che essa non fa che ricalcare, anche se con una prospettiva diversa, la tesi di un'introduzione progressiva della Quaresima sostenuta da L.T. Lefort, ciò che si è ampiamente dimostrato essere inaccettabile a partire dall'analisi del testo stesso delle lettere festali. Come giudicare la notizia di Eutiche?

Lo spostamento della Quaresima dalla festa del battesimo celebrata il 6 gennaio alla Pasqua ha tutta l'aria di una notizia artefatta e ricavata dal testo evangelico. E' infatti facilmente ricostruibile il ragionamento che può aver portato all'invenzione di una Quaresima dopo il 6 gennaio, tutto fondato com'è su di un procedimento eziologico: 1) siccome Gesù, dopo il battesimo si ritira nel deserto a digiunare 40 giorni, questa dev'esser stata l'usanza della chiesa primitiva; 2) dato che per un uso tradizionale nella chiesa egiziana il battesimo di Gesù veniva commemorato il 6 gennaio, da ciò poteva esser facilmente dedotta la supposizione che la Quaresima, concepita come imitazione e ricordo del digiuno di Gesù nel deserto iniziato il giorno successivo al suo battesimo nel Giordano, dovesse essere praticata anticamente a partire dal 7 gennaio. La notizia è inventata ed è dunque arbitrario anche il tentativo di attribuire ad Atanasio tale riforma della Quaresima.

Le notizie di Eutiche circa il tempo pasquale sembrano, infine, aver un qualche valore, nonostante la confusione e le inesattezze da cui sono caratterizzate: seppure sia criterio metodologicamente corretto non affidarvisi in maniera acritica, tuttavia esse fanno nascere qualche dubbio circa la ricostruzione della storia della Quaresima quale è stata proposta da F.X. Funk.

6. Conferme stilistiche e contenutistiche alla cronologia proposta

Le prime dieci lettere festali, vale a dire EF 1, EF 24, EF 14, EF 4, EF 5, EF 6, EF 7, EF 10, sono caratterizzate da una singolare unità di contenuto e di stile, da un ricorrere insistente di alcuni temi che appaiono particolarmente cari Atanasio, all'inizio della sua carriera episcopale e letteraria: il vescovo si propone un progetto di catechesi a lungo termine, il quale non si frammenta in una pluralità di singoli temi espressi nelle singole lettere, ma consiste nella riproposizione, in varietà di forma espressiva e di aspetti, di alcuni concetti centrali concernenti le relazioni

[176] R.-G. Coquin, *Épiphanie* pp. 149-154.

tra NT e AT, la Pasqua, la polemica antigiudaica ed antieretica. Tale unità di pensiero e di stile può confermare l'ipotesi cronologica proposta.

Le lettere festali pongono al centro della loro catechesi l'evento pasquale, la morte salvifica di Cristo e le ripercussioni che essa manifesta nella vita del credente, il suo passaggio dalla morte alla vita, da Satana al cielo. La tipologia gioca un ruolo fondamentale in questa catechesi pasquale e, soprattutto nelle prime lettere, mostra con insistenza la relazione tra il fatto salvifico del NT e gli eventi e le istituzioni dell'AT. In effetti riscontriamo frequentemente l'uso di *typos* e di *skia* che stanno ad indicare le realtà sensibili dell'AT in rapporto ed in contrapposizione alla verità, all'*aletheia*, delle realtà del NT.

Questa contrapposizione è presente in EF 1:

> Tuttavia in quel tempo queste cose saranno avvenute *tipologicamente* e saranno state osservate in quel tempo come nell'*ombra*. Ma noi invece, trasferendo la nostra attenzione ed allontanandoci di conseguenza dall'*ombra*, procediamo verso la *verità* (*C p. 14*, Syr L f. 11r ll. 25-28).

e viene ripresa in forma ugualmente antitetica in EF 24:

> Quanto a noi, invece, la *verità* è presso di noi, quella che le *ombre* ed i *tipi* annunciano, cioè l'immagine del Padre, il nostro Signore Gesù Cristo (*CSCO 150 p. 39 ll. 27-29*; BL. Add. 31.290 f. 321v = MONB.AT p. 8).

EF 14 riproduce quasi *ad verbum* EF 24:

> Queste cose, che accadevano in passato come nell'*ombra*, venivano prefigurate. Vicina a noi è invece ora la *verità*, l'immagine del Dio invisibile ... (*C pp. *34-*35*, Syr L f. 60r ll. 21-23).

L'agnello pasquale dell'AT, *alogos*, corporale, sensibile, il cui significato non è stato compreso dai Giudei, costituisce uno dei fondamentali elementi cui fa riferimento la tipologia, che in molti casi si connota in senso antigiudaico, come in EF 1:

> I Giudei insensati, avendo ricevuto questo cibo divino come un *tipo*, mangiarono l'agnello a Pasqua, non comprendendo però il *tipo*. Ancora fino ad oggi mangiano l'agnello errando e per questo rimanendo estranei alla *verità*. Infatti finché c'era Giuda e la città, c'erano il *tipo*, l'agnello e l'*ombra* (*C p. 17*, Syr L f. 13r ll. 17-23).

La contrapposizione *alogos* - *logikos* come le qualità rispettivamente dell'agnello dell'AT e di quello vero del NT, sono oggetto di un passo di EF 24, che riprende il concetto di EF 1:

> Eppure proprio i Giudei si sono fuorviati volontariamente e sono rimasti privi della città ed hanno letto la legge nella sua esteriorità; in breve, si sono estraniati da ogni cosa: nè celebrano la Pasqua, nè compiono le opere della legge, ma perseverano nel vivere nell'indegnità. Infatti, privi del tempo e del luogo dove immolare la Pasqua e persistendo nel mangiare le carni di una bestia *irrazionale*, sono rimasti privi del nutrimento *razionale* dell'agnello vero, il nostro Signore Gesù Cristo (*CSCO 150 p. 39 ll. 16-24*; BL Add. 31.190 f. 321v = MONB.AT p. 8).

Gli stessi temi sono espressi con maggiore ricchezza in EF 4, dove il senso del compimento del tempo dell'AT, il tempo dell'ombra, la dichiarazione della novità delle realtà del NT, si intrecciano con la polemica antigiudaica ed il tema pasquale ed eucaristico, segnato dalla contrapposizione tra la carne dell'agnello veterotestamentario e quella di Cristo:

> Con queste cose Israele, in passato, avendo prima combattuto come nell'*ombra*, procedeva alla festa: ma allora come nell'*ombra* venivano prefigurate tali cose; noi, invece, miei cari, in quanto l'*ombra* ha ricevuto il compimento ed i *tipi* sono stati realizzati, non possiamo più considerare la festa come *tipica*, né salire alla Gerusalemme di quaggiù ad immolare la Pasqua, secondo l'osservanza fuori tempo dei Giudei, affinché, quando il tempo è passato, non si pensi che agiamo fuori tempo. Piuttosto secondo il precetto degli apostoli, anche noi passeremo al di là dei *tipi* e canteremo l'inno nuovo. Quando essi videro ciò e si riunirono come con la *verità*, avvicinatisi, chiesero al nostro Salvatore: "Dove vuoi che ti prepariamo la Pasqua?" (*ev Matth 26,17*). Non più, infatti, venivano compiuti i riti della Gerusalemme di quaggiù, né là soltanto si era stabilito di celebrare la festa, ma dove Dio voleva. Voleva che fosse celebrata ovunque, affinché in ogni luogo gli fossero offerti incenso e sacrificio (cfr. *Mal 1,11*). Tanto a lungo, infatti, secondo la *narrazione*, fu imposto loro di non celebrare la festa di Pasqua se non a Gerusalemme soltanto. Quando invece furono compiute le cose di quel tempo e le realtà dell'*ombra* passarono via, si stava per diffondere in ogni luogo la predicazione del Vangelo. Quando i discepoli diffusero ovunque la festa, domandarono al Salvatore: "Dove vuoi che la prepariamo?" (cfr. *ev Matth 26,17*). Anche il nostro Salvatore, quando trasformò ciò che è tipico (*typikon*) in ciò che è spirituale (*pneumatikon*), promise che non avrebbero più mangiato la carne dell'agnello, ma la sua stessa carne ... (*C pp. 34-35*, Syr L f. 24r l. 13 - 24v l. 9).

In EF 6 compaiono concetti simili, espressi però nell'ambito di un breve commento alla parabola dei vignaiuoli omicidi, cui viene accostata la pericope del fico sterile e seccato, episodio interpretato, similmente a Origene nel commento al Vangelo di Matteo,[177] come indicativo della fine del tempo dell'ombra:

> Tuttavia, quando (il padrone della vigna) venne e non trovò frutti in loro, li maledisse attraverso il fico dicendo: "Non nasca più frutto da te" (*ev Matth*

[177] Origene, *Co Matth 16,26*.

21,19) ed il fico morì e fu senza frutto, tanto che i discepoli si stupirono quando si seccò. Allora infatti si realizzò ciò che era stato detto dal profeta: "Farò cessare in mezzo a loro la voce di gioia e la voce di allegria, la voce dello sposo e la voce della sposa, l'odore della mirra e la luce della lampada, e tutta la terra andrà verso la distruzione" (*Ier 25,10-11*). Infatti era stato abolito fra di loro il ministero della legge e rimangono da allora e per sempre senza festa e non fanno la Pasqua. In che modo? Non hanno un luogo ed errano ovunque e mangiano pane non lievitato contro la legge, in quanto non possono sacrificare in precedenza l'agnello - nel modo in cui era stato loro comandato di mangiare pani non lievitati - ma trasgrediscono la legge in ogni luogo e verdetti sono richiesti dal Signore contro di loro, che trascorrano giorni di tristezza invece che di gioia (...) Per questo il Signore li maledisse nel simbolo del fico. In questo modo, nella sua filantropia, ebbe pietà di loro: che non li distrusse totalmente fin dalla radice - infatti non maledisse la radice - ma che nessuno mangiasse più frutto da essa. Compiuto ciò abolì l'*ombra* inaridendola, ma salvaguardò la radice, affinché anche noi fossimo innestati in essa (*C p. 44, p. *3*, Syr I. f. 30v l. 6 - 31r l. 5).

Fino a questo momento abbiamo citato i passi dove sono riscontrabili parallelismi di pensiero e di espressione evidenti, indicativi di una fase ben connotata dell'attività catechetica e pastorale di Atanasio. Su alcuni temi il vescovo tornerà altre volte, sia in modo frammentario, sia con il proposito di riprendere in maniera sintetica i termini di una catechesi che l'esilio aveva interrotto, in particolare in EF 19, scritta al ritorno dal secondo esilio.

Ciò che colpisce ancor più in alcune lettere è l'uso frequente di alcuni procedimenti stilistici e retorici adattati mirabilmente al concetto, più volte ricorrente, della contrapposizione tra il *typos* e l'*aletheia*, dove il *typos* è rappresentato da tutti gli eventi che, in una catechesi di antica tradizione, venivano sentiti come prefigurazione della Pasqua cristiana.

In EF 24, EF 4, EF 5, l'antitesi a ritmo ternario, che a livello di contenuto si traduce in una serie di correlazioni antitipiche, costituisce il culmine e il tratto più significativo dell'omelia. Ritengo che tali siano le somiglianze di stile e di contenuto tra i tre passi in questione, che sia difficile negare la contiguità cronologica di EF 24, EF 4, EF 5. Esse sono segnate da una catechesi pasquale unitaria nello stile e nei concetti, che possiamo dunque considerare come lo stile omiletico e pastorale tipico della prima fase dell'episcopato atanasiano. Riportiamo di seguito i tre passi:

EF 24: I. Infatti *nel tempo* in cui i figli di Israele immolarono la pecora irrazionale (*alogos*), morirono i primogeniti dei loro nemici, poichè Dio li colpì. *Ora invece* che mangiamo il pane che è sceso dal cielo (*cfr. ev Io 6,33*), il *logos* del Dio vivente, la morte si è indebolita a tal punto che ascolta da noi mentre la burliamo: "Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o Ade, il tuo pungiglione?" (*1 ep Cor 15,55*).

II. (traduco da *Gre K 5*) Ed *in quel tempo*, quando uscirono ed attraversarono l'Egitto, i nemici divennero il gioco del mare; *ora invece* che passiamo dalla terra

al cielo, Satana, come una folgore, precipita dal cielo (*cfr. ev Luc 10,18*) (fine di *Gre K 5*).

III. Ed *all'inizio* il Signore li precedeva per mezzo di Mosè, con una colonna di fuoco e di nube; *ora invece* ci invita per mezzo di se stesso dicendo: "Colui che ha sete venga da me e beva, colui che crede in me, secondo quanto ha detto la Scrittura, usciranno da lui fiumi di acqua viva che zampilla per la vita eterna" (*ev Io 7,37-38*) (*CSCO 150 p. 40 ll. 1-15*; BL. Add. 31.290 f. 322r = MONBAT p. 9).

EF 4: I. Ma *un tempo*, particolarmente quando venivano uccisi i tiranni che erano contro il popolo, venivano celebrate feste e solennità in Giuda, in modo temporale; *ora invece*, che è stato ucciso il tiranno, quello contro il mondo, non a causa di una festa temporale viviamo, ma a causa di quella eterna e celeste - non indicando questa con le *ombre*, ma incamminandoci verso di essa nella *verità*.

II. Mentre *un tempo*, infatti, saziatisi della carne dell'agnello irrazionale (*alogos*), celebravano la festa, e, unte le porte con il sangue, scongiuravano il distruttore (*cfr. Ex 12,13*), *ora invece*, mangiando il *logos* del Padre ed avendo sigillato con il sangue del Nuovo Testamento l'ingresso dei nostri cuori, riconosciamo la grazia donataci dal Salvatore che dice: "Ecco, vi ho donato di calpestare i serpenti, gli scorpioni ed ogni potenza del nemico" (*ev Luc 10,19*). Non domina più la morte (*cfr. ep Rom 6,9*), ma al posto della morte c'è ora la vita, come dice il Signore: "Io sono la vita" (*ev Io 14,6*), cosicché tutto si è riempito di gioia ed allegria, come sta scritto: "Il Signore regna, esulti la terra" (*Ps 96,1*).

III. Mentre *un tempo*, infatti, quando la morte dominava, seduti presso i fiumi di Babilonia (*cfr. Ps 136,1*), piangevamo e ci rattristavamo, perché avvertivamo l'amarezza della prigionia, *ora invece* che la morte ed il regno del diavolo sono stati aboliti, universalmente ogni cosa si è riempita di gioia ed allegria e non più soltanto in Giuda è conosciuto Dio, ma su tutta la terra (*C p. 33*, Syr I. f. 23v l. 8 - 24r l. 1)

EF 5: I. Mentre *un tempo*, infatti, erano zelanti nel passare dall'Egitto a Gerusalemme, *ora invece* ci trasferiamo dalla morte alla vita.

II. Mentre *un tempo* passavano da Faraone a Mosè, *ora invece* ascendiamo dal diavolo al Salvatore. III. E *come un tempo* il tipo dell'aiuto (oppure: del benefattore) veniva testimoniato ogni anno, *così anche ora* celebriamo la memoria della nostra salvezza e digiuniamo meditando di poter vivere e vegliamo non come se fossimo tristi, ma come aspettando il momento in cui tornerà di nuovo il Signore dal banchetto, affinché possiamo andare gli uni verso gli altri in trionfo, affrettandoci ad annunciare il trofeo della vittoria contro la morte (*C p. 39*, Syr I. f. 27r ll. 13-25).

Si noti come l'antitesi I di EF 24 è ripresa dall'antitesi II di EF 4, e l'antitesi II di EF 24 è ripresa dalle due antitesi, I e II, di EF 5. Certamente questi parallelismi antitetici, che corrispondono a temi catechetici ben determinati, sono tipici di una fase cronologicamente delimitata della riflessione pastorale di Atanasio.

EF 6 e EF 7 si differenziano in parte dal tono e dal contenuto delle prime cinque lettere festali, anche se EF 6 manifesta significativi parallelismi di espressione. Proprio sulla cronologia reale di EF 6 è lecito che sussistano alcuni dubbi, in quanto non sappiamo se l'*incipit* di EF

19, che esprime la gioia del vescovo tornato dall'esilio di poter inviare *di nuovo* le lettere festali, sia indicativa del mancato invio della lettera dell'anno precedente, che doveva essere inviata per la Pasqua del 346, o anche della lettera per la Pasqua del 345, anno nel quale, a motivo dell'identità di ricorrenza della data pasquale con il 334, potrebbe essere collocata EF 6. A mio avviso, il tono dell'*incipit* rende improbabile tale cronologia. D'altra parte EF 6 potrebbe essere collocata anche nel 356, al posto di EF 28, ma non abbiamo alcun elemento probante in questo senso: lo scambio risulterebbe alquanto arbitrario.

Parlando della storia della Quaresima nelle lettere festali, abbiamo notato come la catechesi quaresimale di EF 6 abbia tutto il tono di una catechesi preliminare, sviluppata, come quella sulla Pentecoste in EF 1, sulla base della tipologia. E' questo un elemento che gioca a favore di una datazione della lettera al 334. Per quanto riguarda invece la catechesi pasquale e biblica, EF 6 non contiene elementi significativi per la datazione: ha qualcosa in comune con le lettere precedenti, ma alcune espressioni e concetti in comune con EF 19 del 347.

Riscontriamo tuttavia un tratto molto significativo che avvicina singolarmente EF 6 a EF 5 - e, più genericamente, ad un'espressione del *De Incarnatione* - e che costituisce il primo segno della polemica antiariana e antimeliziana di Atanasio. Come ha ben notato C. Kannengiesser,[178] si tratta di un elemento che non comparirà più nelle opere posteriori: esso può essere considerato come caratteristico del primo periodo dell'episcopato di Atanasio. Si tratta dell'immagine della tunica di Cristo, che in EF 5 (*C p. 39*, Syr L f. 26v l. 26 - 27r l. 10) e in EF 6 (*C p. 44*, Syr L f. 30v ll. 22-28) simboleggia la chiesa, in EF 10 (*C p. 50*, Syr L f. 44r ll. 23-28) ancora la chiesa, ma anche l'unità del Padre e del Figlio. Essa compare in contesti polemici, accostata costantemente con l'espressione "eretici e scismatici". Rimandando al prossimo capitolo l'analisi dettagliata del simbolo della tunica, sembra utile anticipare il fatto che con "eretici e scismatici" Atanasio indica rispettivamente gli ariani ed i meliziani.

Colpisce soprattutto la somiglianza tra EF 5 e EF 6, e la loro differenza rispetto a EF 10: in ambedue l'immagine simboleggia la chiesa; in ambedue essa è accompagnata dall'espressione "eretici e scismatici", non esplicitata - a differenza di quanto accade in EF 10 - ma allusiva, segno di una polemica antiariana e antimeliziana incipiente ma diplomaticamente velata e "silenziosa"; tali caratteristiche connotano anche un passo del *DI,24*, in cui si parla di "coloro che vogliono dividere la chiesa", e l'immagine della tunica è sostituita da quella del corpo di Cristo, anch'essa simbolo dell'unità della chiesa.

[178] Cfr. nota [68]

Come vedremo, passi di tale intonazione sono giustificabili nel contesto ell'atteggiamento di Atanasio negli anni precedenti la morte di Costantino: EF 6, proprio in virtù di una polemica antieretica velata ed espressa negli stessi termini di EF 5, può difficilmente essere spostata in epoca più tarda, nel 345 o nel 356.

La stessa doppia espressione "eretici e scismatici" compare anche in EF 7 (*C p. *10*, Syr L f. 35v l. 4): si tratta di un'altra allusione agli ariani ed ai meliziani. E' un'espressione che la avvicina particolarmente a EF 5 e EF 6.

ALCUNE CONCLUSIONI

I. La storia delle raccolte

Il rapporto tra l'*Index* e le iscrizioni premesse alle lettere, tra le raccolte originarie, le raccolte attuali e la tradizione indiretta, rende in parte possibile il tentativo di ipotizzare alcune tappe della trasmissione delle lettere festali.

Abbiamo più volte notato come l'accordo tra la raccolta copta, la raccolta siriaca allo stato attuale, la raccolta citata da Cosma Indicopleuste, per quanto riguarda il numero d'ordine delle lettere, e la loro conseguente coincidenza anche nelle alterazioni della cronologia, sono da considerarsi come indicativi della loro comune dipendenza da una raccolta greca in cui gli scambi erano già intervenuti.

Abbiamo altresì notato come certe contraddizioni tra l'*Index* e la raccolta corredata dalle iscrizioni rendono necessario presupporre che *Index* ed iscrizioni facciano riferimento a due raccolte diverse, tappe di una preistoria complessa della trasmissione delle lettere.

La constatazione fondamentale da cui partire è il fatto, attestato dal prologo dell'*Index*, che le lettere festali venivano inviate a tutti i seggi episcopali egiziani: è sensato ipotizzare l'esistenza di una pluralità di raccolte, tra le quali dovevano emergere due, destinate ad una maggiore fortuna, redatte in ambienti vicini all'episcopato alessandrino.

I. La prima è la raccolta cui fa riferimento l'*Index*. Esso fu certamente redatto ad Alessandria, che è quindi il luogo in cui possiamo supporre l'originaria costituzione della raccolta. Il suo tratto caratterizzante è costituito dalla presenza di numerose notificazioni festali, indirizzate esplicitamente ai presbiteri di Alessandria. Alcune di queste sono assenti dalla seconda raccolta, quella che doveva più tardi essere corredata dalle iscrizioni, e risultano per noi perdute: NF 12, NF 16. Questi biglietti erano destinati ad annunciare, in occasione della festa pasquale, la data pasquale dell'anno successivo, che i presbiteri alessandrini avevano l'incarico di notificare attraverso tutto l'Egitto. Proprio perché indirizzate ai presbiteri di Alessandria, tali notificazioni comparivano in maggior numero nella raccolta della capitale. Essendo perduta, non sappiamo se essa alterasse il numero d'ordine delle altre lettere: sicuramente, come abbiamo mostrato, NF 12 e NF 18 erano collocate in maniera errata rispettivamente al XVIII posto (anno 346) ed al XII (anno 340). La raccolta alessandrina manifestava tuttavia gravi carenze, in quanto non erano in essa conservate alcune lettere inviate dall'esilio, in particolare EF 13 del 341, EF 3 del 342, EF 29 del 357. Atanasio, che

era conscio del pericolo rappresentato dalle persecuzioni scatenate dagli ariani in quegli anni, indirizzò queste lettere ad un personaggio fidato, cui venne lasciata libera decisione sull'opportunità di leggerle pubblicamente e di diffonderle. E' ipotizzabile, sulla scorta di una felice intuizione di A. Jülicher, che esse non furono inviate direttamente ed ufficialmente ad Alessandria: dobbiamo ritenere per certo che non furono raccolte negli archivi quando il seggio episcopale era detenuto dagli ariani, da Gregorio prima, da Giorgio più tardi. La raccolta alessandrina, se da una parte conservava materiale ordinario come le notificazioni festali, dall'altra mancò fin dall'inizio delle lettere inviate dall'esilio.

II. La seconda raccolta è quella che darà origine a *R iscr*. Essa mancava di alcune notificazioni festali, la cui esistenza è attestata dall'*Index*, ma in compenso conservava le lettere inviate dall'esilio; non solo: rispetto alla raccolta alessandrina presentava anche il biglietto indirizzato a Serapione, inviato pochi giorni dopo la pubblicazione di EF 11. La presenza di tale biglietto, permette di localizzare la formazione della raccolta negli ambienti vicini a Serapione, forse nella stessa diocesi di Thmuis. Serapione godeva già da prima del 339 di una posizione privilegiata agli occhi di Atanasio: *E Ser* mostra bene il rapporto di fiducia tra il vescovo di Alessandria e Serapione, che si intensificherà con il passare degli anni, come provano le lettere sullo Spirito Santo. Può darsi che Serapione fu una di quelle persone cui furono inviate lettere festali come EF 13, EF 3, EF 29, caratterizzate da un acceso tono polemico e dunque suscettibili soltanto di una diffusione non ufficiale e sotterranea.

Da un'analisi del testo del codice siriaco sembra quindi potersi dedurre l'esistenza di due raccolte: una più ufficiale e, a motivo di ciò, carente delle lettere più compromettenti; l'altra più "locale", contenente in massima parte le stesse lettere della raccolta ufficiale: ad essa furono aggiunte le lettere inviate dall'esilio, conservate da qualcuno che le aveva ricevute privatamente.

La seconda fase della storia delle due raccolte comincia probabilmente dopo la morte di Atanasio, momento in cui si operò la sistemazione delle lettere: è questo il momento cruciale in cui, nella seconda raccolta, intervennero gli scambi tra lettere che notificavano la la medesima data pasquale. La raccolta alessandrina non presentava particolari problemi: solo, vennero scambiati due biglietti inviati dall'esilio, NF 12 e NF 18. Chi invece si occupò della seconda raccolta, si trovò ad affrontare una situazione più complessa, in quanto doveva sistemare le lettere inviate dall'esilio, che, probabilmente, non erano state ancora inserite nella raccolta che abbiamo ipotizzato essersi formata a Thmuis. E' proprio l'inserzione seriore di queste lettere nella raccolta già costituita che provocò una serie di alterazioni, oggetto dell'attuale questione cronologica. Chi si occupò di riordinarle, fece riferimento alla data pa-

squale contenuta nella sezione finale delle lettere. E' chiaro che per EF 29, che forse notificava una data pasquale ricorrente una sola volta nell'arco dell'episcopato di Atanasio, non poteva sbagliarsi. Si sbagliò invece per le lettere inviate per la Pasqua del 341 e del 342: la stessa data pasquale annunciata da EF 13 del 341 ricorre infatti nel 330 e nel 352, quella annunciata da EF 3, ricorre nel 331 e nel 353.

Abbiamo finora accennato ad alcune ipotetiche tappe della storia delle due raccolte prima della redazione dell'*Index* e delle iscrizioni. La seconda raccolta, la più ricca, la futura *R iscr* dovette presto prevalere sulla prima quanto a fortuna e diffusione. Cominciò a circolare in Egitto e ad essere trascritta negli ambienti monastici. Shenute di Atripe la conosceva, sembra, ancora nel suo tenore greco. La versione copta fu realizzata verso la fine della vita o poco dopo la morte dell'archimandrita del Monastero Bianco. Contemporaneamente alla sua diffusione, una copia della raccolta fu corredata di iscrizioni da parte di un membro del clero di Thmouis. Più tardi Cosma Indicopleuste trasse le sue citazioni da un'altra copia della raccolta; questa, diffusasi in Oriente, fu oggetto dell'attenzione di Severo di Antiochia.

La prima raccolta, quella ufficiale, veniva nel frattempo arricchita di una cronaca pasquale, l'*Index*, tratta dalle stesse fonti utizzate dal redattore delle iscrizioni, ed indipendente da queste ultime. Da essa, o da una copia, trasse le sue citazioni Timoteo Eluro: i lemmi indicano chiaramente che il patriarca monofisita conosceva una raccolta in cui gli scambi non erano avvenuti, per cui, decidendo di citare EF 24 e EF 14 le trovò nel loro ordine corretto, al II e III posto; non potè però citare le lettere inviate dall'esilio, che infatti non compaiono nel suo florilegio.

L'ultima tappa della storia delle due raccolte è costituita dal congiungimento dell'*Index* alla raccolta delle iscrizioni. L'*Index* godeva forse di vita indipendente, utilizzato come cronaca della vita di Atanasio; oppure chi operò l'intervento, giudicò più ricca la seconda raccolta e tralasciò quella ufficiale perché carente di alcune lettere. L'intero *corpus*, diffusosi in Oriente, fu tradotto in siriaco verso il VI-VII secolo, in ambiente antiocheno o edesseno.

Ritengo utile proporre uno schema della storia comparata delle due raccolte. Chiameremo I *R Index*, II *R iscr*, III la raccolta attuale.

DURANTE L'EPISCOPATO DI ATANASIO
I. Ad Alessandria vengono raccolte notificazioni e lettere festali ad eccezione di alcune inviate dall'esilio.
II. A Thmouis (?) vengono raccolte due notificazioni e varie lettere, comprese alcune inviate dall'esilio.

DOPO LA MORTE DI ATANASIO

I. Riordinamento della raccolta e scambio tra NF 12 e NF 18.
II. Riordinamento della raccolta e scambio tra EF 3 e EF 14, tra EF 2 e EF 24. La raccolta si diffonde attraverso l'Egitto.

FINE IV SECOLO, INIZIO DEL V SECOLO
I. Alla raccolta viene premesso l'*Index*.
II. Alla raccolta vengono aggiunte iscrizioni premesse a ciascuna lettera.

VERSO LA SECONDA META' DEL V SECOLO
I. Timoteo Eluro cita da una copia della raccolta alessandrina.
II. Una copia della raccolta, senza iscrizioni, viene tradotta in copto.
III. Un redattore unisce l'*Index* a *R iscr*: nasce la raccolta attuale.

VI SECOLO
II. Una copia della raccolta viene citata da Cosma Indicopleuste; un'altra da Severo di Antiochia.
III. La raccolta si diffonde in Oriente.

VI-VII SECOLO
III. La raccolta viene tradotta in siriaco.

VII SECOLO
III. La traduzione siriaca subisce una revisione.

Una difficoltà per questa ricostruzione è costituita dalla notizia nell'*Index ad a.343*, secondo la quale Atanasio avrebbe inviato di nuovo una lettera festale (EF 15). Si tratterebbe del caso di una lettera inviata dall'esilio, che risulterebbe presente nella raccolta ufficiale ed assente da *R iscr*, che invece conosciamo come la raccolta contenente le lettere d'esilio. Naturalmente possiamo sempre pensare che il caso sia intervenuto a creare tale situazione: il redattore della raccolta ufficiale potrebbe aver trovato in qualche luogo EF 15 e inserito la lettera nella raccolta già costituita; la lettera sarebbe invece sfuggita al redattore della seconda raccolta. Tuttavia sono proponibili altre ipotesi: l'*Index* per gli anni 341-343 potrebbe contenere qualche incongruenza. Si può infatti ipotizzare che il redattore abbia confuso una lettera festale con una più breve notificazione festale; o che si sia fatto trarre in errore dall'*incipit* della perduta NF 16, in cui, come in EF 17 e NF 18, non solo si notificava la data pasquale dell'anno successivo, il 344, ma si menzionava anche la data della Pasqua in occasione della quale tale notificazione veniva pubblicata, ciò che poteva indurre a pensare che si trattasse della lettera per la Pasqua del 343 invece che quella per la Pasqua dell'anno successivo. Il caso di EF 15 rimane dunque piuttosto dubbio.

2. Ipotesi sulla cronologia complessiva delle lettere

Un problema spinoso è costituito dalla mancanza di indicazioni sul numero effettivo delle lettere festali inviate da Atanasio nei periodi di esilio. S. Sakkos propende per l'ipotesi più estrema, vale a dire che Atanasio abbia scritto 45 lettere, deducendola dalle incongruenze e dalle contraddizioni dell'*Index*. Ciò non è giustificato da una lettura analitica degli *incipit* di EF 13 e di EF 19: Atanasio, tra il 340 ed il 346 non ha sempre inviato lettere festali, ma ha interrotto il costume per almeno tre anni, il 340, il 345 ed il 346.

Più problematica si presenta un'ipotesi sulle lettere inviate durante il terzo esilio: EF 29, per la testimonianza congiunta di Severo di Antiochia e della raccolta copta, è stata inviata nel per la Pasqua del 357. Per quanto riguarda il periodo 358-361 non abbiamo indicazioni che permettano qualche conclusione sicura. Nella lacuna presente nella raccolta copta non trovano spazio sufficiente le lettere di questo periodo. Dunque sia la raccolta copta sia l'*Index* concordano circa il mancato invio delle lettere del 358-361. Ma il loro accordo non è probante: abbiamo notato come *R Index* e *R iscr* non contengono le lettere del 336 e del 337, che invece EF 10 attesta esser state inviate - si trattava forse di brevi biglietti di notificazione della data pasquale.

L'unica via che resta da percorrere è quella, basata unicamente su osservazioni di buon senso, che tenga conto del clima storico di quegli anni: nel periodo del terzo esilio le persecuzioni e le violenze contro gli ortodossi si manifestarono con maggiore veemenza e si estesero a tutto l'Egitto. E' possibile che Atanasio abbia interrotto il suo costume annuale, non essendo più possibile, ed anzi molto rischiosa, la lettura comunitaria della lettera. L'invio, forse non ufficiale, di EF 29, rappresenterebbe un estremo tentativo di comunicazione con i fedeli, destinato al fallimento.

Tuttavia, dal punto di vista della cronologia, il problema del numero delle lettere effettivamente inviate nel periodo 358-361 ha scarso rilievo. Importa invece rilevare che sia *R iscr* che *R Index* non contenevano le lettere del 358-361. In effetti, siano o non siano state scritte, le lettere del periodo del III esilio non furono conosciute dai redattori delle raccolte. Essi non potevano di conseguenza operare una loro sistemazione che, come era accaduto per le lettere del II esilio, sconvolgesse l'ordinamento cronologico della raccolta.

Se dunque ha larghi margini di probabilità l'ipotesi che le alterazioni cronologiche della raccolta siano state causate dall'inserzione seriore delle lettere del II esilio, non abbiamo motivo di credere che la raccolta sia stata ulteriormente alterata.

Si consideri il progresso che fa registrare una tale ipotesi: essa restituisce una maggiore fiducia nella cronologia deducibile dai codici, che è quella, lo abbiamo dimostrato, di *R iscr*. Possiamo dunque limitare le alterazioni soltanto alle due serie di lettere caratterizzate rispettivamente dalle date pasquali del 19 aprile (EF 2, EF 13, EF 24) e dell'11 aprile (EF 3, EF 14, EF 25).

Ecco la cronologia che propongo. Tra parentesi sono poste le lettere completamente perdute e non menzionate nella tradizione indiretta; il punto interrogativo connota gli anni nei quali non sappiamo se furono inviate lettere festali; le altre lettere comprendono anche quelle attestateci da una sola citazione:

329	EF 1
330	EF 24
331	EF 14
332	EF 4
333	EF 5
334	EF 6
335	EF 7
336	(EF 8 o NF 8)
337	(EF 9 o NF 9)
338	EF 10
339	EF 11 + *E Ser* 340 (NF 12, scritta in realtà durante la Pasqua del 339)
341	EF 13
342	EF 3
343	(EF 15 o NF 15; oppure confusione con NF 16)
344	(NF 16, scritta in realtà durante la Pasqua del 343)
345	NF 17, scritta durante la Pasqua del 344
346	NF 18, scritta durante la Pasqua del 345
347	EF 19
348	EF 20
349	(EF 21)
350	EF 22 (un solo frammento citato da Cosma)
351	(EF 23)
352	EF 2
353	EF 25
354	EF 26
355	EF 27
356	EF 28
357	EF 29 (+ NF 29, scritta durante la Pasqua del 355)
358	?
359	?
360	?
361	?
362	(EF 34)
363	(EF 35)
364	EF 36
365	(EF 37)

366 EF 38
367 EF 39
368 EF 40
369 EF 41
370 EF 42
371 EF 43
372 EF 44 (una sola citazione di Severo)
373 EF 45 (due citazioni di Cosma)

CAPITOLO III

LETTURA STORICA

366 EF 38
367 EF 39
368 EF 40
369 EF 41
370 EF 42
371 EF 43
372 EF 44 (una sola citazione di Severo)
373 EF 45 (due citazioni di Cosma)

CAPITOLO III

LETTURA STORICA

LE LETTERE FESTALI COME MEZZO DI PROPAGANDA E DI CATECHESI

Nel precedente capitolo è stata discussa la cronologia delle lettere festali, studio propedeutico all'analisi del loro contenuto che qui verrà brevemente esposto soltanto per quanto concerne gli elementi storici che le lettere contengono. Per elementi storici si intenderanno in primo luogo le allusioni agli eventi della vita di Atanasio; in secondo luogo i riferimenti alla situazione storica vissuta dal vescovo, in particolare ai problemi religiosi e politici connessi agli ariani ed ai meliziani. Sarà questa l'occasione per accennare ai fondamentali argomenti polemici e teologici che incontriamo nelle lettere. E' una prospettiva, quella delle lettere festali, abbastanza diversa da quella ravvisabile nelle altre opere atanasiane, improntata dal carattere e dalla funzione particolare che Atanasio attribuì a questo mezzo di comunicazione.

Pertinente all'analisi del contenuto storico delle lettere festali è lo studio delle liste episcopali che esse contengono nei poscritti. Esso non è stato ancora affrontato in maniera soddisfacente, sia perché è stata utilizzata in maniera acritica la traduzione latina curata da A. Mai e la stessa edizione di W. Cureton è in questi punti imprecisa, sia perché non si è ancora tenuto conto dei frammenti copti editi recentemente da R.G. Coquin. L'importanza di tali liste risiede, oltre che nel materiale storico e cronologico che esse offrono, anche nella possibilità di ricostruire alcune linee della politica ecclesiale sostenuta dal vescovo nell'ambito della chiesa egiziana.

1. La nuova funzione delle lettere festali

La figura di Atanasio e le caratteristiche del suo episcopato segnano un momento particolare ed una novità nella storia della chiesa egiziana e della cultura alessandrina. Solo in maniera estremamente schematica si può descrivere la svolta impressa da Atanasio alla teologia ed alla tradizionale posizione ecclesiale dell'episcopato alessandrino. E' tuttavia un evento di cui è necessario tener conto per comprendere il senso delle lettere festali e la funzione che cominciano a rivestire per opera del vescovo: l'impressione che si trae dalla loro lettura è che esse da una parte risentano di questa svolta e dall'altra ne siano state uno strumento.

1. E' noto come dal punto di vista teologico Atanasio si distacchi dalla tradizione alessandrina. In particolare, rompe con la tradizione

trinitaria origeniana che nel predecessore Alessandro aveva trovato un interprete sia pure moderato, abbandonando la dottrina delle tre ipostasi ed adottando la fede nicena.[179] Questo distacco in favore di una teologia trinitaria elaborata sulla base di una spiccata esigenza dell'unità di Dio, va spiegato da una parte con l'interesse soteriologico piuttosto che cosmologico della sua riflessione, dall'altro con la polemica contro l'eccessivo subordinazionismo degli ariani.

L'interesse soteriologico spinge Atanasio ad una particolare insistenza sull'incarnazione del Figlio non solo nel *DI* ma anche nelle più tarde opere di polemica dottrinale antiariana e costituisce uno dei temi centrali di molte lettere festali: in queste ultime l'incarnazione e il mistero della morte e della resurrezione di Cristo sono i temi fondamentali mediante i quali il vescovo polemizza contro il subordinazionismo ariano che in un certo senso, ai suoi occhi, nega il significato stesso della Pasqua.

Alla novità della posizione atanasiana in materia di teologia trinitaria corrisponde un nuovo atteggiamento dell'episcopato alessandrino nei confronti degli strati popolari della società cristiana egiziana: è questo un elemento di fondamentale importanza per capire la funzione che Atanasio fa assumere alle lettere festali. M. Simonetti ha descritto il nuovo atteggiamento in questi termini: "Con Atanasio, grazie anche a certe esigenze fortemente unitarie della sua riflessione trinitaria, avvertiamo il venir meno, in Alessandria, del diaframma che ancora al tempo di Alessandro divideva certi ambienti, soprattutto popolari, dall'episcopato legato all'aristocratica tradizione del Didaskaleion".[180]

Atanasio, nel corso della crisi ariana, raggiunge una grande popolarità soprattutto negli strati più bassi e meno colti delle comunità egiziane. Uno dei veicoli del consenso alla sua autorità è rappresentato dalle lettere festali, che diventano non solo mezzo di catechesi pasquale in particolare, di catechesi liturgica e morale in generale, ma anche strumento di propaganda antiariana e di apologia personale. A questo mezzo di consenso particolarmente efficace si possono aggiungere il legame sempre più stretto con l'ambiente monastico, le numerose visite pastorali in molte regioni dell'Egitto, le scelte nel reclutamento dei vescovi: soprattutto il legame con i monaci, particolarmente influenti sul

[179] M. Simonetti, *L'origenismo: apologie e polemiche intorno a Origene* in *Augustinianum 26* (1986) pp. 7-31. La posizione di Atanasio è discussa a pp. 13-14: nonostante questa rottura, Atanasio mostra di capire il senso della ricerca di Origene e manifesta un atteggiamento di rispetto, nelle poche occasioni in cui si occupa del dottore alessandrino.

[180] M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo* [*Studia Ephemeridis Augustinianum 11*], Roma 1975, p. 142 (= *Crisi ariana*).

popolo, costituisce una componente preponderante della forza di Atanasio. Ad essi in particolare sono indirizzate le visite pastorali, che profonda traccia hanno lasciato nelle redazioni seppure varie e più volte rimaneggiate della Vita di Pacomio;[181] la visita di Antonio ad Alessandria, nel 338, ha lo scopo di difendere, sostenere, rendere prestigiosa la posizione di Atanasio; il discorso di Antonio in quella occasione, quale è riportato nella *V Ant 69*, presenta punti di contatto con lo stile e il linguaggio della polemica antiariana espressa nelle lettere festali degli anni 338-339. L'ambiente monastico non è estraneo all'impostazione della vita morale del cristiano quale è proposta dalle lettere festali: mi riferisco in particolare all'insistenza sull'ascesi e sul digiuno, che si manifesta fin dalla prima lettera.

Questo è in linee generali il senso della svolta di Atanasio nei confronti della tradizione episcopale e della cultura alessandrina. Bisogna a questo punto chiedersi come si situino le lettere festali all'interno di questo mutamento di prospettive culturali ed ecclesiali, quale sia stata la loro funzione e in che modo l'abbiano rivestita.

2. Una preoccupazione particolare per la diffusione più estesa possibile delle lettere festali sembra essere stata sempre presente nell'attività episcopale atanasiana. Molti elementi inerenti al tono, stile, linguaggio delle lettere lo possono provare: una scrittura semplice, contenuti teologici elementari, una catechesi liturgica accessibile a tutti, una struttura ritmata da continui riferimenti scritturistici, tradiscono una costante attenzione a che fedeli di qualsiasi estrazione sociale e culturale siano raggiunti dall'annuale messaggio che il vescovo rivolge a tutto l'Egitto.

L'*Index* stesso, nel prologo, testimonia che le lettere festali erano inviate "a ciascuna città, a tutte le eparchie a lui (Atanasio) sottomesse, cioè dalla Pentapoli e dalla Libia inferiore all'Ammoniaca e all'Oasi piccola e grande, l'Egitto, l'Augustamnica con in aggiunta i Sette Nomi e la Tebaide superiore e media...".[182]

Una traccia della diffusione ampia delle lettere festali è in *V Pach Bo 189*: Teodoro parla della lettera del 367 esaltandone il contenuto e prescrivendone una traduzione in egiziano. Al di là della notizia circa la traduzione, mi sembra che vada considerata verisimile quella della diffusione delle lettere negli ambienti monastici, anche molto distanti da Alessandria.

[181] Per riferimenti più precisi a questi testi cfr. nel capitolo III il paragrafo 4 della sezione "Le liste episcopali".

[182] *SC 317*, p. 224.

Atanasio stesso manifesta in maniera chiara la preoccupazione che le lettere raggiungano le regioni più lontane. In NF 17 esorta a far pervenire il biglietto anche "nei distretti di coloro che vivono lontani". La coscienza della distanza che divide le varie comunità egiziane viene espressa più volte nelle lettere festali: EF 5, EF 25, EF 38 etc. Il problema, a livello liturgico, viene risolto con la ricorrente affermazione che il Signore permette anche nella distanza una celebrazione unitaria del tempo pasquale. Ma queste espressioni fanno anche intuire l'esigenza del vescovo di favorire una diffusione larga e profonda delle lettere.

Nel biglietto indirizzato a Serapione (forse redatto in occasione della Pasqua del 339), Atanasio parla di una copia della lettera trasmessa al *sylleitourgos* di Thmuis: è probabile che a ciascun vescovo egiziano venisse inviata una copia della lettera festale di ogni anno. Anche l'inosservanza della Quaresima è legata alla tarda lettura della lettera: per combattere questa negligenza Atanasio, sempre nel biglietto a Serapione, esorta a leggerla prima dell'inizio della Quaresima.

Sembra possibile concludere che Atanasio abbia insistito sulla diffusione delle lettere, e l'abbia organizzata, non solo in funzione di una corretta ed unanime celebrazione pasquale, ma anche perché le lettere festali rappresentarono per lui un mezzo di comunicazione con ambienti cui non potevano pervenire le opere dottrinali di più ampio respiro. La catechesi atanasiana, l'azione di propaganda, la polemica antiariana, piuttosto che in opere di difficile diffusione, si è espressa in lettere dallo stile e dal contenuto molto più elementare, cioè in testi di più agile diffusione e di più facile comprensione.[183]

Dei predecessori di Atanasio conserviamo alcuni frammenti di lettere festali. Prescindendo da quelli attribuiti a Dionigi, che non sembrano appartenere tutti al genere delle lettere festali, i frammenti di una lettera festale di Pietro, quella del 309, mostrano uno stile molto più denso e un linguaggio più difficile, che non trova riscontro in alcuna lettera atanasiana. Atanasio sembra tenere in gran conto il problema di un linguaggio e di un contenuto largamente comprensibili. Rispetto ai suoi predecessori pone una maggiore attenzione non solo alla diffusione materiale delle lettere ma anche alla loro recezione, fino a farne un canale di comunicazione efficace ed autorevole.

[183] C. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain* [*Théologie Historique 70*], Paris 1983, pp. 255-261 insiste sugli aspetti popolari della catechesi antiariana di Atanasio. L'analisi dello studioso può fruttuosamente essere applicata alle lettere festali.

3. Sembra dunque che la scelta dell'episcopato atanasiano per un consenso più ampio nella società cristiana egiziana e nell'ambiente monastico sia passata anche attraverso le lettere festali e l'organizzazione della loro diffusione. Pubblicità e larga diffusione hanno determinato in modo vario lo stile e il contenuto delle lettere. Atanasio, facendone uno strumento importante di comunicazione, se ne è servito non solo per comunicare temi di carattere liturgico, teologico, morale, ma anche per offrire una prospettiva ben determinata delle vicende storiche e religiose della sua epoca. Il modo di presentare gli ariani, gli eusebiani, i meliziani, risente in maniera sensibile della visione che Atanasio vuole sia condivisa nei loro confronti in tutta la cristianità egiziana. E' una visione fortemente semplificata rispetto a quella offerta dalle opere maggiori, per certi aspetti radicale e poco elastica.

La preoccupazione per la diffusione e probabilmente per la lettura pubblica delle lettere sembra quindi corrispondere all'esigenza di rendere il più possibile omogenea l'opinione pubblica cristiana circa la crisi che attraversa la chiesa in quel tempo. Ma la diffusione e la pubblicità presentano anche un altro risvolto: nei momenti di maggiore insicurezza o di crisi dell'episcopato, quando Atanasio viene esiliato, quando la persecuzione si fa più violenta, quando è più difficile l'espressione libera e pubblica a causa di un potere imperiale che accentua la sua avversione nei confronti del vescovo, allora nelle lettere festali predomina non più l'attacco esplicito agli "eretici" o alla loro dottrina, ma il silenzio o un linguaggio allusivo. Atanasio, per permettere la circolazione delle sue lettere nelle città e nei villaggi egiziani, che sappiamo essere controllati in maniera capillare dalla burocrazia e dalla polizia imperiale quale la plasmarono Diocleziano e Costantino, è costretto in molte fasi del suo episcopato ad evitare la polemica esplicita e una chiara presa di posizione.

Sono questi due aspetti, un contenuto adattato all'uditorio e il mutamento di tono a seconda della contigenza storica, che meritano di essere brevemente descritti.

4. Le lettere festali, pur avendo per oggetto precipuo la Pasqua e l'esortazione morale a celebrarla degnamente, non mancano di riportare temi di carattere teologico e antropologico presenti nelle altre opere atanasiane. Ciò che interessa non è tanto il contenuto quanto il modo in cui viene espresso: una costante opera di semplificazione e banalizzazione di questi temi mostra in maniera evidente il proposito di renderli accessibili ad un uditorio composito e spesso di basso livello. Gli esempi di questo procedimento sono numerosi. Ne segnalo alcuni solo a titolo di esempio.

L'inizio del *CG* è in buona parte dedicato all'allontanamento dell'anima dalla verità e dalle cose superiori a causa dell'abuso dell'*autexousion*: *CG 4-5*. Il contesto in cui si inserisce questo passo è il tema dell'origine del male. EF 1 descrive la situazione dell'anima in questi termini:

> Le virtù e i vizi sono i nutrimenti dell'anima ed essa ha il potere di mangiare ambedue i cibi e di inclinarsi dove lo desideri, verso ciascuna delle due direzioni. Se infatti inclina verso la virtù, si nutre di virtù... Se l'anima invece non si inclina verso queste cose ma verso il basso, non si nutre d'altro che di peccato (*C p. 16*, Syr L f. 12r l. 26 - 12v l.6).

In questo modo un tema importante ed espresso in maniera relativamente complessa nel *CG*, viene qui ad assumere un tono più omiletico e popolare, inserito in una lunga esortazione al digiuno più conveniente.

Simile procedimento Atanasio adopera nel descrivere il concetto di *logikos*, qualità dell'uomo creato ad immagine di Dio, presente sia nel *Contra Gentes* sia nel *De Incarnatione*: *CG 2*, *DI 11*. Per usare le parole di J. Roldanus nel primo testo l'essere *logikos* viene descritto in termini mistico - contemplativi, nel secondo designa il senso dell'esistenza.[184] La lettera che secondo l'ipotesi proposta fu redatta per la Pasqua del 352 (EF 2 secondo i codici), traduce in poche parole il concetto che poteva apparire complesso se espresso nei termini delle due opere maggiori, piegandolo nel senso della vera intelligenza opposta al comportamento peccaminoso, e dunque rendendolo esente di qualsiasi connotazione "filosofica":

> Si potrebbe osservare infatti che essi non assomigliano e non portano l'immagine del comportamento dei santi, ma nemmeno di quella retta comprensione per la quale l'uomo divenne *logikos* e ad immagine di Dio fin dall'inizio ... (*C p. 21*, Syr L f. 15v ll.10-13).

Per concludere, il tema centrale del *De Incarnatione*, l'incarnazione del *logos* come vittoria sulla morte e dono dell'incorruttibilità, come restaurazione del *kat'eikona* umano e dono della conoscenza, il valore salvifico dell'abbassamento del *logos* nella corruttibilità, della sua unione con un corpo, sono elementi che compaiono nelle lettere festali, ma come ridotti a poche espressioni pregnanti, che ricalcano il ritmo e le antitesi di un testo liturgico. In EF10 del 338 sono evidenti le tracce dell'avvenuta redazione del *DI*, molte sono le somiglianze di vocabolario, stile, contenuto; ma la relativamente complessa tematica

[184] J. Roldanus, *Le Christ et l'Homme dans la Théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden 1968, p. 47.

dell'incarnazione si traduce in queste semplici espressioni, che verranno riprese *ad verbum* dal redattore del *De Passione et Cruce Domini*:

> Ha sofferto per preparare all'uomo che ha sofferto in lui l'impassibilità; è disceso con lo scopo di farci salire; sperimentò la generazione affinché amassimo colui che è ingenerato; scese nella corruzione affinché ciò che è corruttibile si rivestisse di immortalità (*C p. 49*, Syr L f. 43v ll. 17-20).

Si potrebbero citare altri esempi in cui Atanasio si riferisce intenzionalmente alle opere maggiori, ma adatta i concetti all'uditorio più vasto: ma oltre a questo procedimento di semplificazione, altre tracce ha lasciato la sua ricerca di un rapporto più stretto con la variegata comunità ecclesiale egiziana. Uno stile e un linguaggio particolarmente chiaro, concetti ripetuti più volte e spiegati in maniera pedagogica, la parafrasi continua della Scrittura intenzionalmente volta a fornirne una conoscenza elementare, la catechesi sacramentale, sono tutte componenti di un genere letterario peculiare, progettato e reso duttile per corrispondere alle esigenze più basilari di un popolo di fedeli sconvolto dalle crisi religiose e politiche, spesso di basso livello culturale, e che in parte ha conosciuto una recente cristianizzazione. Interessanti elementi formali spiccano nella struttura di ogni lettera festale: le professioni di umiltà, le espressioni che hanno la funzione di attrarre l'attenzione e provocare il coinvolgimento dell'uditorio, l'apostrofe ai fedeli, segnano in maniera caratteristica lo svolgimento delle lettere, ne evidenziano le chiavi di volta, ne vivacizzano e variano lo stile. In EF 14 (del 331) Atanasio, dopo aver raccontato con quale gioia celebravano la festa i santi personaggi veterotestamentari, chiama in causa i suoi fedeli:

> Mentre noi ora celebriamo la festa, quali espressioni useremo? Chi sarà per noi una guida mentre noi ci affrettiamo alla celebrazione festiva? Nessuno sarà tale, miei cari, se non colui che anche voi pronuncerete assieme a me, il Signore nostro Gesù Cristo che dice: "Io sono la via" (*C p. *33*, Syr L f. 59r l.24 - 59v l. 2).

Nella prima lettera festale ha particolare rilievo il motivo del compimento dell'ombra. *Nah 2,1-2* viene usato per renderlo più esplicito. Interessante è il modo in cui Atanasio propone gradualmente l'interpretazione cristologica del versetto:

> "Celebra, Giuda, le tue feste, sciogli i tuoi voti al Signore, perché non torneranno più verso il vecchio ordine: è finito, è stato soppresso. E' salito colui che soffia sul volto e ti libera dall'afflizione". "Chi è dunque colui che è salito?" si potrebbe dire ai Giudei perché abbia fine il vanto dell'ombra. E non è vano ascoltare questo passo: "E' finito, è salito colui che soffia". Nulla infatti era finito in quel tempo, prima che salisse colui che soffia; ma non appena salì, era finito. Chi è dunque costui, come ho detto prima, o Giudei? Se infatti è Mosè, è una menzo-

gna: il popolo non era ancora arrivato nella terra dove unicamente gli era stato ordinato di compiere i sacrifici. Se Samuele o qualcun altro dei profeti, anche questo è distorto. Infatti queste cose venivano compiute in Giuda, e la città esisteva: necessariamente, esistendo questa, anche questi riti venivano celebrati. Di conseguenza, nessuno di costoro, miei cari, è colui che è asceso. Se vuoi ascoltare una parola veritiera e trattenerti dalle favole giudaiche, osserva il nostro Salvatore che è salito e ha alitato sui volti e ha detto ai suoi discepoli: "Ricevete lo Spirito Santo" (*C pp. 17-18*, Syr l. f. 13v ll. 9-28).

In EF 39 il problema che pone Atanasio è per quale motivo Gesù esorta a non chiamare "maestro" altri al di fuori di sè stesso, mentre nel Nuovo Testamento l'appellativo è riferito anche ad apostoli e discepoli. Il vescovo cerca di coinvolgere i fedeli nella questione in un modo peculiare:

Investigando dunque queste questioni mi è venuto in mente un pensiero che necessita la vostra approvazione. Ciò che ho pensato è questo: la funzione del maestro è quella di insegnare, quella dei discepoli, invece, è di ricevere l'insegnamento; ma, se pur accadesse che essi insegnino, vengono tuttavia chiamati discepoli, poiché non sono essi gli autori di ciò che dicono, ma sono al servizio delle parole del maestro vero (*OLP 15* pp. 139-140, CF025 f. 1v col. b l. 16-2r col. a l. 4 = MONB.AT pp. 148-149 [146-157 (sic)]).

Di espressioni simili a queste Atanasio fa uso più volte nelle lettere festali: colpisce questo modo di creare un rapporto con l'uditorio e il sapore di ingenuità che se ne trae ad una prima lettura.

5. L'intenzionale diffusione delle lettere festali ne spiega anche i silenzi. Sia il concilio di Nicea, e dunque i concetti di *ousia*, *homoousios*, *hypostasis*, sia il problema dell'origine e natura dello Spirito Santo, che si pone in maniera evidente a partire dal 360, vengono taciuti.

Per quanto riguarda il silenzio sul simbolo niceno, lo si può spiegare nelle lettere festali fino al 356 con il fatto che fino a quell'anno l'*homoousios* era rimasto abbandonato anche nella riflessione del campo antiariano e niceno.[185] E' Atanasio stesso a rilanciarlo nel *De Decretis Nicaenae Synodi* del 355/356, segnando in questo modo la ripresa dell'attività teologica in campo niceno. Tale terminologia non compare tuttavia nemmeno nelle lettere posteriori a quella data.

Il problema che si pone è spiegare come mai non venga mai neppure menzionato il Concilio di Nicea in alcuna delle lettere festali, nemmeno quelle inviate dopo il 356, mentre nelle opere maggiori, se pure è facilmente constatabile il parco uso che Atanasio fa dell'*homoousios*, più frequenti sono i richiami generici al concilio. Da una parte si può invocare a giustificazione di questo silenzio la difficoltà che doveva presentare il vocabolario piuttosto tecnico e non scritturistico del simbolo niceno per un pubblico che non ne avrebbe capito appieno il senso. Dall'altra si può ipotizzare da parte di Atanasio la convinzione che il Concilio di Nicea e il suo simbolo facciano parte del deposito della fede, e che questo non vada nemmeno messo in discussione: parlarne, anche genericamente, significherebbe in un certo senso discuterne il valore e creare confusione nel popolo dei fedeli.

Anche per spiegare l'assenza di un'allusione al problema dell'origine e natura dello Spirito Santo, nelle lettere festali posteriori alla redazione delle Epistole a Serapione, del 359-360, si può pensare, sempre mantenendoci nei limiti di un'ipotesi, che Atanasio non abbia voluto turbare i fedeli con questioni teologiche troppo tecniche: nelle lettere festali lo Spirito Santo è menzionato, ma in maniera discreta e solo in relazione all'ambito sacramentale.

Di altro tipo mi paiono i silenzi relativi al contenuto delle accuse che resero difficile ed insicura la posizione di Atanasio nella prima fase del suo episcopato. In EF 4, ad esempio, si parla soltanto della vittoria riportata dal vescovo sui meliziani a Psamathia, in presenza dell'imperatore. Ma non vi è nemmeno un accenno al contenuto delle gravi accuse che in quell'anno e negli anni successivi gli verranno indirizzate dagli avversari.

Naturalmente non ci si può aspettare nemmeno un'allusione al problema della validità della sua elezione. E' questa una questione su cui Atanasio sorvola sempre volentieri, come ha chiarito T. Orlandi nella sua analisi dell'*Apologia secunda*. Da una parte la posizione non molto salda rispetto ad essa, dall'altro il preconcetto soggettivo che il vescovo di Alessandria, una volta consacrato, non poteva nemmeno concepire che la sua posizione venisse discussa, sembrano avere avuto un peso non solo nell'*Apologia secunda*, ma anche nelle lettere festali.[186]

6. Fin qui si è accennato alle questioni che le lettere festali tacciono di proposito, in quanto strumento di comunicazione destinato ad influenzare vasti ambiti della cristianità egiziana.

In esse è anche rilevabile , d'altra parte, la presentazione di una visione semplificata della crisi ariana. Dell'eresia ariana non si fanno scorgere la varietà di posizioni, l'evoluzione: quando Atanasio parla della dottrina ariana ne cita solo le proposizioni più radicali, quelle della prima ora. Dal 338 al 371 (EF 41, del 371, contiene l'ultimo esplicito ri-

[185] M. Simonetti, *Crisi ariana*, p. 228.

[186] T. Orlandi, *Sull'*Apologia secunda (contra Arianos) *di Atanasio di Alessandria* in *Augustinianum 15* (1975) pp. 49-79.

chiamo alla dottrina ariana) Atanasio instancabilmente ripete che ariani sono coloro che negano al Figlio la divinità, che affermano che è "dalle cose che non sono" e che è una creatura. Questa presentazione dottrinale estremamente semplificata poteva essere facilmente recepita in qualsiasi ambiente e fornire una visione radicalizzata del contrasto religioso in atto. Atanasio più volte, soprattutto nelle opere storiche, propone l'identificazione tra gli antiniceni e gli ariani, e tracce di essa sono reperibili anche in una lettera festale, EF 11 del 339, dove gli eusebiani vengono considerati nemici allo stesso grado degli ariani: qui interessa rilevare come la visione semplificata della dottrina ariana, ridotta a poche affermazioni radicali, potesse favorire la sua applicazione, da parte dell'uditorio, a qualsiasi partito che Atanasio ritenesse a lui avverso, anche se in realtà lontano dagli ariani radicali. In un certo senso possiamo dire che tutti coloro che sono chiamati "nemici" nelle lettere festali, potevano essere considerati ariani nel modo più totale, secondo l'ottusa comprensione che Atanasio cercava diffondere circa tutti quegli ambienti che non si riconoscevano nel credo niceno.

Il piccolo dossier antiariano delle lettere festali verrà presentato nei prossimi paragrafi. E' invece importante anticipare una constatazione che verrà successivamente approfondita: la polemica antiariana nelle lettere festali non assume come base della confutazione le argomentazioni teologiche, scritturistiche dei *CA*, nè invoca la fede di Nicea, ma piuttosto si impernia sul motivo dell'incarnazione e della morte-resurrezione, cioè del Cristo pasquale. Questo carattere deriva in parte dal genere delle lettere festali, che essenzialmente possono considerarsi scritti di preparazione alla Pasqua; ma soprattutto dal fatto che questi temi probabilmente erano quelli più vivamente sentiti da qualsiasi fedele che disponesse di un minimo di nozioni di catechesi.

Dunque, anche l'argomentazione antiariana delle lettere festali discende direttamente dalla funzione che esse rivestirono durante l'episcopato atanasiano.

7. Resta da accennare brevemente all'altro risvolto della pubblicità e della diffusione organizzata delle lettere festali: la loro dipendenza dalla situazione storica contingente.

Se le si considera nel loro insieme, in maniera diacronica, si può notare una continua variazione di tono, che dall'attacco violento ed estremamente polemico contro gli ariani di alcune digrada all'allusione velata o al silenzio. Queste variazioni sono spiegabili con la diversa situazione che vive Atanasio nelle diverse fasi del suo movimentato episcopato. Quando l'esilio o una situazione di insicurezza impongono un atteggiamento più remissivo e meno battagliero, per non compromettere una posizione già fragile, le lettere festali tacciono. Quando Atanasio gode

di maggiore libertà d'azione, esse divengono strumento importante di attacco e di propaganda. Nella sezione seguente (al paragrafo 4) si metteranno a confronto EF 10 e EF 19, ambedue scritte al ritorno da un esilio: le evidenti differenze di tono derivano dalla differente contesto storico in cui vengono redatte. In alcuni periodi di esilio, soprattutto nel periodo 358-361, il vescovo deve forse rinunciare all'invio delle lettere. Nel frattempo intraprende la composizione di più complesse opere storiche e dottrinali, che pur volte in senso antiariano, non godono di ampia diffusione, e per questo manifestano una maggiore libertà di pensiero e di espressione. Tutto questo non è altro che una prova della pubblicità che le lettere festali dovettero godere e della quale Atanasio sembra esser stato un fautore.

2. Elementi di catechesi biblica e liturgica

Un discorso storico - critico sulle lettere festali non permette se non cursoriamente di soffermarsi, in maniera schematica, su alcuni aspetti del loro contenuto. Tralasciando, in quanto tradizionali e meno originali, nell'ambito della produzione atanasiana, i contenuti di carattere teologico e soteriologico, per i quali si rimanda alla trattazione di J. Roldanus e alla mia presentazione della traduzione in preparazione,[187] porremo l'attenzione su alcuni aspetti poco noti della catechesi biblica e liturgica, che hanno scarso rilievo nelle altre opere. In particolare, alcuni elementi della catechesi pasquale permettono di disegnare, in maniera alquanto ipotetica, una linea evolutiva del pensiero di Atanasio nel suo rapporto con la tradizione alessandrina. D'altra parte, anche se non tutti i contenuti sono riconducibili a tale tipo di schematizzazione, il discorso or ora affrontato sul carattere pedagogico, propagandistico e popolare delle lettere festali trova un riscontro evidente nella catechesi pasquale e nell'uso delle scritture.

L'analisi che qui verrà proposta si scontra con uno stile omiletico piuttosto disordinato e dai contenuti intenzionalmente semplificati e banalizzati, che poco posto lasciano a spunti che permettano di inquadrare il pensiero pasquale e gli atteggiamenti esegetici del vescovo. Non resta che fare opera di deduzione dalle poche espressioni più significative, che emergono qua e là nel mare dei temi morali e soteriologici che si succedono senza organicità e nell'affastellarsi delle citazioni bibliche

[187] Cfr. nota184 Non si è ancora deciso se la traduzione verrà pubblicata indipendentemente o accompagnerà l'edizione del *corpus* copto e quello siriaco (probabilmente corredata di concordanze ottenute tramite procedimenti di elaborazione elettronica).

che, con tono didascalico, sono usate per alzare il tono della rudimentale preparazione catechetica dei fedeli egiziani. Ne risulta, per Atanasio, un ritratto un po' particolare, un Atanasio nel solco di un'esegesi e una catechesi tradizionali, con significative aperture alla tradizione alessandrina, nella quale il vescovo si era formato, spesso semplificata per rispondere alle esigenze dei cristiani della Valle del Nilo: ricordiamo che il livello sociale e culturale degli abitanti era certamente più basso rispetto a quello alessandrino e che l'intera valle soltanto tardi conobbe un'organizzazione ecclesiastica saldamente basata sul sistema delle diocesi, mentre alcune zone soltanto in epoca atanasiana cominciarono ad essere cristianizzate.

1. Nell'*Epistula ad Marcellinum* sui salmi, ha notato M. Simonetti nel suo recente contributo sulla storia dell'esegesi patristica,[188] sono rilevabili concetti ed espressioni che fanno supporre l'implicita adesione da parte di Atanasio "ai moduli correnti dell'esegesi alessandrina, che implicavano ampia allegorizzazione": 1) il concetto di unità, *symphonia*, della scrittura; 2) la valorizzazione della componente cristologica nel testo veterotestamentario.

Tale adesione si manifesta, anche se sporadicamente, in alcune espressioni ed immagini presenti nelle lettere festali. Ciò appare soltanto ad una lettura ripetuta ed approfondita del loro testo, in quanto è assolutamente prevalente un uso delle scritture a scopo di edificazione, di catechesi e di illustrazione di verità di fede, sul quale conviene proporre qualche nota.

Incontriamo con grande frequenza lunghi brani infarciti di citazioni, molto spesso veterotestamentarie, prevalentemente di salmi, che altro scopo non hanno se non quello di chiarire e provare un discorso morale già in atto. In tale affastellarsi di citazioni, che si richiamano l'una l'altra fino a formare gruppi che si adattano al singolo tema, o anche ad una parola chiave, possiamo forse supporre un'implicita condiscendenza verso il modello pacomiano di epistola a scopo religioso e morale, che, anche quando assume contenuto pasquale, è costituita quasi soltanto di gruppi di citazioni bibliche che ruotano attorno a poche parole chiave.[189]

[188] M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* [*Studia Ephemeridis "Augustinianum" 23*], Roma 1985 (= *Lettera e/o allegoria*). Per Atanasio si consultino le pp. 202-204.

[189] Si pensi alla lettera edita in A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, pp. 105-106, o alle lettere scoperte da T. Orlandi e da H. Quecke e commentate dettagliatamente da A. de Vogüé, *Les nouvelles lettres d'Horsièse et de Théodore. Analyse et commentaire* in *Studia Monastica 28* (1986) pp. 7-50.

Anche le parabole e le pericopi neotestamentarie sono usate a scopo morale. Si tratta di brevi parafrasi, appositamente presentate per favorire una migliore conoscenza della scrittura, che chiariscono e danno consistenza e concretezza a un discorso di carattere etico, soteriologico, pastorale: la parabola dei talenti in EF 6 è connessa al tema della grazia (*C pp. 43-44*, Syr L f. 30r ll. 8-28), in EF 3 a quello del profitto che dobbiamo trarre dalla grazia donataci (*C pp.27-28*, Syr L f. 19v l. 6 - 20r l. 8); il tema del ringraziamento è illustrato in EF 3 (*C pp. 29-30*, Syr L f. 21r ll. 10-19) e in EF 6 (*C p. 42*, Syr L f.29r l. 18 - 29v l. 6) dalla pericope sui nove lebbrosi; l'efficacia della fede che sempre deve accompagnare la supplica al Signore è un tema che viene chiarito e reso concreto con la breve parafrasi della pericope sulla cananea (EF 7 *C pp. *12-*13*, Syr L f. 37r ll. 3-29) e sul capo della sinagoga (EF 24, *CSCO 150 p. 39 ll. 10-16*, BL Add. 31290 f. 321, [perduto] = MONB.AT p.8); la pericope sul mare in tempesta è connessa in EF 19 al tema della salvezza che viene dal navigare con il *logos* e dall'esserne discepoli, tema cui si connette quello dell'uomo che, nel mare di questo mondo, è spinto dai venti contrastanti del libero arbitrio (*autexousion*) (*C pp. *45-*46*, Syr L f. 66v ll. 2-31); in EF 29 la stessa pericope chiarisce la superiorità di Cristo sugli elementi della natura, e dunque la sua non creaturalità e divinità (si legga la citazione *Syr S 2*).

Un'esemplificazione più ampia circa l'uso delle scritture nelle lettere festali è stata proposta da H.J. Sieben:[190] è chiaro che non abbiamo a che fare con procedimenti che si possano definire esegetici. In questa sede interessa piuttosto ricercare se vi siano passi ed espressioni che, pur non offrendo esempi di vera e propria esegesi, facciano per lo meno percepire qualcosa degli atteggiamenti esegetici di Atanasio. Per questo è utile soffermarsi su alcune considerazioni di carattere generale.

Per Atanasio le scritture sono "fonti della salvezza", nelle quali è presente "la dottrina della *eusebeia*", che è pietà di ordine religioso e morale, ma anche dottrinale: concetto che riveste un ruolo assolutamente centrale nelle lettere festali (EF 39, *Grc Can*). Atanasio insiste sulla assoluta perfezione delle scritture, che non mancano di nulla (EF 39 *CSCO 150 p. 61*, K9752v col. a ll. 15-17 = MONB.AT p.162). Le presunte contraddizioni e difficoltà che rileviamo in esse non devono spingere ad affermare la loro mancanza di armonia o un Dio

[190] H.J. Sieben, *Studien zur Psalterbenutzung des Athanasius von Alexandrien in Rahmen seiner Schriftauffasung und schriftauslegung*, Paris 1968 (= *Psalterbenutzung*) (tesi dattiloscritta presentata all'*Institut Catholique* la cui fotocopia mi è stata gentilmente offerta da G.M. Vian, dell'Università di Roma "La Sapienza"). Si consultino in particolare le pp. 285-334.

menzognero, poiché in esse non vi è *asymphonia*. Di conseguenza le prescrizioni del Levitico, contraddette dai profeti, prefigurano realtà future (EF 19, *C pp. *41-*42*, Syr L f. 64r l. 28 - 64v l. 13), che vanno interpretate in maniera spirituale. Il riferimento all'interpretazione delle prescrizioni sui sacrifici mostra in maniera evidente la dipendenza di Atanasio da Ireneo, *Haer IV,17,1-4* in particolare, ma il concetto di *symphonia*, anche se così scarno, richiama un principio della tradizione alessandrina.

La catechesi adeguata e corretta delle scritture costituisce una delle maggiori preoccupazioni del vescovo e ricorre molto frequentemente nelle lettere, in particolare in EF 2 del 352 e in EF 39 del 367, che espone, come è noto, il canone delle scritture.

Più interessante, anche perché tipica della tradizione alessandrina, è la tripartizione, che riscontriamo in EF 10 (*C pp. *16-*17*, Syr L f. 40v ll. 11-31), dei fedeli in *incipientes*, *progredientes* e *perfecti*, cui il *logos* sa adattarsi nella sua azione salvifica e pedagogica, tripartizione proposta sulla base di *1 ep Cor 3,2*, di *ep Rom 14,2* e di *ep Hebr 5,14*, come in Origene, *Co Cant 1,1,3-4*: il contesto non è esegetico, ma per *logos* Atanasio intende il Verbo in tutte le sue manifestazioni, compreso il testo della scrittura.

Più esplicitamente connessa alla tradizione alessandrina a ad alcune affermazioni origeniane è l'estensione della tipologia, proposta in via teorica e applicata in un solo caso, mediante il concetto che come l'AT è *typos* del NT, così questo è *typos* del Vangelo eterno: principio sancito da Origene in *Princ 4,3,13*, in *Co Io 1,7* e variamente ripreso ed applicato (*C p. 46r*, Syr L f. 46r ll. 3-7).

2. Se tentiamo un'indagine sulla terminologia esegetica nelle lettere, non possiamo che rimanere delusi.[191] Questa carenza terminologica va spiegata soprattutto con il carattere omiletico e popolare dei nostri testi, che, in vista di una catechesi il più comprensibile possibile non potevano accogliere la ricca e complessa terminologia origeniana ed i procedimenti esegetici che essa presuppone.

Pochi, dicevamo, sono i passi delle lettere che contengono, almeno implicitamente, un procedimento esegetico. Un certo interesse suscita

[191] Non troveremo nelle lettere considerazioni di ordine esegetico né una terminologia tecnica. Vale la pena notare che *typos*, secondo la tradizione più remota, indica nelle lettere le realtà dell'AT in relazione o in contrapposizione con l'*aletheia* del NT. *Historia* compare un paio di volte ad indicare il significato letterale. *Pneumatikos* viene usato nel senso che Cristo, portando a compimento il tempo dell'AT, ha trasformato ciò che è *typikos* in ciò che è *pneumatikos*.

l'interpretazione cristologica di *Cant 8,1*: "Chi ti farà mio fratellastro (*adelphidos*) che succhia le mammelle di mia madre?", riferito senz'altro al Cristo incarnato (EF 1, *CSCO 150 p. 2 ll. 2-12*, IB 11.074v ll. 7-22 = MONB.AR p.2, da confrontare con *C p.12*, Syr L f. 10v ll. 1-4). Tale valorizzazione della componente cristologica si inserisce nella tradizione esegetica alessandrina, ma la ricchezza di interpretazioni che Origene aveva offerto per *adelphidos* sembra qui sconosciuta.[192] Un'allusione a *Iob 39,28-30* sembra presupporre un'apertura allegorica, per cui le carcasse mangiate dalle aquile sono i peccati di cui si nutrono i peccatori (EF 7, *C p. *8*, Syr f. 34r ll. 16-22). Gli Israeliti e gli Egiziani al loro inseguimento, nel racconto dell'Esodo, sono figura della distinzione tra chi soffre temporaneamente ed ha la vita eterna e chi gode temporaneamente ma conosce una fine triste (EF 10, *C pp. 47-48*, Syr L f. 42v ll.4-23).

Riservandoci di trattare poco sotto l'interpretazione dei fatti dell'Esodo, connessi alla catechesi pasquale, noteremo come anche riguardo al NT l'interpretazione atanasiana si iscrive nel solco della più remota tradizione. Si pensi, ad esempio, alla parabola dei vignaiuoli perfidi: in EF 6 i vignaiuoli rappresentano Israele, secondo un'interpretazione che sembra presupposta dallo stesso testo evangelico (*C p. 44*, Syr L f. 30r l. 28 - 30v l. 16); in EF 27 l'interpretazione si fa un po' più complessa, secondo l'applicazione messianica proposta molto tempo prima da Ireneo, *Haer 4,36,1-2*, per cui i servi sono i profeti ed il figlio del padrone è Cristo (*Arm T 1*). Sempre nel solco della tradizione più antica, ma forse anche con un riferimento ad Origene, *Co Matth 16,26*, la pericope sul fico sterile è interpretata come simbolo del compimento del tempo dell'AT (*C pp. 44-45, *3*, Syr L f. 30v l. 6 - 31r l. 5). Qualche apertura si nota anche nella parafrasi che Atanasio propone della parabola del figliuol prodigo, dove i doni del padre acquistano significato simbolico: il vestito è l'incorruttibilità, l'anello è il sigillo divino che rigenera ad immagine della gloria di Cristo, attraverso l'azione dello Spirito Santo (EF 7, *C pp. *13-*14*, Syr L f. 38r l. 13 - 38v l. 5). Qualcosa di simile troviamo in Ambrogio, *Co Luc 7,231-232*, e sappiamo quanto Ambrogio, anche in questo commento, abbia seguito pedissequamente Origene.[193]

Abbiamo intenzionalmente tralasciato due passi, che meritano a questo punto una maggiore attenzione, in quanto ricchi di allusioni alla tradizione alessandrina, ciò che, come si è constatato, si verifica raramente nelle lettere festali.

[192] Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 83 nota 56.
[193] Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, p. 278.

In EF 13, del 341, il discorso si concentra sul significato delle persecuzioni come prova per il cristiano e sulla necessità per il credente di viverle mirando ai beni celesti ed alla vita eterna:

> Non dobbiamo dunque considerare le tribolazioni e le persecuzioni, miei cari, ma le speranze a noi riservate a motivo delle persecuzioni. Infatti questo è convincente per noi, l'esempio del patriarca Issachar, secondo quanto dice la scrittura: "Issachar desidera il bello, riposando tra le eredità. E vedendo che bello era il riposo e che la terra era pingue, piegò le spalle per lavorare, e diventò contadino" (*Gen 49,14-15*). Ferito dall'amore divino, come la sposa nel Cantico dei Cantici, trasse profitto, quello che proviene dalle sante scritture: infatti non solo da quella antica ma da ambedue le eredità fu presa la sua mente. E dunque, come aprendo le ali, guardava al riposo che è in cielo, a quello della terra, che consiste di buone azioni, ma in particolare, com'è in realtà, a quello celeste, quell<o>' che è sempre nuovo e che non invecchia. Infatti questa terra passa, come ha detto il Signore; quella invece che è preparata ad accogliere i santi è immortale. Il patriarca Issachar, avendo considerato tali cose, allora si vantò nelle tribolazioni (cfr. *ep Rom 5,3*), quando piegò le spalle per lavorare. Non oppose resistenza a coloro che lo colpivano, né veniva infastidito negli oltraggi (cfr. *1 ep Pet 2,23*), ma, come un vero uomo, avendo più che vinto in queste vicende (cfr. *ep Rom 8,37*), e, a maggior ragione, avendo arato la sua terra, provava gioia. Il *logos* seminava; egli, vigilante, arava, cosicché produsse frutto cento volte (cfr. *ev Matth 13,8*) (*C p. *30*, Syr l. f. 57r l. 23 - f. 57v l. 19).

Il passo colpisce più per la molteplicità delle allusioni, che per la sostanza del discorso nel suo complesso. L'interpretazione complessiva di *Gen 49,14-15* qui proposta si può definire genericamente allegorica: un'allegoria di contenuto morale, che, secondo i moduli più tipici dello stile omiletico, ha lo scopo di illustrare un discorso ed un'esortazione pervasi da una forte tensione escatologica, vale a dire la necessità per il credente di vivere in questo mondo, in mezzo alle persecuzioni, guardando ai beni futuri che già sono preparati per lui. Issachar viene appunto descritto nel quadro di tale tensione tra la vita sulla terra e la vita celeste. Vi sono tuttavia alcune espressioni che appaiono allusioni a temi più propriamente esegetici.

Manca la tipologia tradizionale che fin da Ippolito, nel *Bened 88,3*, ravvisava in Issachar un *typos* di Cristo, e quella proposta da Rufino, ma presente anche in più antichi frammenti catenari,[194] che riferiva la "terra pingue" di *Gen 49,15* al corpo di Cristo.

In EF 13 compare invece un'interpretazione tradizionale, secondo la quale i *kleroi* di *Gen 49,14* sono l'AT e il NT: interpretazione che già troviamo in alcuni frammenti catenari che non è certo che possano essere attribuiti all'Ippolito delle *Benedizioni*,[195] e, più tardi in Didimo. Ed è proprio Didimo che permette di capire in profondità i riferimenti presenti nel passo atanasiano. Se andiamo a leggere *Co Gen f.46, SC 233 p.122* su *Gen 1,20-23* e *Co Gen f.215, SC 244 p.152* su *Gen 12,6*, notiamo come Didimo accosti costantemente *Gen 49,14* a *Ps 67,14* in cui compare il termine *kleroi* e si menzionano le "ali di colomba". Ciò accade anche in un frammento del Commento ai Salmi (*frg. 689a*),[196] in cui all'esegeta che si appresta a commentare *Ps 67,14* viene spontaneo di menzionare Issachar ed i *kleroi* tra i quali riposa, anche qui interpretati come l'AT ed il NT, ma anche, secondo l'interpretazione di tipo psicologico individuale, assente in Atanasio, come il bene ed il male tra i quali l'anima deve discernere; interpretazione ripresa ed approfondita da Rufino nel *De Bened Patr 2,14*. Questo accostamento risente del metodo tipicamente origeniano di mettere a riscontro passi che presentano somiglianze lessicali. Anche Atanasio fa riferimento a tale accostamento quando, presentata la tipologia *kleroi* = AT e NT, menziona le ali aperte di Issachar che mira al cielo, probabile allusione a *Ps 67,14*.

Va notato in secondo luogo l'accostamento di due temi di grande importanza: la mente di Issachar presa dalle scritture e la ferita d'amore (divino). Se il primo era un tema tradizionale anche nella tradizione targumica, ripresa da Girolamo,[197] il secondo è un tema tipicamente origeniano, anzi un'intuizione mistica tra le più profonde di Origene, soprattutto nel Commento e nelle Omelie sul Cantico dei Cantici. Atanasio cita esplicitamente il Cantico ed il riferimento ad Origene pare molto probabile: si pensi a *Co Cant II* su *Cant 2,5*, ma soprattutto a *Ho Cant 2,8*.

Altri interessanti confronti possono essere proposti tra EF 13 e il *De Bened Patr 2,13* di Rufino. Rufino fonda sull'etimologia Issachar = *merces* l'interpretazione *merces* di Cristo = apostoli, che lavorano la nostra terra per farla fruttificare e diventano *agricolae*. Atanasio e Rufino propongono l'immagine di Cristo che semina su tale terra, *logos* in EF 13, *filius hominis* nel *De Bened Patr 2,13*, citando ambedue *ev Matth 13,8*, e l'immagine dell'uomo (o del discepolo) che ara la terra seminata. L'espressione "e vedendo che il riposo era bello" di *Gen 49,15*, è riferita da ambedue alla *requiem et regni caelorum beatitudinem*, in vista della quale i discepoli o i credenti simbolizzati da Issachar sopportano fatiche, persecuzioni ed il duro lavoro della terra. Sappiamo

[194] Non mi soffermo qui a discutere la difficile questione a quale degli Ippoliti possano essere attribuiti i frammenti editi in *GCS 1,2*: mi riferisco in particolare al frg. XXXII p. 63.

[195] Cfr. *GCS 1,2*, frg. XXIX p. 62.

[196] E. Mühlenberg, *Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung*, vol. II, Berlin 1975-77, pp. 66-67 frg. 689a.

[197] *Quaestiones in Genesim*, PL 23,1058b.

quanto Rufino faccia riferimento alla tradizione esegetica alessandrina: anche Atanasio, in questo raro caso di interpretazione allegorica, mostra implicitamente di conoscerla e di apprezzarla, pur sottoponendola ad un'opera di semplificazione.

Un'altra interpretazione di gusto alessandrino è quella che, in EF 45 (*Gre K 16*) assume il carattere di allegoria di tipo verticale, secondo la quale il tabernacolo di *Ex 25* è *typos* dei misteri celesti. L'interpretazione era già stata proposta da Ireneo in *Haer 4,19,1; 4,32,2*, ma generalizzata in ambiente alessandrino.

3. I passi del libro dell'Esodo tradizionalmente legati alla catechesi pasquale assumono naturalmente tutto il loro rilievo nelle nostre lettere, che hanno lo scopo di preparare i fedeli alla Pasqua.

L'Egitto, secondo una simbologia che riscontriamo in Origene, in *Ho Ex 4,8* e nel trattato sulla Pasqua (*f. 43,ll. 6-21*), ma che è molto comune anche in altri ambienti culturali, è il mondo e la tenebra (EF 24, *CSCO 150 p. 38 ll. 20-22*, BL Add. 31290 f. 320v [perduto] = MONB.AT p. 6). Sulla linea della tradizione alessandrina mi sembra l'espressione "Egitto ... *noetos* di coloro che combattono con Cristo" (EF 10, *C p. 51*, Syr L f. 45r l. 8) dove è presupposta l'interpretazione "spirituale" dell'Egitto come simbolo del mondo degli eretici. I lavori imposti dal Faraone e dai suoi sovrintendenti non vanno intesi, secondo Atanasio, secondo l'*historia*, ma come indicativi di realtà non materiali che imprigionano i fedeli e dalle quali solo il sangue di Cristo, del quale i credenti ungono i loro stipiti, può liberare (EF 24, *CSCO 150 p. 39 ll. 27-33*, BL Add. 31290 f. 323r [perduto] = MONB.AT p. 9): è implicita un'intepretazione non dissimile da quella proposta da Origene circa il significato spirituale dei lavori, dettagliatamente esposta in *Ho Ex 1,5*, e arricchita in *Ho Ex 8,1* dal tema della "casa di schiavitù".

L'interpretazione di *Ex 12,1-14* oscilla dalla semplice parafrasi, che implicitamente presuppone sempre la tradizionale tipologia agnello = *logos*, a qualche sporadico commento di gusto alessandrino.

In EF 1 la prescrizione sui calzari è accostata a *ep Eph 6,15* (preparazione del Vangelo) (*C p. 18*, Syr L f. 14r l. 10); in EF 14 (del 331) si mostra come gli oggetti prescritti siano stati sostituiti da Cristo, nella sua azione redentrice (*C pp. *34-*35*, Syr L f. 60r ll. 17-28); in EF 19, dove è più esplicita la tipologia agnello = *logos*, la prescrizione sull'arrostire le carni al fuoco è accostata a *ep Rom 12,11*, ("ferventi nello spirito") (*C p. *46*, Syr L f. 67v ll. 4-9) come in Origene nel suo trattato sulla Pasqua (*f. 37, ll. 18-19*).

Qualche espressione più ricca possiamo trovare in EF 25, dove l'ungere gli stipiti, che contiene un riferimento battesimale come in EF 24 e in EF 4, viene riferito all'unzione operata dallo Spirito Santo sui

nostri sensi e sulle passioni, *kineseis*, dell'anima (*CSCO 150 p. 43 ll. 24-29*, P 129.14 f. 87v col. a ll. 3-20 = MONB.AT p. 19). Tale interpretazione è certamente di gusto alessandrino e, seppure alla lontana, ricorda un'interpretazione origeniana (PG 12,285).

Anche il passaggio attraverso il Mar Rosso viene una volta interpretato alla maniera di Origene (EF 3, *C p. 31*, Syr L f. 22r ll. 19-26): la sommersione degli Egiziani è la sommersione del peccato che è in noi, operata dalla Pasqua: *Ho Ex 5,5*.

Si noti, concludendo, come alla ricezione relativamente consistente delle interpretazioni scritturistiche origeniane faccia riscontro una certa povertà di terminologia esegetica e di chiare prese di posizione.

4. La Pasqua di Atanasio ha suscitato presso gli studiosi una maggiore attenzione. P. Merendino ha approfondito la catechesi pasquale del vescovo, mettendone in rilievo il legame con la più antica tradizione ed il radicamento nella tipologia.[198] A ragione, tuttavia, H.J. Sieben ha criticato l'eccessiva valorizzazione data alla categoria di *Kultmysterium*, che, come categoria interpretativa non è presente in Atanasio.[199] In effetti P. Merendino trova nelle lettere festali una prospettiva secondo la quale il culto (l'eucarestia, al centro del mistero pasquale) è il compimento della storia "cultuale" della salvezza ed il senso più profondo della Pasqua.

In realtà, se l'aspetto eucaristico è certamente rilevato nelle lettere, non bisogna dimenticare che Atanasio è stato educato nella tradizione alessandrina che, fin dal tempo di Filone, valorizzava non tanto l'aspetto cultuale quanto quello morale e spirituale. Non solo, implicitamente, Atanasio interpreta la Pasqua come passaggio, ma rileva di questa anche la componente interiore.

Atanasio eredita dunque dalla tradizione alessandrina due motivi:

1) la Pasqua non è solo storica e tipologica ma opera anche nella vita interiore del cristiano, non solo come memoria della passione, ma anche come passaggio dalla morte alla vita e dai vizi alle virtù (EF 5, *C p. 39*, Syr L f. 27r ll. 10-12); il *logos* non è solo pane eucaristico, ma anche Verbo e scrittura che illuminano la mente del credente che si dedica all'ascesi ed allo studio della scrittura (EF 10, *C p. *17*, Syr L f. 40v ll. 23-28; EF 5, *C p. 36*, Syr L f. 25r ll.24-29); il cibo pasquale è soprattutto nutrimento dell'anima (EF 4, *C p. 33*, Syr L f. 23r ll. 19-22), nutrimento degli spiriti superiori (EF 5, *C p. 40*, Syr L f. 27v ll. 22-26), nutrimento

[198] P. Merendino, *Paschale Sacramentum* (cfr. nota 29 al cap. I).
[199] H.J. Sieben, *Psalterbenutzung* pp. 307-308 nota 44.

dell'anima che prelude alla mensa celeste e spirituale (EF 7, *C p. *13*, Syr L. f. 37v ll. 12-19);

2) esiste una Pasqua a livello celeste, la terza Pasqua che Origene aveva sancito con espressioni profonde e commosse (*Co Io 10,111*).

Il secondo motivo merita la più grande attenzione: la Pasqua escatologica viene richiamata fin da EF 1 del 329, con espressioni piuttosto banali e probabilmente tradizionali. Ma con il passare degli anni il pensiero di Atanasio si approfondisce fino a segnare un ritorno pieno alla Pasqua origeniana proprio con l'ultima lettera festale, EF 45 del 373.

Se leggiamo attentamente EF 1 del 329, EF 24 del 330, EF 14 del 331, EF 4 del 332, EF 5 del 333, notiamo che, se compaiono espressioni che, soprattutto nei finali delle lettere, alludono ad una festa dei santi nei cieli, ad una gioia celeste, prevale tuttavia una visione della Pasqua che potremmo definire "a due livelli", secondo la quale, fin dai primi testi pasquali, la Pasqua del VT è il tipo della Pasqua della chiesa. La festa escatologica e celeste non ha una precisa relazione con quella veterotestamentaria e quella attuale.

Le ultime lettere festali segnano un decisivo progresso verso il concetto di una Pasqua a tre livelli, nel quale la terza Pasqua, quella celeste, si può definire escatologica e già attuale ad un tempo, in quanto già celebrata dai santi.

EF 42 presenta una suggestiva identificazione tra il Cristo immolato di *1 ep Cor 5,7* (versetto che compare in ogni lettera festale) ed il banchetto *hyperkosmios* che, in una visione fortemente orientata in senso cosmologico, soddisfa e sfama tutto l'universo (*Grc K 10*).

La catechesi pasquale di EF 43 non consiste in altro che in una variazione sul tema del regno celeste aperto da Cristo per la salvezza di tutti gli uomini, che culmina nella citazione di *ep Heb 12,22-23*, cara ad Origene proprio quando tratta della Pasqua (*Grc k 14*, *Grc K 15*).

EF 45 rappresenta il vertice di tale concezione in quanto i rapporti tra AT, NT e realtà escatologica sono, a differenza delle lettere più giovanili, formalizzati attraverso l'estensione esplicita della tipologia: come la Pasqua dell'AT è *typos* della Pasqua presente, così quest'ultima è *typos* della Pasqua celeste, che a rigore non possiamo nemmeno definire escatologica, in quanto già presente nei cieli, come deduciamo da varie espressioni delle lettere precedenti (*Grc K 16*). Con un'interpretazione in dimensione orizzontale (AT - NT) si combina una di tipo verticale, secondo uno dei procedimenti più qualificanti della scuola alessandrina.

5. Ricca di spunti interessanti si presenta anche la catechesi sulla Settimana Santa, la Pentecoste, la Quaresima.

La Settimana Santa, nella prima lettera festale, che è un documento liturgico e catechetico di prim'ordine, è simbolo dei sei giorni della

creazione (*C p. 19*, Syr L. f. 14r ll. 27-30), concezione forse già presente nell'omelia dello Ps. Ippolito, ed espressa chiaramente da Cirillo di Gerusalemme in *Cath 14,10* e da vari autori del IV secolo (tra i quali Pacomio o un pacomiano).[200]

La Pentecoste è oggetto, sempre in EF 1, di una ricca catechesi, attentamente studiata da J. Daniélou.[201] Il giorno di Pentecoste è prefigurato nell'AT dalla festa delle settimane, "nella quale (i Giudei) compivano le remissioni e le cancellazioni dei debiti" (*C p. 20*, Syr L. f. 14v ll. 3-8). L'interpretazione è tipica nella tradizione alessandrina: Filone in *Spec 2,16*; Clemente in *Str 6,11*; Origene in *C Celsum 8,22*, e soprattutto in *Ho Num 5,2*. La Pentecoste in EF 1 è soprattutto "simbolo del mondo futuro", "grande Domenica" (*C p. 19*, Syr L. f. 14v ll. 8-10), concetto che ritorna in EF 4 (*C p. 35*, Syr L. f. 24v ll. 15-18): si tratta della prima interpretazione escatologica della Pentecoste, estensione del simbolismo dell'ottavo giorno, simbolo della resurrezione e della vita eterna.

Abbiamo parlato a lungo della Quaresima e della catechesi che la concerne, soprattutto nelle prime lettere: qui basti ricordare che essa è fondata tipologicamente sul digiuno di quaranta giorni praticato da Mosè ed Elia (EF 1) e sul passaggio di Israele attraverso il deserto, durato quarant'anni (EF 6).

6. Vanno notati brevemente due aspetti del discorso pasquale di Atanasio: le citazioni scritturistiche che costituiscono l'intelaiatura di tale discorso e l'allusione ad alcuni elementi liturgici del tempo pasquale, oggetto di alcune interessanti note di L.W. Barnard.[202]

Le lettere festali hanno generalmente *incipit* caratteristici. Essi ruotano attorno ad alcune citazioni veterotestamentarie che radicano la Pasqua cristiana nella Pasqua dell'AT, che, come abbiamo più volte constatato, è *typos* di quella della chiesa: in primo luogo *Nah 2,1* ("celebra, Giuda, le tue feste, sciogli i tuoi voti al Signore"); quindi, sempre accostate a questa, tanto da formare un florilegio omogeneo e più volte ricorrente, *Deut 16,1* ("Osserva il mese dei nuovi frutti e celebra la Pasqua per il Signore tuo Dio"), *Num 9,2* ("Parla ed i figli di Israele celebreranno la Pasqua"). L'insieme delle citazioni ora menzionate, molto

[200] Si tratta di una breve catechesi sulla Pasqua edita da L.T. Lefort in *CSCO 150* pp. 24-26.

[201] Cfr. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, Paris 1951, cap. XIX.

[202] L.W. Barnard, *Some Liturgical Elements in Athanasius' Festal Epistles* in *Studia Patristica XIII* [*TU 116*], Berlin 1975, pp. 337-342.

tradizionale, è presente anche nelle epistole pasquali di ambiente pacomiano.[203]

Dopo questa sezione la lettera festale prende il suo avvio e tocca argomenti di vario genere: la vera chiave di volta dell'omelia è rappresentata costantemente in primo luogo dalla citazione di *1 ep Cor 5,7*, spesso seguita o preceduta da quella di *ev Io 7,37*. Si può affermare che tutta la lettera tenda a questa doppia citazione, che ne costituisce il culmine ed il significato più profondo. Su *1 ep Cor 5,7* Atanasio sa costruire un'intera soteriologia e una variegata catechesi pasquale.

L'ultima sezione di una lettera festale è normalmente basata su un'esortazione morale che in genere ricalca, con gli accostamenti neotestamentari cui accennavamo, lo schema delle prescrizioni di *Ex 12*.

Qualche allusione a elementi del tempo liturgico pasquale è da vedere nella frequente menzione di assemblee, preghiere comuni, veglie prolungate; forse il discorso sulle trombe, in EF 1, allude a qualche usanza locale, che ricorda l'Afraate di *Dem VII* (anche se probabilmente si tratta di un simbolo retorico); certamente legati alla liturgia prepasquale e pasquale sono gli accenni ai rami delle palme (EF 28), allo studio delle scritture (EF 5, EF 14), al canto dei salmi (EF 45), alla confessione (EF 7, EF 11), all'"amen" liturgico (EF 10, EF 11), alla luce delle candele pasquali (EF 11).

[203] A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain 1932, pp. 105-106.

LA VITA DI ATANASIO ATTRAVERSO LE LETTERE FESTALI

Le lettere festali costituiscono uno specchio della psicologia e dell'attività di Atanasio: del vescovo riflettono alcune vicende, ma soprattutto gli stati d'animo, le preoccupazioni e gli indirizzi della attività pastorale. Tali elementi non compaiono con l'evidenza, forgiata da uno spirito polemico o apologetico, rilevabile nelle sue opere storiche, ma assumono contorni sfumati e risentono del tono omiletico e liturgico proprio del genere letterario di questi scritti. Attraverso le lettere sono tuttavia percepibili gli stati d'animo, il giudizio personale sugli avvenimenti che coinvolgono il vescovo e la sua chiesa, la visione che, mediante toni ed elementi stilistici e tematici diversificati, viene proposta circa tali avvenimenti, il senso di sicurezza ed insicurezza, mutevolmente prevalenti in funzione del clima politico e religioso, che possiamo intuire e a volte seguire a scadenza annuale nell'ampio arco del suo episcopato. Le lettere costituiscono dunque un utile sussidio alle opere più impegnative, in quanto, se queste ultime forniscono notizie storiche e biografiche indispensabili, le prime, a volte, lasciano trapelare con una certa immediatezza il modo con cui vengono recepite e riproposte ai fedeli egiziani le vicende che agitano la vita del vescovo e la sua comunità ecclesiale.

Le lettere festali aggiungono nuovi ed utilissimi tratti al ritratto non lineare e per certi versi piuttosto enigmatico di Atanasio: ciò è in parte dovuto alla nuova funzione che assumono con il vescovo come strumento di comunicazione, catechesi, propaganda, che si prefigge lo scopo di raggiungere un mondo di cristiani, quale è quello egiziano, diversificato sul piano sociale, culturale, vario nelle forme di sensibilità religiosa e di educazione catechetica, toccato da problemi e fenomeni religiosi della più varia origine e natura.

Per questo motivo riscontriamo nelle lettere una serie di preoccupazioni e di temi totalmente assenti, o solo sporadicamente presenti, nelle altre opere: la catechesi pasquale, l'esortazione al digiuno ed alla degna celebrazione della *tessarakoste*, gli insegnamenti relativi al corretto uso delle scritture, ad un conveniente culto dei martiri, lontano dalle pratiche di esorcismo e di divinazione, un uso delle scritture e del lessico che sembrano voler andare incontro alla sensibilità dei gruppi monastici.

Per ora basti seguire le lettere festali in ciò che dicono sulla vita di Atanasio e della sua chiesa. Sembra utile inserire le lettere, quando ciò è possibile, nell'ambito degli avvenimenti di ciascun anno, per rilevarne i legami con il contesto storico e biografico e per dedurne da una parte

la rispondenza ad esso, dall'altra l'azione efficace che in esso si prefiggono di svolgere.

1. Dal 329 al 335

Della contrastata elezione di Atanasio come vescovo di Alessandria, avvenuta l'8 giugno del 328, non troviamo alcuna traccia in EF 1, scritta per la Pasqua del 329.[204] Si tratta molto probabilmente del primo scritto di Atanasio: il giovane vescovo tace sui contrasti religiosi e politici e sembra piuttosto preoccupato di fornire una catechesi liturgica di base ai suoi fedeli; vi si parla del digiuno, dell'anima davanti ai vizi ed alle virtù, del simbolismo della settimana santa e della Pentecoste.

Index ad a.330 registra la preziosa notizia della visita pastorale di Atanasio nella Tebaide. L'episodio assume un particolare rilievo nell'ambiente pacomiano, come attestano le *Vitae*.[205] Fin dall'inizio Atanasio cerca di instaurare un rapporto stretto con il monachesimo, che in seguito gli risulterà utilissimo. EF 24, che è databile al 330, sembra rivolta ad un ambiente monastico, in quanto particolare rilievo vi assumono il tema dell'*hesykhia* e della vita condotta lontano dalla folla e dalle preoccupazioni del mondo.

D'altra parte l'insistenza sull'ascesi, sul digiuno, sulla quiete, è riscontrabile in tutte le prime lettere e risponde al proposito di venire incontro alla spiritualità di alcuni ambienti monastici e soprattutto di alcune fasce di popolazione che ad essi fanno riferimento con sempre maggiore convinzione: vedremo come nella seconda metà del secolo ai fedeli egiziani sembrerà garanzia di integrità e di idoneità di un vescovo la sua provenienza da un ambiente monastico.[206]

---

[204] Le opere più aggiornate di cui mi sono servito a proposito della vita di Atanasio e del contesto storico che vive sono: 1) M. Simonetti, *Crisi ariana* che fa più volte riferimento alla vita e all'attività di Atanasio, con fondamentali considerazioni di carattere generale sul senso della posizione di Atanasio nell'ambito della controversia; 2) A. Martin, *SC 317*, pp.69-101, studia con precisione i dati dell'*Hist aceph* che permette di ricostruire dettagliatamente varie fasi della vita del vescovo. Per le questioni sollevate dall'elezione di Atanasio cfr. M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 110-111.

[205] Per i testi si veda nel presente capitolo il paragrafo 4 della sezione "Le liste episcopali".

[206] Si consulti l'insieme della sezione "Le liste episcopali" nel presente capitolo, dedicata all'analisi delle liste episcopali contenute nelle lettere festali, in particolare quella del 368, EF 40, nella quale le nuove nomine sono quasi tutte di provenienza monastica.

Solo con EF 4 del 332 Atanasio registra con precisione un avvenimento storico: si tratta della sua convocazione alla residenza imperiale di Psamathia per rispondere a quelle accuse di vario genere, motivate soprattutto dal suo contrasto con i meliziani, sempre più intenso, che fin dal primo anno accompagnano la sua attività episcopale.[207] E. Schwartz ha commentato in maniera meticolosa il poscritto della lettera, cogliendone non solo l'importanza dal punto di vista cronologico, ma anche la qualità stilistica ed il proposito propagandistico.[208]

In primo luogo va rilevato il fatto che EF 4, databile con precisione verso il febbraio - marzo del 332 in quanto dichiaratamente inviata dopo l'inizio della Quaresima, permette di datare un avvenimento i cui limiti cronologici conosceremmo in maniera imprecisa se stessimo soltanto al racconto di *Ap sec 60* o alla confusa notizia di *Index ad a.331* (che va riferita al 332). Atanasio è ancora a *Psamathia* quando redige la lettera. Il suo viaggio si è svolto pertanto tra la Pasqua del 331 e la Quaresima del 332. A. Martin ha proposto recentemente di vedere nell'"errore" cronologico del redattore dell'*Index* un suo riferimento, fatto in buona fede, al calendario egiziano piuttosto che a quello romano, per cui, nello spirito del redattore, il viaggio si sarebbe svolto nel medesimo anno egiziano, quello che inizia nell'agosto del 331. Di conseguenza si potrebbe ipotizzare che Atanasio sia partito dopo l'agosto del 331.[209] L'ipotesi è convincente anche se bisogna tener conto del fatto che il redattore dell'*Index* commette a volte anche doppi sfasamenti cronologici ed Atanasio potrebbe esser partito anche prima di quella data.

Già all'inizio della lettera Atanasio fa allusione all'esito del suo viaggio: "i nemici sono stati confusi e biasimati dalla Chiesa perché ci perseguitano senza motivo" (*C p. 33*, Syr L f. 23r ll. 10-14). Non traspare dunque nemmeno l'idea delle gravi accuse che hanno motivato la sua convocazione a Psamathia. Alla fine della lettera il poscritto presenta un quadro più dettagliato:

> Inviamo questa lettera dalla corte per mezzo di un ufficiale al quale è stata consegnata da quell'uomo realmente pieno di timor di Dio che è l'eparco del pretorio Ablabios. Io sono dunque presso la corte, poiché sono sta convocato dall'imperatore Costantino al suo cospetto. Ma i meliziani che erano lì presenti,

---

[207] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 110-115.

[208] E. Schwartz, *Von Nicaea bis zu Kostantins Tod* in *Nachrichten von der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil. - hist. Klasse* (1911) pp. 367-426, ora in *GS 3*, da consultare soprattutto alle pp. 188-191; lo studioso dà una retroversione relativamente corretta del poscritto, con significative note di commento.

[209] *SC 317*, p. 74.

invidiosi, ci hanno calunniati davanti all'imperatore e sono stati svergognati ed espulsi di là in quanto calunniatori, provato il loro torto per mezzo di molti argomenti. Coloro che sono stati espulsi sono Kallinikos, Iseion, Eudaimon e Geloios Ierakammon che per la vergogna del suo nome si è fatto chiamare Eulogios (*C p. 35*, Syr l. f. 24v l. 22 - 25r l. 1).

Il poscritto fa conoscere il nome di un meliziano che non è noto da altre fonti, Ierakammon. Può trattarsi di un presbitero o di un vescovo che i meliziani non avranno mancato di ordinare. Ma il maggior interesse suscitato dal poscritto è il proposito propagandistico che vi soggiace. La notizia della vittoria, giustamente notava E. Schwartz, deve raggiungereanche i più piccoli villaggi egiziani. Atanasio tace nuovamente delle gravi accuse che avevano motivato la sua convocazione. Ne parlerà nelle opere storiche, ma ai fedeli preferisce presentare un quadro in cui predomina la sua vittoria contro i nemici, "i calunniatori".

Questo modo di presentare l'avvenimento mette bene in luce una caratteristica dell'attività pastorale di Atanasio e la funzione che con lui rivestono le lettere festali: anche laddove esse fanno esplicito riferimento a fatti precisi, e questo è un caso molto raro, una parte della realtà è passata sotto silenzio. Interessa ad Atanasio che la sua chiesa sappia che lo scontro con i suoi nemici ha avuto un esito favorevole. Quali siano state le accuse lanciate contro di lui non deve importare, poiché esse provengono dai nemici, per loro stessa natura "calunniatori".

Nelle prime quattro lettere festali non vi è accenno alcuno alla questione ariana. Questo silenzio è stupefacente se si pensa che ariani ed eusebiani si stanno muovendo in quegli anni con una serie di azioni, probabilmente non preordinate,[210] ma ugualmente pericolose, ai danni dei vescovi orientali schierati nel campo niceno. Atanasio non prende posizione davanti a tanti e significativi avvenimenti.

M. Simonetti ha opportunamente definito questo atteggiamento come "assenteismo".[211] Atanasio, lo si deduce bene anche dalle lettere festali, non vuole prendere posizione nella controversia ariana. E' più importante per il vescovo ristabilire l'ordine interno della sua chiesa ed instaurare la politica del pugno di ferro contro i meliziani, che sconvolgono le chiese sparse lungo la valle del Nilo e che, proprio per la loro diffusione, costituiscono una seria minaccia a tutta la chiesa egiziana. Anche quando Atanasio, dal 333 in poi, accennerà velatamente agli ariani, intreccerà l'allusione all'attacco, molto più esplicito e diretto, contro i meliziani.

Probabilmente Atanasio in questi anni vuole dilazionare la lotta contro gli ariani e risolvere prima questioni interne alla sua chiesa: l'approvazione della deposizione di Asclepa di Gaza è emblematica di questo atteggiamento e non fa che confermare ciò che si deduce con chiarezza dalle prime quattro lettere.[212] Sappiamo che tale politica sortirà effetti contrari agli scopi che si prefigge: l'alleanza tra meliziani ed eusebiani, della quale abbiamo la prima testimonianza documentata nei documenti inerenti al concilio di Tiro, provocherà il suo primo esilio.

Le lettere del periodo 333-335 vedono apparire sporadicamente ed in maniera allusiva una prima sintetica e diplomatica polemica antiariana, intrecciata, come dicevamo, all'attacco contro i meliziani. Ariani ed eusebiani non vengono chiamati per nome, ma si parla, in maniera volutamente generica, di eretici, la cui natura è presentata con espressioni molto succinte, come vedremo meglio nel presente capitolo al paragrafo 1 della sezione "La polemica antiariana".

Ma anche tali allusioni, così diplomatiche, sembrano dovute meno all'iniziativa di Atanasio che alle pressioni esterne sempre più intense che costringono il vescovo ad una prima, debole, presa di posizione pubblica. EF 5 è scritta per la Pasqua del 333, quindi redatta qualche mese prima dell'aprile del 333. In *Ap sec 59* Atanasio cita parte di una lettera di Costantino che insiste sulla riammissione "di coloro che lo chiedono", molto probabilmente gli ariani: la data probabile della lettera è il 333.[213] Sempre in *Ap sec 59*, poco prima, dichiara che Eusebio di Nicomedia ha già insistito presso di lui per la riammissione degli ariani ad Alessandria, forse alla fine del 332 o all'inizio del 333. Nei confronti di queste pressioni la posizione di Atanasio, quale ci appare non solo da EF 5, ma anche da EF 6 e EF 7, sembra particolarmente sfumata. In EF 6 si parla non solo di scismatici ma anche di eretici che uccidono il *logos* (*C p. 44*, Syr L f. 30v ll. 22-28). Certamente l'espressione doveva risultare comprensibile ai fedeli egiziani. Tuttavia questo linguaggio ancora tanto implicito tradisce una certa difficoltà di Atanasio ad esprimersi in maniera libera, soprattutto se lo si confronta con quello veemente e polemico di EF 10, del 338, appena successiva alla morte di Costantino. Le pressioni

[210] M. Simonetti nell'anno accademico 1983-1984, nell'ambito del corso sulla crisi ariana, ha posto in rilievo il fatto che nella serie dei sinodi locali riuniti dagli eusebiani a danno di vescovi niceni non è necessario ravvisare una politica preordinata nei dettagli, quanto piuttosto una serie di azioni singole e sparse, che in ogni caso manifestano la forza del partito eusebiano.

[211] M. Simonetti, *Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani* in AAVV, *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, pp. 512-535.

[212] Vedi la nota precedente.

[213] M. Simonetti, *Crisi ariana*, p. 116.

di Costantino hanno costretto Atanasio ad una prima presa di posizione, ormai indilazionabile nel contesto degli avvenimenti del 332-333. Ma la lettura pubblica delle lettere festali, e dunque i rischi di un linguaggio troppo esplicito, hanno favorito quella genericità e quell'atteggiamento diplomatico che dovevano, nelle intenzioni di Atanasio, impedire di compromettere una situazione che andava sempre più deteriorandosi.

2. Il periodo 338-339

Ben diverse, quanto a tono ed a chiarezza di linguaggio, si presentano EF 10 del 338 e EF 11 del 339. Costantino è morto il 22 maggio del 337 ed il 17 giugno Atanasio riceve l'autorizzazione a lasciare Treviri ed a rientrare ad Alessandria: dopo un lungo viaggio lungo le coste orientali del Mediterraneo, durante il quale incontra Costanzo per ben tre volte, e tenta di stabilire rapporti con i vescovi orientali di orientamento niceno per indebolire gli avversari eusebiani, viene trionfalmente accolto nella sua città il 23 novembre.

La Pasqua del 338 cade il 26 marzo, ma la lettera festale deve arrivare prima dell'inizio della Quaresima, vale a dire prima del 13 febbraio, in tutte le diocesi egiziane. La lettera è stata dunque composta tra il dicembre del 337 e l'inizio del mese di gennaio del 338. Ho già rilevato che EF 10 non risulta dalla commistione di due lettere diverse, come l'evidenza stessa del codice siriaco attesta in maniera inequivocabile. Nemmeno si può pensare che sia stata composta in due momenti successivi: in primo luogo perché fin dall'inizio della lettera una serie di espressioni indicano chiaramente che Atanasio scrive dopo il suo ritorno ad Alessandria; in secondo luogo perché appare strutturata in maniera organica, con un attento dosaggio di toni e di temi, quale difficilmente si riscontra nelle altre lettere festali.

La datazione della lettera, la cui redazione finale è impossibile porre dopo i primissimi giorni del gennaio del 338, non fa che confermare la datazione da tempo proposta per il ritorno di Atanasio ad Alessandria, il 337 e non il 338, come sostenuto da alcuni anche in anni recenti. A. Martin ha ripercorso la storia della questione e, sulla base di un confronto tra l'*Index* e l'*Historia*, proiettato sul contesto degli avvenimenti successivi al ritorno di Atanasio, ha dimostrato in maniera definitiva l'esattezza della datazione al 337.[214] Al *dossier* di A. Martin va aggiunta, come l'elemento più probante, questa lettera, la cui datazione, in virtù della data di Pasqua che la lettera annuncia, non può che essere determinata in maniera precisa: dicembre 338. Il fatto che essa è unitaria ed

[214] *SC 317*, pp. 81-89.

il fatto che fin dall'inizio attesta chiaramente il ritorno già avvenuto di Atanasio ad Alessandria, assieme alla sua datazione, sono gli argomenti principe che fanno escludere l'anno 338 come data del ritorno di Atanasio, in maniera molto più evidente rispetto ai confusi dati dell'*Index ad a.338* o all'*Historia* stessa.

Nella lettera gli ariani sono per la prima volta chiamati con il loro nome, anzi, con un composto molto espressivo: *areiomanitai*. La lettera prende anche in considerazione, per la prima volta, la dottrina ariana: questa sezione verrà studiata nel presente capitolo al paragrafo 2 della sezione "La polemica antiariana". Colpiscono, nella lettera, il tono appassionato, la sensazione gioiosa di poter esprimere liberamente il proprio pensiero, la presa di posizione netta nel contesto della crisi ariana, la conseguente veemenza polemica antiariana. Non vi è dubbio: la morte di Costantino ed il ritorno ad Alessandria, hanno favorito in Atanasio un totale cambiamento di atteggiamento, rispetto a quello sfumato e diplomatico che abbiamo riscontrato nelle prime lettere.

La lettera non manca di passi di tono autobiografico. Eccone l'inizio, pervaso dal ricordo dell'esilio:

> Nemmeno quando mi sono allontanato tanto da voi, fratelli miei, ho dimenticato il costume che è presso di voi, quello tramandatoci dai padri, così da tacere e non notificare il tempo della santa festa di ogni anno ed il suo giorno festivo. Infatti, sebbene sia rimasto preso nelle tribolazioni di cui avete certamente udito e prove difficili siano state a me imposte e la distanza fosse molto grande; i nemici della verità, d'altra parte, ci abbiano perseguitato, complottando per inventare uno scritto da parte nostra, così da aggiungere, accusandoci anche questo alla pena delle nostre ferite; tuttavia, dal momento che il Signore ci ha dato la forza e ci ha confortato nelle tribolazioni, non abbiamo temuto, nemmeno quando eravamo presi nel mezzo di offensive ed insidie come queste, di indicarvi e di notificarvi la nostra Pasqua salvifica fin dai confini della terra. Avendo scritto anche ai presbiteri di Alessandria, li ho esortati affinché fossero inviati a voi quegli scritti, poiché sapevo del terrore imposto anche contro di loro dai nemici (*C pp. 45-46*, Syr L f. 39r l. 18 - f. 39v l. 3).

Atanasio ricorda le vicende degli anni precedenti e pone in rilievo il fatto che non ha mai cessato il suo rapporto pastorale con la chiesa egiziana, particolarmente evidente nella preoccupazione di annunciare la data della Pasqua, l'evento centrale della vita liturgica. Esplicita è l'accusa indirizzata contro i "nemici" di averlo perseguitato. Non solo: i nemici hanno inventato uno scritto, una lettera, per accusarlo. Il verbo *'eškaḥ* , normalmente equivalente a "trovare", "potere", ritengo che qui vada tradotto come "inventare", significato ammesso dal siriaco: si adatta meglio al contesto della situazione presupposta dalla lettera, in quanto Atanasio non sembra alludere ad una sua lettera particolarmente compromettente, quanto alle macchinazioni messe in opera dai nemici

per accusarlo. D'altra parte una simile accusa Atanasio lancerà contro i suoi nemici motivando il rifiuto di presentarsi a Costanzo, a Milano, nel 353: in quella occasione l'imperatore, scrive Atanasio, l'avrebbe convocato a seguito di una falsa lettera, inventata dagli avversari, in cui egli chiedeva di vedere l'imperatore.[215]

Nel seguito della lettera Atanasio esalta il valore del ricordo, come memoria delle tribolazioni e ringraziamento nei confronti del Signore che ha confortato e liberato il vescovo e la sua chiesa; si noti il riecheggiamento di *DI 1,2*:

> Tali cose, nel considerarle, vi scrivo, fratelli miei, poiché anche nel nostro tempo, le cose impossibili agli uomini Dio le ha rese possibili, e le cose senza esito per gli uomini, Dio ne ha mostrato facile l'esito, da una parte conducendoci a voi, dall'altra non consegnandoci a preda di coloro che cercano di divorare non tanto noi quanto la chiesa e che hanno intenzione di oscurare la fede *eusebes* con l'empietà (*C p. *16*, Syr I. f. 40r ll. 15-22).

Il tema della persecuzione ritorna più in là nella lettera, al centro di un ampio sviluppo imperniato sul motivo della prova temporale come attesa della vita e della gioia eterna, che si conclude con un'amplificazione retorica degna di essere riportata in quanto molto rara nelle lettere festali e significativa anche nell'ambito delle opere maggiori:

> O cari ed amati, se il ristoro viene dopo le tribolazioni, se il riposo dopo i travagli, se la guarigione dopo la malattia, se l'immortalità dopo la morte, non conviene affliggerci per le cose che temporaneamente capitano agli uomini, né è opportuno turbarsi per le prove che ci occorrono, né conviene temere se la setta *khristomakhos* cospira contro la *eusebeia*, ma piuttosto cerchiamo di essere graditi a Dio in queste vicende e consideriamo tali fatti come esperienza ed esercizio della vita vissuta nella virtù.
>
> Come si potrebbe vedere la pazienza se non ci fossero prima travagli e dolori? O come si potrebbe essere provati nella fermezza, se prima non ci fosse l'attacco violento da parte dei nemici? O come si potrebbe vedere la costanza se non avessero preceduto l'oltraggio e l'azione ingiusta? O come si potrebbe essere provati nella perseveranza d'animo se non avesse preceduto la fraudolenza degli *antikhristoi*? E, insomma, come si potrebbe vedere la virtù con i propri occhi, se non avesse preceduto la malvagità che viene da persone profondamente cattive? (*C pp. 48-49*, Syr I. f. 43r ll. 2-19).

Dopo aver parlato di sé e della sua chiesa, del senso delle persecuzioni nella vita dei credenti, Atanasio passa alla polemica antiariana, varia nei suoi contenuti, che descriveremo fra breve, ma soprattutto vivace per i suoi modi espressivi, in EF 10 come in EF 11, impiegati per coinvolgere

[215] *SC 317*, p. 180 n. 30.

emotivamente i fedeli, richiamarne l'attenzione, inculcare in essi un giudizio netto nei confronti dei nemici:

> O tu, ingrato, *khristomakhos*, malvagio del tutto, che uccidi il tuo Signore, cieco nell'occhio della tua anima, giudeo nella tua coscienza ... (*C p. 50*, Syr I. f. 44r ll. 11-12).

È un procedimento stilistico che avrà certamente colpito un uditorio, spesso semplice, quale possiamo immaginare fosse quello cui erano indirizzate le lettere festali.

Alla fine del 337 gli eusebiani riconoscono in Pisto il vescovo legittimo di Alessandria. Inviano anche una lettera agli imperatori in cui Atanasio viene messo sotto accusa, tanto che viene riagitata la questione del grano destinato alle vedove da Costantino, che Atanasio avrebbe venduto per proprio profitto.[216] Mentre EF 10 viene diffusa e letta in tutte le diocesi egiziane, Atanasio convoca un sinodo di tutti i vescovi a lui sottoposti per rispondere alle accuse e difendere la sua posizione. La lettera sinodale è contenuta in *Ap sec 3-19*. Verso l'agosto del 338 Antonio si reca ad Alessandria per sostenere il prestigio del vescovo (*Index ad a.338*). Ad Antiochia, dove risiede Costanzo a causa della guerra persiana, si riunisce, probabilmente nella seconda metà del 338, un concilio di eusebiani che si accordano per l'elezione di un vescovo che sostituisca Atanasio: Gregorio di Cappadocia.[217] In questo quadro così folto di avvenimenti di segno contrario si colloca l'episodio di cui parla *E Ser*: i meliziani, che continuano la loro attività tanto da cercare appoggi dappertutto (*Ap sec 19*), ottengono un riconoscimento da alcuni vescovi della Siria, probabilmente quei vescovi eusebiani che cominciavano a riunirsi in maniera stabile ad Antiochia. E' un episodio che, senza la testimonianza di *E Ser*, non avremmo la possibilità di conoscere.

Mentre gli eusebiani organizzano il loro concilio antiocheno, Atanasio redige EF 11. La lettera è caratterizzata da uno stile polemico anche più aspro rispetto a quello di EF 10. Notiamo un'allusione alle sempre più intense ostilità degli eusebiani. Se leggiamo infatti con attenzione il testo siriaco del passo che li attacca, notiamo una figura etimologica, semanticamente antitetica, tra *hoi peri Eusebeion* e *eusebeia*.[218] Questo tipo di gioco di parole compare anche in altre opere,

[216] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 139-141.

[217] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 143-144.

[218] Il primo termine è una trascrizione dal greco, il secondo è invece un calco formale che riproduce i componenti del composto *eu-sebeia*.

e qui assume la funzione di colpire l'uditorio con uno stile particolarmente espressivo e polemico:

> Stando così le cose, acclamiamo assieme ai santi e nessuno desista dal dovere di compiere queste cose, mentre noi stimiamo un nulla le tribolazioni e le prove che soprattutto al presente sono state perpetrate contro di noi invidiosamente da quelli attorno ad *Eusebeios*: anche al presente vogliono oltraggiarci e ci accusano fino alla morte, a motiva dell'*eusebeia* della quale il Signore è il protettore (*C p.* *22, Syr L f. 52r l. 28 - f. 52v l. 7).

Immediatamente dopo, Atanasio polemizza contro le più radicali affermazioni ariane. L'accostamento è significativo. Eusebiani ed ariani vengono considerati allo stesso modo, "nemici" entrambi. Alla cristianità egiziana il vescovo vuole presentare una visione dei fatti che realizza l'identificazione della retta fede con la sua stessa persona. Eusebiani ed ariani sono dunque eretici perché suoi nemici, cioè nemici della retta fede.

La Quaresima del 339 inizia il 5 marzo. La lettera festale viene dunque inviata nel mese di gennaio. Abbiamo dimostrato che *E Ser* probabilmente è un biglietto accompagnatorio di EF 11 stessa. Mentre la lettera viene letta nei più lontani distretti gli eventi precipitano: il 18 marzo Atanasio viene cacciato dalla sede episcopale ed il 22 viene insediato al suo posto Gregorio di Cappadocia. Secondo l'acuta interpretazione che A. Martin ha proposto dell'*Index ad a.339*, Atanasio si ferma ancora un mese presso la chiesa di Theonas, per poter celebrare la Pasqua.[219] E' in questo breve periodo che il vescovo redige l'epistola enciclica ai vescovi di tutta la cristianità e NF 12, perduta, che come NF 17 e NF 18, doveva notificare la data pasquale dell'anno seguente. Quest'ultimo dato deduciamo da *Index ad a.340* che non menziona una lettera festale, bensì un breve biglietto. E' in questo modo da escludere che *E Ser* sia del 340, in quanto in essa viene esplicitamente menzionata una lettera festale inviata secondo il costume, ciò che non poteva essere detto di un breve biglietto.

Redatte le due lettere e celebrata la Pasqua, che nel 339 cade il 16 aprile, Atanasio lascia l'Egitto il 17 aprile.

[219] *SC 317*, p. 82-83. A. Martin fonda la cronologia sulla notizia offerta da *Index ad a. 339* circa il battesimo conferito da Atanasio ai fedeli "il giorno dopo" la sua cacciata: ora, il battesimo può essere stato conferito durante la Pasqua, il 15 aprile, e l'espressione "il giorno dopo" può essere interpretata in maniera generica (non è l'unico caso nell'*Index*).

3. Il secondo esilio (339-346)

Da Roma Atanasio continua ad inviare lettere festali, quelle per la Pasqua del 341 e del 342. Il confronto tra le notizie dell'*Index* e la raccolta attuale delle lettere festali ci ha dato la possibilità di ipotizzare che EF 13 e EF 3 non siano state raccolte ad Alessandria, nella cancelleria della sede episcopale, allora occupata da Gregorio, ma che siano state inviate in maniera non ufficiale presso altre diocesi. Esse infatti non erano presenti nella raccolta dell'*Index*, che doveva essere quella ufficiale, ma furono unite al *corpus* già costituito in sedi diverse da quella dell'arciepiscopato.

Hist Ar 10-14 contiene la drammatica descrizione dell'insediamento di Gregorio e delle persecuzioni scatenate dai suoi partigiani negli anni successivi anche contro vescovi dal passato luminoso come Sarapammon e Potammon. EF 13 è la prima lettera scritta da Atanasio dopo la sua fuga dall'Egitto: il vescovo manifesta la gioia di poter adempiere all'annuale compito dell'annuncio pasquale scrivendo "anche da Roma". L'annuncio della data pasquale dell'anno precedente era avvenuto a mezzo di un biglietto scritto probabilmente poco prima di partire dall'Egitto. Atanasio in EF 13 allude chiaramente al clima di violenza instaurato da Gregorio ed alle persecuzioni cui sono sottoposti anche i vescovi:

> Anche al presente, miei cari fratelli, non indugio ad annunciarvi la festa salvifica, che avviene ogni anno secondo il costume. Se infatti coloro che lottano con Cristo hanno afflitto voi assieme a noi con tribolazioni e pene, tuttavia, dal momento che Dio ci conforta per mezzo della fiducia gli uni negli altri, ecco che vi scrivo anche da Roma. (...) Alcuni eretici dalla mente corrotta e non provati nella fede, insorgendo contro la verità, perseguitano violentemente la chiesa, e, fra i fratelli, alcuni vengono sedotti, altri invece vengono infranti dalle ferite, e, ciò che è più grave, i loro oltraggi arrivavano fino ai vescovi (*C p.* *27, Syr l. f. 55r l. 18 - 55v l. 8).

Atanasio, in EF 13 e EF 3, inveisce contro gli eretici, ma non parla esplicitamente di ariani, come sembrava sensato in una situazione così difficile. La sua riflessione, invece, si sofferma a lungo sul tema della persecuzione ed il suo significato nella vita del credente.

Nulla sappiamo di EF 15, che l'*Index ad a.343* dichiara essere stata inviata. Sicuramente tra il 343 ed il 346 Atanasio non può scrivere lettere festali. Probabilmente ritiene poco producente inviare lettere in un Egitto sottoposto alla dura dittatura di Gregorio che, a stare al racconto di *Hist Ar 19*, si inasprisce particolarmente dopo il concilio di Serdica. Un'altra ragione del mancato invio di queste lettere è dovuta ai continui spostamenti di Atanasio dal 342 in poi: nel 342 è a Milano presso Co-

stante, nel giugno del 343 è convocato a da Costante a Treviri, nell'autunno dello stesso anno partecipa al concilio di Serdica, quindi si reca a Naisso nel 344 ed a Aquileia nel 345.[220]

La malattia di Gregorio, che in questi anni va aggravandosi,[221] permette tuttavia ad Atanasio di inviare, forse in forma ufficiale, ad Alessandria stessa, i brevi biglietti di notificazione della data pasquale: la perduta NF 16, e quindi NF 17 e NF 18.

4. Dal 346 al 356: un nuovo periodo di silenzio

La morte di Gregorio di Cappadocia avvenuta il 25 giugno del 345 indubbiamente favorisce il nuovo atteggiamento di Costanzo nei confronti di Atanasio. L'imperatore può venire incontro alle ripetute insistenze del fratello Costante e ristabilire Atanasio sul seggio alessandrino. Il vescovo è però ancora insicuro, tanto che Costanzo gli deve inviare più lettere di rassicurazione perchè decida di tornare nella capitale: ciò che avviene dopo un lungo ed elaborato viaggio il 21 ottobre del 346.[222]

Se era parso stupefacente il silenzio di Atanasio sulla questione ariana nei primi anni del suo episcopato, ancora più sorprendente è il ripetersi del medesimo atteggiamento al ritorno dal secondo esilio, in una situazione che a prima vista può sembrare più favorevole e meno tesa. Da EF 19 in poi possiamo seguire il filo di un linguaggio e di un'espressione pubblica che si caratterizza di nuovo con il tono di una diplomaticità e di una allusività che paiono intenzionali e tradiscono una situazione psicologica di insicurezza ed un giudizio pessimista sul contrasto in atto e sui rapporti di forza in esso operanti.

Si legga l'inizio di EF 19, che rappresenta anche l'unico brano di carattere storico - biografico di tutta la lettera:

> "Benedetto sia Dio Padre del Signore nostro Gesù Cristo" (*ep Eph 1,3*): è un inizio adatto ad una lettera come questa, ed al presente lo è ancora di più, dal momento che è (accompagnato) dal ringraziamento rivolto al Signore attraverso l'espressione dell'apostolo, poiché egli ci ha portati di lontano e ci ha accordato che di nuovo, con *parrhesia*, possiamo inviare a voi, secondo il costume, le lettere festali (*C p. *39*, Syr L f. 62v l. 28 - 63r l. 3).

[220] *SC 317*, p. 172 n. 4; cfr. *Index ad a.342-345, Ap Const 4.*

[221] *Index ad a.341, 342.*

[222] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 199-202.

Non si nota null'altro all'infuori della gioia per il ritorno: mancano allusioni all'esilio, manca il senso della vittoria, manca l'attacco contro i nemici e contro i persecutori, sono taciute le ragioni stesse che hanno favorito il rientro. Alla gioia si unisce soltanto l'umile ringraziamento per la possibilità di riprendere ad esercitare il magistero episcopale.

Alcune considerazioni di M. Simonetti sulla nuova situazione di pacificazione che si viene a creare dal 345-346 in campo politico ed ecclesiale illuminano il tono di EF 19 e delle lettere successive:

1) la pacificazione tra le due parti in contrasto è parziale e dettata da esigenze di carattere politico;

2) il rientro di Atanasio e di altri esuli avviene soltanto per volontà dell'imperatore, senza una normalizzazione della situazione sul piano ecclesiastico. Atanasio stesso è conscio di ciò, dal momento che teoricamente la deposizione sancita dal concilio di Tiro non ha perso di validità. Per questo in uno dei suoi incontri con Costanzo, avvenuti sulla strada del ritorno, chiede un confronto diretto con i suoi avversari;

3) in *Hist Ar 28* Atanasio afferma di essere in comunione con 400 vescovi. Se però scorriamo la lista dei sottoscrittori della lettera emanata dal concilio di Serdica, rileviamo l'assenza dei nomi dei vescovi della Siria e dell'Asia minore, due regioni di fondamentale importanza dal punto di vista ecclesiastico.[223]

Si aggiunga che nel frattempo Atanasio provvede a rompere la sua comunione con Marcello, per non vincolare più il suo nome a quello del vescovo ormai troppo compromesso quanto alla dottrina ed alla posizione ecclesiale.[224] Quest'atto è molto significativo in questo frangente ed illumina il quasi completo silenzio, da un punto di vista dottrinale e polemico, che riscontriamo nelle lettere successive al 346.

Se dunque la congiuntura appare momentaneamente favorevole, Atanasio tuttavia avverte sensibilmente il senso di precarietà della situazione nel suo complesso. Ed ecco che le lettere festali, vero strumento di comunicazione e di espressione ufficiale dell'episcopato alessandrino in Egitto, ma forse anche all'esterno, risentono in maniera sorprendente del clima storico e dell'atteggiamento che il vescovo adotta per affrontarlo.

A questo proposito colpisce, per il grado di comprensione che ci offre circa le caratteristiche delle lettere festali, quali mezzo di comunicazione soggetto, a motivo della sua pubblicità, alle scelte di prudenza e di cautela dettate da una situazione precaria, il confronto tra EF 10 e EF 19,

[223] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 200-201.

[224] M. Simonetti, *Crisi ariana*, p. 199.

ambedue redatte al ritorno da un esilio, ma in situazioni storiche e psicologiche diverse.

Se in EF 10 si ricordano con passione e commozione gli anni difficili dell'esilio e la preoccupazione, mai venuta meno, di mantenere un rapporto pastorale con i fedeli egiziani, in EF 19 non troviamo altro che un vago accenno al rientro appena avvenuto. Se in EF 10 Atanasio, prima di lanciare la sua polemica, offre il suo tributo alla tradizione teologica alessandrina che è pur sempre la base sulla quale imposta la lotta dottrinale, in EF 19 viene invece richiamata la tradizionale catechesi antigiudaica, tipologica e pasquale delle primissime lettere del suo episcopato, senza che si possa reperire una coerente spiegazione di tale scelta se non nel proposito di tacere su argomenti più scottanti e d'attualità. Se in EF 10 Atanasio nomina esplicitamente gli ariani ed adopera tutti gli strumenti del suo armamentario polemico, in EF 19, invece, gli ariani sono assenti, e si nascondono dietro al generico titolo di "eretici". Se in EF 10 la dottrina ariana viene in parte descritta e confutata sulla base della dottrina "ortodossa", in EF 19 si stenta a trovare un'allusione, per quanto velata, alla dottrina ariana, a parte una generica polemica contro coloro che interpretano in modo scorretto le Scritture.

Riscontriamo il medesimo atteggiamento in EF 2, che abbiamo ipotizzato esser stata redatta per la Pasqua del 352. Notiamo qualche allusione indiretta agli ariani, mediata da un linguaggio volutamente generico e tradizionale. Ma si tratta, in effetti, soltanto di un'allusione. Anche le lettere degli anni successivi, per quanto frammentarie, costringono alle medesime considerazioni. Nel precipitare della situazione, che, dopo la morte di Costante, vede un'intensificarsi dell'attività antiatanasiana che culmina nei concili di Arles (nel 353) e di Milano (nel 355), una polemica antiariana pubblica ed esplicita non poteva giovare ad Atanasio e la scelta per un certo silenzio sul contrasto in corso, rotto soltanto da qualche generica allusione, era giustificata dal tentativo di non compromettere una situazione che andava peggiorando di anno in anno. Atanasio prende posizione invece in opere di più ampio respiro ma meno pubbliche e soggette ad una diffusione meno estesa e meglio controllabile: negli stessi anni nei quali le lettere festali assumono un tono cauto ed un linguaggio prudente, esente da punte polemiche, vengono composti il *De Decretis Nicaenae synodi* ed il *De sententia Dionysii*.

Un altro aspetto che non va sottovalutato e che possiamo dedurre quasi unicamente dalle lettere festali, è la politica interna adottata da Atanasio soprattutto nei confronti dei meliziani. Nel poscritto di EF 19, che analizzeremo dettagliatamente nella sezione "Liste episcopali", troviamo una lista dei vescovi deceduti e di quelli che li sostituiscono; nella lista è più volte menzionata la riconciliazione di vecchi avversari di

Atanasio, tra i quali possiamo forse vedere qualche vescovo meliziano. Lo stesso Arsenios, al centro del contrasto per anni, viene ristabilito vescovo di Hypselis. L'impressione che se ne deduce è che Atanasio vuole chiudere definitivamente una vicenda che aveva tanto turbato la prima fase del suo episcopato.

Gioca certamente in questa scelta anche la situazione di instabilità che il vescovo avverte al suo ritorno in Alessandria, e forse anche da prima. La pacificazione ecclesiale dell'Egitto può dare una qualche garanzia di sicurezza in un contesto internazionale caratterizzato dall'instabilità e dalla precarietà. E' questa la scelta che Atanasio fa propria nel momento in cui tenta di recuperare nell'ambito della chiesa "cattolica" una parte dell'episcopato, la quale, per tante ragioni, e non ultima lo scisma meliziano, si era staccata da essa. Il recupero di una buona parte dell'episcopato egiziano segnerà una svolta capitale nella storia della setta meliziana, da allora sempre più chiusa in se stessa e priva dell'appoggio episcopale.

5. Il terzo ed il quarto esilio

EF 28 e EF 29 vengono redatte in uno dei periodi più burrascosi della vita di Atanasio e della chiesa egiziana, che vede precipitare, a partire dal 355, una situazione per tanti versi già precaria.

Se non ha esito favorevole il tentativo del *notarius* Diogenes di cacciare Atanasio da Alessandria, tentativo che si protrae dall'agosto del 355 al 23 dicembre dello stesso anno, l'arrivo del *dux* Syrianus, il 6 gennaio del 356, compromette definitivamente la sicurezza di Atanasio, che, nel corso di un attacco alla chiesa di Theonas, è costretto a fuggire durante la notte a cavallo tra l'8 ed il 9 febbraio.[225] Ma ciò non gli impedisce di adempiere al suo compito pastorale: l'inizio della Quaresima cade, nel 356, il 25 febbraio, e dunque Atanasio ha potuto inviare la lettera ai vescovi egiziani prima dell'8 febbraio, e lo ha fatto in maniera ufficiale.

Abbiamo ipotizzato che EF 29 faccia parte di quel gruppo di lettere inviate in maniera non ufficiale, in quanto non appartenente alla raccolta della sede episcopale che darà origine a *R Index*, ma a quella più locale (diocesi di Thmuis ?), la futura *R iscr*. In quale situazione è stata redatta ed inviata?

Sappiamo che nel primo anno del terzo esilio i partigiani di Atanasio oppongono una certa resistenza alla persecuzione, tanto da occupare le chiese di Alessandria fino al 14 giugno. Il 15 giugno ne vengono nuo-

[225] *SC 317*, pp. 92-93.

vamente cacciati. Nonostante questa sconfitta, essi sembrano godere ancora di una certa libertà di azione se le fonti a nostra disposizione attestano lo scatenarsi di una vera e propria persecuzione solo dopo l'entrata di Giorgio ad Alessandria, avvenuta il 10 febbraio del 357, ed in particolare posteriormente alla Pasqua, che nel 357 cade il 23 marzo.[226] EF 29 è stata scritta non molto dopo il dicembre del 356 e probabilmente ha goduto di una certa diffusione, tanto da esser stata unita ad una raccolta. Il contenuto è sempre piuttosto generico a livello dottrinale, ma il tono si fa appassionato quando la lettera viene a trattare il tema della persecuzione e della prova nelle sofferenze.

Gli avvenimenti posteriori all'arrivo di Giorgio ad Alessandria rendono difficile se non impossibile e pericolosa un'opposizione dichiarata ed esplicita agli ariani. L'*Index* nega che per il periodo 357-361 siano state inviate lettere. La raccolta che darà origine a *R iscr* contiene una lacuna che non è assolutamente colmabile con il testo di quattro lettere. Non sappiamo dunque se Atanasio abbia effettivamente interrotto la consuetudine delle lettere festali. E' certo che questi anni sono caratterizzati da una persecuzione e da un terrore scatenati per tutto il paese, la cui asprezza la chiesa egiziana non conosceva da tempo. Sembra difficile che Atanasio, in questa situazione, perseguitato e ricercato in ogni

[226] Ecco la cronologia degli avvenimenti successivi all'entrata di Giorgio ad Alessandria:
- 23 marzo 357 (Pasqua): gli atanasiani sono perseguitati per tutta Alessandria (cfr. anche *Ap Fug 6*).
- 18 maggio 357: gli atanasiani, riuniti in un cimitero ad ovest della città sono brutalmente dispersi dal *dux* Sebastianus.
- agosto 358: Sebastianus si allontana da Alessandria.
- 29 agosto 358: il popolo, approffittando dell'assenza di Sebastianus, invade la chiesa di Dionigi mentre Giorgio sta officiando. A. Martin mette in rilievo il fatto che Giorgio si allontana da Alessandria soltanto un mese dopo la rivolta popolare: da questo si può dedurre che Giorgio non viene allontanato dalla città a causa della rivolta, poiché è ben difeso dalla polizia. La sua partenza dalla città va spiegata solo con la sua decisione di recarsi a Sirmio.
- 2 ottobre 358: Giorgio lascia Alessandria alla volta di Sirmio.
- 11 ottobre 358: gli atanasiani rioccupano le chiese.
- 24 dicembre 358: Sebastianus ritorna nella città e vi stabilisce l'ordine.
- giugno 359: una nuova ondata repressiva viene scatenata dal *notarius* Paolo.
- 360-361: il *dux* Artemius cerca Atanasio per tutto l'Egitto.
- 23 novembre 361: muore Costanzo.
- 26 novembre 361: Giorgio torna ad Alessandria.
- 30 novembre 361: giunge ad Alessandria la notizia della morte di Costanzo. Giorgio viene imprigionato.
- 24 dicembre 361: Giorgio viene massacrato dalla folla.

luogo del suo paese, abbia scritto delle vere e proprie lettere festali o, se l'ha fatto, abbia provveduto ad una loro diffusione che, per quanto sotterranea, era molto rischiosa sia per i fedeli che per se stesso. E' questo il periodo che invece conosce una delle punte della produzione letteraria del vescovo: produzione di alto livello, non destinata ad un vasto uditorio, e dunque di diffusione limitata e controllabile, e per questo non soggetta ad indagini poliziesche.

Ma non appena, dopo la morte di Costanzo (23 novembre del 361), Giorgio viene imprigionato (30 novembre) e massacrato da una folla inferocita (24 dicembre), Atanasio può liberamente riprendere la consuetudine dell'invio delle lettere festali, come testimonia *Index ad a.362*: poco dopo la redazione di EF 34 e contemporaneamente alla sua diffusione, ritorna ad Alessandria (21 febbraio del 362) e, probabilmente nel mese di maggio, riunisce un concilio che emana la nota lettera sinodale chiamata *Tomus ad Antiochenos*.[227]

EF 35 è per noi perduta, per cui non ci è possibile conoscere l'atteggiamento di Atanasio durante il quarto esilio, durato dal 24 ottobre del 362 all'agosto del 363. Sappiamo che, nuovamente perseguitato, trova rifugio presso i monaci della Tebaide, secondo la testimonianza di *Hist aceph 4,3*, *Index ad a.363* e *V Pach Bo 200-203*, che attesta l'incontro di Atanasio con Teodoro ad Hermoupolis, proprio quando il movimento pacomiano usciva dalla sua crisi più profonda.[228]

6. Gli ultimi anni: 364-373

Giuliano muore il 26 giugno del 363. La notizia raggiunge Atanasio verso la fine di agosto, mentre questi si trova in Tebaide. Il vescovo raggiunge Alessandria e si imbarca il 6 settembre per raggiungere Gioviano ad Antiochia.[229]

E' da Antiochia che invia EF 36, come attesta l'*Index ad a.364*. Ma, come abbiamo dimostrato, non è da identificarsi con EF 36 il testo contenuto nei due fogli editi da M. Pieper,[230] che invece contengono due lettere diverse: la prima forse non è nemmeno attribuibile ad Atanasio, o contiene un'interpolazione; la seconda è invece un biglietto di Atanasio indirizzato probabilmente ai presbiteri alessandrini. EF 36 è

[227] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp. 358-360.
[228] Cfr. il paragrafo 4 della sezione "Le liste episcopali" nel presente capitolo.
[229] *Hist aceph 4,3-4*; *SC 317*, p. 152.
[230] Cfr. il paragrafo 3 della sezione "Termini della questione e materiale a disposizione" nel cap. II.

forse da identificarsi con il testo di due fogli attribuiti da L.T. Lefort a EF 37: ma l'ipotesi va accolta con prudenza.

Va invece notato che il fatto che Atanasio invii la lettera da Antiochia riveste un certo interesse: la Quaresima, nel 364, inizia il 22 febbraio; Atanasio giunge ad Alessandria il 14 febbraio, ed il fatto che invii la lettera da Antiochia è indice della preoccupazione che essa giunga prima dell'inizio della Quaresima. E' questa una rarissima testimonianza che ci permette di ricostruire con una certa approssimazione i tempi di redazione di una lettera ed il momento in cui usualmente viene inviata: una redazione che si può collocare nei mesi di novembre e di dicembre ed un invio che viene effettuato almeno un mese prima dell' inizio della Quaresima, per permetterne la più ampia diffusione.

Il tono del testo che possiamo attribuire a EF 36 o a EF 37 tradisce un capovolgimento della situazione politica e psicologica e si riveste di quella veemenza antiariana e di quegli spunti polemici che non avevamo più avuto modo di incontrare dopo EF 11.

Negli anni seguenti, nemmeno il breve esilio sotto Valente interrompe l'invio delle lettere festali. Nonostante la politica repressiva adottata dall'imperatore contro altri vescovi, Atanasio sembra godere, a partire dal 366, di una notevole libertà di azione e di espressione, ormai certo di non poter esser più oggetto della persecuzione imperiale.[231]

Nelle ultime lettere festali espliciti sono gli attacchi agli ariani, anche se va notato che la polemica si sclerotizza quanto allo stile ed al contenuto. Atanasio manifesta piuttosto una maggiore preoccupazione per i problemi interni alla sua chiesa: la diffusione degli apocrifi, le ordinazioni irregolari, il commercio delle reliquie e le pratiche divinatorie presso le tombe dei martiri, una nuova vitalità degli scismatici meliziani. Ma pare di poter intravvedere anche i segni di un ripiegamento, di una certa ristrettezza di orizzonti, di una prospettiva degli avvenimenti e dei contrasti religiosi molto più limitata rispetto a quella di EF 10 o EF 11.

In effetti Atanasio vive da alcuni anni piuttosto lontano dalla controversia in atto. Gli anni del terzo esilio lo hanno lasciato al di fuori degli avvenimenti del periodo cruciale 357-360. Il soggiorno antiocheno del 363-364 non fa che accentuare il suo isolamento in Oriente, mentre crescono l'autorità ed il prestigio, quale *leader* degli antiariani orientali, di Melezio di Antiochia.[232]

[231] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp.402-405.

[232] M. Simonetti, *Crisi ariana*, pp.376-377.

LA POLEMICA ANTIARIANA

Nella sezione precedente le lettere festali sono state prese in considerazione soprattutto in relazione alla vita di Atanasio, alla sua attività pastorale, al suo atteggiamento nel contesto della situazione mutevole della controversia. Le lettere festali riflettono parzialmente il punto di vista atanasiano circa la crisi ariana, mediante lo specchio deformante della funzione che esse rivestono quale strumento pubblico di comunicazione, da una parte finalizzato alla catechesi ed alla propaganda, dall'altro soggetto all'influenza della situazione contingente, e dunque segnato da una più o meno ampia libertà di espressione. Si è accennato più volte al contenuto delle lettere. In questa sezione esso verrà approfondito soltanto in maniera limitata ed in particolare si porrà l'attenzione sul *dossier* antiariano.

Esso può essere articolato cronologicamente in quattro momenti: le lettere del periodo 333-335; EF 10 e EF 11, che costituiscono quasi un tutto unitario; le lettere del decennio 347-357; le ultime lettere, posteriori al quinto esilio.

1. La tunica di Cristo e l'assassinio del Logos

M. Aubineau ha studiato con sistematicità l'interpretazione patristica di *ev Io 19,23-24* percorrendo la lunga e variegata storia dell'immagine della tunica di Cristo non solo nella patristica greca e latina, ma anche in quella orientale.[233]

Sembra che Cipriano di Cartagine sia stato il primo ad orientare l'interpretazione del versetto nel senso di ravvisare nella tunica di Cristo "senza cuciture, tessuta tutta d'un pezzo da cima a fondo" l'espressione privilegiata dell'unità della chiesa, nel *De Catholicae Ecclesiae Unitate*.[234] E' quanto troviamo in EF 5 e EF 6.

Prima di Atanasio questa interpretazione si era già affacciata in ambito alessandrino proprio con il suo predecessore, Alessandro di Alessandria: nella lettera citata da Teodoreto il vescovo descrive gli ariani mentre si adoperano per negare la divinità del Salvatore, stravolgendo il senso dei testi che esprimono la sua divinità eterna. In questo

[233] M. Aubineau, *La tunique sans couture du Christ. Exégèse patristique de Jean 19,23-24* in AAVV, *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, pp. 100-127 (= *Tunique*).

[234] Cipriano, *De Catholicae ecclesiae unitate 6-7* (PL 4,504a e segg.).

modo "essi osano scindere la tunica indivisibile di Cristo".[235] Per Alessandro Ario introduce nella chiesa una divisione tale che ne spezza l'unità: da lui Atanasio riprende l'immagine orientandola però in senso antimeliziano.

E' un senso che sembra aver avuto una certa fortuna in ambito egiziano. Nelle diverse redazioni della *Passio Petri Alexandrini* il vescovo Pietro narra di aver sognato Cristo nelle sembianze di un giovinetto con una tunica stracciata, mentre attribuisce ad Ario la scissione. Ma poco dopo, nei testi della *Passio*, compare la figura di Melizio che tenta di scindere la chiesa. Guarimpoto, in un passo del testo che accompagna la sua traduzione latina della *Passio*, insiste in particolar modo su Melizio ed accosta alla sua opera l'immagine della tunica:[236]

> (...) (Meletius) superansque etiam cruentorum militum feritatem, qui in Domini passione veriti sunt dominicam scindere tunicam .... catholicam scindens Ecclesiam ...

La concorde insistenza delle varie recensioni sui meliziani fa supporre che l'autore della *Passio* abbia accostato anacronisticamente al giovane Ario del tempo di Pietro un'immagine che doveva essere originariamente legata alla polemica antimeliziana, dal momento che Atanasio la attesta orientata in tal senso fin dal 333 con EF 5: forse essa era usata in senso antimeliziano anche prima di quella data e si potrebbe pensare che sia stato proprio Alessandro di Alessandria a piegarla in senso antiariano.

Dunque, la prima testimonianza proviene proprio dalla lettera festale del 333 (EF 5):

> Viviamo in santi digiuni, come da lui stesso sono stati prefigurati, e per mezzo di questi troveremo la via verso Dio; ma non al modo dei pagani o dei Giudei ignoranti o degli eretici di oggi e degli scismatici: i pagani ritengono che la celebrazione della festa sia l'abbondanza di cibo; i Giudei, ingannandosi nel tipo e nell'ombra pensano che sia tale; gli scismatici (la celebrano) in luoghi separati e con vane intenzioni. Noi invece, fratelli miei, superiamo i pagani per il fatto che che facciamo festa con santità d'animo e purezza di corpo; i Giudei perché non riceviamo più un tipo o un'ombra, ma siamo illuminati dalla luce della verità e volgiamo lo sguardo al sole di giustizia (*Mal 3,20*); gli scismatici perché non scindiamo la tunica di Cristo, ma in una sola casa, la Chiesa cattolica, mangiamo la Pasqua del Signore (*C p. 39*, Syr 1. f. 26v l. 24 - 27r l. 8).

[235] Teodoreto, *HE I,3-5; GCS 19* p. 9. Cfr.*Urkunden zur Geschichte des arianischen Streits. Herausgegeben von H.G. Opitz*, Berlin - Leipzig 1934-1935, p. 20.

[236] Per le considerazioni relative a questi testi cfr. T. Orlandi, *Ricerche su una storia ecclesiastica alessandrina del IV secolo* in *Vetera Christianorum 11* (1974) pp. 269-312, in particolare pp. 274-275 e M. Aubineau, *Tunique*, pp. 114-116.

Per ora basti notare come gli "eretici" vengano passati sotto silenzio, dopo essere stati elencati assieme a pagani, Giudei, scismatici, quando Atanasio passa a descrivere i modi indegni con cui i diversi gruppi celebrano la festa. E' inoltre da rilevare con quanta cura il traduttore siriaco si preoccupi di riprodurre fedelmente la sottolineatura etimologica *skhizein / skhismatikos* che sicuramente era presente nel testo atanasiano.

In EF 6 Atanasio chiarisce meglio l'atteggiamento dei due diversi gruppi, eretici e scismatici, nel contesto di una polemica antigiudaica volta a mettere in rilievo come i Giudei siano rimasti *aneortoi*, senza festa, cioè senza Pasqua:

> In che modo? Non hanno un luogo ed errano ovunque e mangiano pane non lievitato contro la legge, poiché non possono sacrificare precedentemente l'agnello, nel modo in cui era stato loro comandato di mangiare pani non lievitati, ma trasgrediscono la legge in ogni luogo e verdetti sono richiesti dal Signore, che trascorrano giorni di tristezza invece che di gioia. Ragione ne è l'assassinio del Signore e il fatto che non hanno avuto rispetto per l'unigenito.
>
> Questo è ciò che accade agli eretici del tutto empi e agli scismatici ignoranti: quelli perché uccidono il Logos, questi perché ne scindono la tunica. Dunque anche costoro rimangono esclusi dalla festa, poiché non vivono con eusebeia e conoscenza, ma imitano il comportamento di Barabba il bandito, colui che i Giudei richiesero al posto del Salvatore" (*C p. 44*, Syr 1. f. 30v ll. 16-28).

Questi due passi, assieme ad uno analogo di EF 10, sono stati oggetto dell'attenzione dei critici fin dai tempi di F. Loofs. Più recentemente C. Kannengiesser ne ha offerto un'interpretazione più approfondita in uno dei suoi fondamentali contributi sulla datazione del *CG-DI*, anche se discutibile per qualche particolare interpretativo.[237] Alcune critiche sensate gli sono state mosse da A. Pettersen,[238] ma la questione va ripresa e precisata.

C. Kannengiesser tenta di mostrare la somiglianza di contenuto tra i due passi sopra riportati e una frase del *DI 24*:

> Così non subì la morte di Giovanni, a cui fu tagliata la testa, né fu segato come Isaia, per conservare anche nella morte il suo corpo indiviso e intatto e non dare alcun pretesto a coloro che vogliono dividere la Chiesa.

[237] F. Loofs, *Athanasius von Alexandria, RE II* (1897), p. 195; C. Kannengiesser, *Le témoignage des Lettres Festales d'Athanase sur la date de l'Apologie contre les Païens - sur l'Incarnation du Verbe* in *RechSR 52* (1964) pp.91-100 (= *Témoignage*).

[238] A.L. Pettersen, *A Reconsideration of the Date of the Contra Gentes - De Incarnatione of Athanasius of Alexandria* in *Studia Patristica XVII/3*, Oxford 1982, pp.1030-1040.

Il corpo indiviso di Cristo sembra qui un simbolo dell'unità della chiesa che persone anonime vogliono lacerare. Secondo lo studioso, "gli eretici e gli scismatici" di EF 5 e EF 6 sono da identificare con gli ariani e va quindi stabilita una stretta equivalenza tra questi e "coloro che vogliono dividere la Chiesa" in *DI 24*; a questo scopo C. Kannengiesser interpreta in maniera forzata EF 6: "quelli, (i Giudei) uccidendo il Verbo, questi, (gli eretici e gli scismatici) dividendo la tunica".

L'interpretazione posta fra parentesi è discutibile: "quelli" e "questi" non sono i Giudei e gli ariani, ma piuttosto gli eretici e gli scismatici nominati poco prima, cioè gli ariani e i meliziani, come vedremo fra breve. Dei Giudei è già stata questione prima di questa breve parentesi polemica. Il traduttore siriaco ha ben colto lo stile del testo greco, che egli riproduce parola per parola ricalcandone anche la sintassi: si può ricostruire con larghi margini di probabilità la contrapposizione tra *hoi men* e *hoi de* riferiti rispettivamente a *hairetikoi* e *skhismatikoi* .

Tutto fa pensare che Atanasio, citando assieme "eretici" e "scismatici", designi due gruppi distinti ed ugualmente pericolosi per la sua chiesa e la vita liturgica: gli ariani ed i meliziani. Ma agli scismatici soltanto è imputata la colpa di dividere la tunica di Cristo.

Cerchiamo di dare una base più salda all'identificazione che pare del tutto naturale anche ad una prima lettura. In EF 6, in particolare, Atanasio non fa una semplice allusione a due gruppi distinti, ma tenta di presentarne la natura mediante l'uso di un'espressione ed un'immagine fortemente compendiose. La portata cristologica dell'espressione "quelli perché uccidono il Logos" è profonda: non si tratta dell'assassinio di Cristo perpetrato dai Giudei, ma della negazione della divinità del *logos* operata dagli ariani. D'altra parte, l'espressione "eretici di oggi" di EF 5 pare un preciso riferimento agli ariani: dei meliziani Atanasio non parla quasi mai, anche in altre opere, qualificandoli come eretici.

L'immagine della tunica di Cristo, interpretata in EF 6, come in EF 5, in senso ecclesiologico, è usata in riferimento ai meliziani, che pur non essendo eretici, sul piano concreto dividono la chiesa in quanto scismatici. Che la divisione della tunica di Cristo sia attribuita solo agli scismatici, oltre che da altri elementi formali, è provato dalla sottolineatura etimologica *skhizein / skhismatikos* riconoscibile sia in EF 6 che in EF 5. Basta una breve indagine con l'aiuto del *Lexicon Athanasianum* di G. Müller per rendersi conto di come, in maniera pressochè costante, *skhisma* e *skhismatikos* designino i meliziani nelle altre opere atanasiane,

in particolare in *Ap sec, Ep Aeg Lib, V Ant*; in questi stessi scritti *hairetikos* e *hairesis* sono connessi con gli ariani.[239]

Da quanto si è detto si possono trarre due conclusioni: 1) il simbolo ecclesiologico della tunica di Cristo è usato da Atanasio esclusivamente in senso antimeliziano; 2) Atanasio batte l'accento con maggior forza sui meliziani, sugli "scismatici", che sugli ariani. Abbiamo già visto come la questione meliziana sia quella nella quale Atanasio impegna gran parte delle sue energie all'inizio del suo episcopato. D'altra parte, della dottrina ariana egli parla in maniera estremamente velata anche perché non vuole prendere una posizione precisa nei confronti di Costantino che comincia ad insistere per la riammissione degli ariani ad Alessandria.

Alla luce di queste considerazioni su EF 5 e EF 6, si spiega anche un'espressione di EF 7, molto succinta:

> Di conseguenza, ai peccatori e a tutti gli estranei alla Chiesa cattolica, eretici e scismatici, per il fatto di essere esclusi dall'inno di lode dei santi, non rimane nemmeno la celebrazione delle festa (*C p. *10*, Syr I. f. 35v ll. 3-6).

A questo primo *dossier* antieretico aggiungiamo un altro passo che, pur nella sua genericità, può forse essere accostato alle prime lettere. Si tratta della XXIV lettera del corpus copto, che si è proposto di considerare come II, del 330. Dice la versione copta:

> Chi è dunque costui se non colui che dice: "Io sono la vita"? (*ev Io 14,16*). E' infatti colui in cui i Giudei non credettero e che i carnefici denudarono e di cui i soldati si sorteggiarono le vesti (*CSCO 150 p. 37 ll. 9-12*, BL Add. 31290 f. 320r [perduto] = MONB.AT p. 5).

Proprio in questo punto la versione copta banalizza il testo greco originario. Ne fa fede il frammento armeno parallelo (*Arm T 6*), che abbiamo dimostrato essere più fedele al greco: al posto dell'espressione "di cui i soldati sorteggiarono i vestiti" troviamo "fu diviso dai soldati". Con un'espressione ellittica Atanasio vuole probabilmente alludere al corpo indiviso di Gesù che persone anonime vogliono dividere. Qui, come in *DI 24* il corpo di Gesù è simbolo dell'unità ecclesiale. Resta tuttavia oscuro chi sia il responsabile della divisione.

In EF 10, come si è mostrato nel paragrafo precedente, l'atteggiamento di Atanasio muta completamente: dopo la morte di Costantino il vescovo può parlare liberamente. Anche in EF 10 ricorre l'immagine della tunica di Cristo, ma questa volta essa assume un doppio livello di

[239] L'analisi del lessico di G. Müller è stata compiuta con buoni risultati da A.L. Pettersen nel contributo citato nella nota precedente.

senso. Dopo aver parlato a lungo della dottrina ariana, Atanasio intenzionalmente mescola assieme ariani e meliziani, mostrando come questi ultimi, per esser stati alleati degli ariani, ne abbiano anche assorbito l'insegnamento. E' un procedimento polemico tipico e piuttosto scorretto, volto a screditare i meliziani, che sappiamo attaccati all'ortodossia, mettendoli sullo stesso piano degli ariani:

> So che sono parole fastidiose, non solo per coloro che si oppongono a Cristo, ma anche per gli scismatici: infatti, in quanto hanno le stesse opinioni, si sono alleati reciprocamente; poiché hanno imparato a scindere la tunica inscindibile di Dio, non hanno ritenuto cosa assurda dividere il Padre dal Figlio indivisibile (*C p. 50*, Syr L f. 44r ll. 23-28).

Mentre nelle menzioni precedenti la tunica di Cristo aveva un senso ecclesiologico, qui essa assume in aggiunta anche un senso cristologico in quanto simbolizza l'unità del Padre e del Figlio che gli ariani hanno negato. Resta sempre fondamentale la metafora ecclesiologica: i meliziani "hanno imparato a scindere" la chiesa. Si percepisce qui, a mio avviso, un richiamo alla catechesi antimeliziana espressa in EF 5 e EF 6. Se in passato i meliziani dividevano la chiesa, ora la novità è rappresentata dalla loro alleanza con gli ariani (dal sinodo di Tiro in poi) che li ha indotti naturalmente a passare dal dividere la chiesa al dividere il Figlio dal Padre. La sensazione del richiamo ad una catechesi del passato, l'intenzionale acuire le già gravi accuse espresse in EF 5 e EF 6, aggiungendovi accuse molto più pesanti, invita a pensare che in EF 10 Atanasio completi la catechesi antimeliziana delle lettere di alcuni anni prima e che EF 5 e EF 6, come abbiamo proposto, siano da considerarsi lettere festali "giovanili" e contengano il primo germe della polemica antiariana, che in seguito si svilupperà in diverse direzioni, dalla polemica diretta ed aspra di EF 10 e EF 11, ai riferimenti sottili di EF 19 e EF 2 (del 352), più legate al nuovo clima polemico dei *Contra Arianos*.

Aggiungo in conclusione un'interessante parallelo offertoci dal *De passione et cruce Domini 21*, così vicino anche per altri tratti a EF 10 e ad altre lettere festali:[240]

> Il Signore ha rivestito la tunica senza cucitura, tessuta di un solo pezzo dall'alto in basso, perchè, attraverso questo, i Giudei potessero credere chi è e da dove venga e cioè che egli non era dalla terra, ma il Logos che viene dall'alto; che egli non era diviso, ma il Logos indivisibile del Padre.

[240] *De passione et de cruce Domini 21* (PG 28,221b).

2. La polemica antiariana nelle lettere del 338-339

EF 10 ed EF 11 rientrano in un progetto di catechesi antiariana che Atanasio tentò di realizzare dopo la morte di Costantino e che fu bruscamente interrotto con l'entrata di Gregorio il cappadoce ad Alessandria. In un certo senso le due lettere costituiscono quasi un'opera unitaria in quanto le argomentazioni antiariane in EF 10 e in EF 11 si completano a vicenda: anzi è data la possibilità di tracciare l'itinerario e l'evoluzione di tale polemica nell'arco di questi due anni cruciali per la vita, la formazione, la carriera letteraria di Atanasio. Le differenze tra le due lettere, in effetti, non possono essere spiegate soltanto supponendo il proposito pastorale e catechetico di fornire ai fedeli una conoscenza graduale del contrasto dottrinale in atto, ma anche tenendo conto del fatto che in questi due anni le prospettive polemiche del vescovo subiscono un mutamento provocato sia da scelte di natura genericamente catechetica, tematica, stilistica, sia dall'esigenza di adattare la polemica ad un uditorio più vasto possibile.

Le due lettere rappresentano anche il primo scritto di carattere dottrinale indirizzato contro gli ariani. Né la sinodale del 338 contenuta in *Ap sec 3-19*, largamente ispirata da Atanasio, né la lettera indirizzata a tutta la cristianità in occasione dell'insediamento di Gregorio nel 339, contengono elementi dottrinali in senso antiariano. Da ciò risulta evidente l'importanza di EF 10 e EF 11, che attestano la polemica antiariana di Atanasio ai suoi primi passi, e già segnata da un'intrinseca evoluzione. Come abbiamo più volte rilevato, si tratta di una polemica decisamente caratterizzata dallo scopo che Atanasio si prefigge di raggiungere con il duttile strumento di comunicazione rappresentato dalle lettere festali: l'insistenza sull'incarnazione e sull'opera redentrice di Cristo bene si inquadra da una parte nel contenuto pasquale delle lettere, dall'altra nel tentativo di raggiungere un uditorio vasto e variegato nei suoi strati sociali e culturali, un uditorio in grado di recepire e far propria una polemica impostata sui dati catechetici fondamentali piuttosto che sulle argomentazioni, di contenuto simile, ma di struttura molto più complessa, usate nei *CA*.

Vanno infine notate da una parte la singolare vicinanza di queste due lettere, in particolare di EF 10, al *DI*, che sembra manifestare la redazione appena conclusa dell'opera ed il proposito, in certi passi evidente, di difenderne le proposizioni fondamentali, dall'altra l'evoluzione di una polemica che da EF 10 a EF 11 si caratterizza sempre più con i tratti, i contenuti, lo stile polemico, tipici dei *CA*.

Il metodo migliore per analizzare EF 10 e EF 11 è sembrato quello descrittivo ed analitico, volto a cogliere la disposizione dei temi teologici, soteriologici, polemici, all'interno della struttura delle lettere: in effetti,

al di là del senso di disordine che può suscitare una lettura superficiale delle due lettere, si possono cogliere una serie di fili conduttori ben orchestrati e ben intrecciati tra di loro, ideati appositamente per un uditorio semplice, bisognoso di una predicazione che esponga a piccole dosi le argomentazioni dottrinali nel più ampio quadro di una catechesi morale e biblica.

EF 10, dopo un'introduzione autobiografica di cui abbiamo già notato il tono appassionato, proprio in relazione alle vicende di Atanasio e della chiesa egiziana, contiene l'esaltazione della potenza di Dio nei confronti della debolezza degli uomini.

E' a questo punto che Atanasio propone alcune espressioni di grande rilevanza teologica: da una parte l'idea del *logos*, ricco e multiforme, che, nel suo rapporto con ogni singolo credente, non si fa costringere, ma si trasforma in accordo alla forma della "proprietà" di ciascuna anima (*C p. *16*, Syr L f. 40v ll. 9-10): è un'idea tipicamente origeniana,[241] come pure una reminiscenza origeniana, pur nel quadro di un'ecclesiologia altamente tradizionale, è il tema dei diversi nutrimenti che devono essere assunti dagli *incipientes*, dai *progredientes* e dai *perfecti*, (*C pp. *16-*17*, Syr L f. 40v ll. 16-31) e quello delle diverse categorie tra le quali scende l'amore divino, che non è soltanto per i perfetti, ma anche per "quelli che sono in mezzo e per i terzi" (*Burgess p. 146*, Syr L f. 41r ll. 9-12);[242] dall'altra l'uso dei tre titoli, *logos, dynamis, sophia* (*C p. *16*, Syr L f. 40v ll. 11-12), tipici della tradizione alessandrina.

La sezione appena descritta costituisce un *unicum* nelle lettere festali ed uno dei punti letterariamente e teologicamente più alti anche nell'ambito delle opere maggiori. La polemica antiariana di EF 10 va studiata a partire da questa apertura, che conferisce il tono a tutta la lettera, caratterizzandola nel segno della più tipica teologia alessandrina, quella del *logos*, quasi un tributo alla tradizione dei predecessori sul seggio episcopale alessandrino.

Tre espressioni danno inizio alla polemica antiariana nelle lettere festali: gli ariani vengono dapprima qualificati come "setta che combatte con Cristo" (*C p. 48*, Syr L f. 43r ll. 7-8); poi come *antikhristoi* (*C p. 48*, Syr L f. 43r l. 16); ed infine con un appellativo particolarmente espressivo, che ricorrerà infinite volte sotto la penna di Atanasio, *areiomanitai*, che può essere considerata la prima esplicita menzione "nominale" degli ariani nelle opere atanasiane (e ciò accade solo nel X anno di

[241] Origene, *Co Matth XII,32, GCS 40.1* (ed. E. Klostermann); vedi anche *Co Cant, GCS 33* (ed. W.A. Baehrens) p. 102.

[242] Ad esempio in *Co Cant* su *Cant 1,3-4, GCS 33* p. 104.

episcopato!). Mi sembra importante sgombrare il testo da un errore di traduzione presente nella *Patrologia Graeca* ed *in nuce* anche nell'edizione di W. Cureton: "At vero Arius et Manes ...". Nel codice siriaco non è questione di Ario e di Mani, ma vi è la trascrizione precisa, quasi "scientifica" del greco *areiomanitai*.

La polemica antiariana di EF 10 si caratterizza fin dalle prime righe in un senso ben determinato: il punto di partenza è quello soteriologico, come ben mostra il passo sotto riportato, una breve descrizione dell'economia redentrice di Cristo che, nel fitto gioco delle sue antitesi, ricalca quasi il ritmo di un testo liturgico, così intenso da essere stato ripreso *ad verbum* dal redattore del *De Passione et cruce Domini 11*:

> Ha sofferto infatti per preparare all'uomo che ha sofferto in lui l'impassibilità; ed è sceso per farci salire; ha sperimentato la generazione affinché amassimo colui che è ingenerato; è sceso nella corruzione affinché la corruzione si rivestisse di immortalità (cfr. *1 ep Cor 15,53*); è diventato debole per noi affinché risorgessimo nella potenza; è sceso nella morte affinché potesse accordare a noi l'immortalità e donare ai morti la vita; ed infine si è fatto uomo, affinché noi, che come uomini eravamo morti, potessimo rivivere e la morte non regnasse più su di noi, poiché la morte non ha più potere su di noi, annuncia la parola apostolica (cfr. *ep Rom 6,9*) (*C p. 49*, Syr L f. 43v ll. 17-26).

Si tratta di un'appassionata rievocazione dell'opera salvifica di Cristo, del mistero redentore della sua incarnazione e dei suoi effetti sulla vita del credente: impassibilità, incorruttibilità, immortalità, vivificazione.

Nel passo parallelo del *De Passione*, il *hyā* che ho tradotto con "rivivere" corrisponde al greco *theopoieo*. Se effettivamente potessimo dimostrare che il redattore riproduce esattamente il perduto testo greco della lettera, ci troveremmo in presenza dell'unica attestazione del concetto, caro ad Atanasio, di *theopoiesis*, nell'ambito delle lettere festali. Il siriaco potrebbe però riflettere un *zoopoieo*, meno carico di implicazioni antropologiche. Ma, come abbiamo già potuto rilevare, EF 10 è caratterizzata da uno stile e da un linguaggio peculiare, che non rifugge dai termini e dai concetti più complessi, per cui è ammissibile che Atanasio abbia usato *theopoieo* in essa, rinunciandovi poi in tutte le lettere posteriori proprio a motivo della difficoltà che doveva incontrare la sua corretta comprensione in ambiti di credenti forniti soltanto di nozioni catechetiche di base.

Già A. Stülcken aveva rilevato le strette somiglianze tra questo passo e le più celebri espressioni del *DI*.[243] Tra i passi più vicini, *DI 54* spicca

[243] A. Stülcken, *Athanasiana. Literar- und dogmengeschichte Untersuchungen* [*TU, NFIV,4*] Leipzig 1899; in particolare p. 21.

per la sua descrizione dell'efficacia dell'incarnazione nella vita del cristiano:

> Infatti egli divenne uomo affinché noi fossimo deificati, si rivelò mediante il corpo affinché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; sopportò la violenza degli uomini affinché noi ereditassimo l'incorruttibilità. Infatti non riceveva alcun danno essendo impassibile e incorruttibile e *autologos* e dio: ma nella sua impassibilità proteggeva e salvava gli uomini che patiscono, per i quali aveva sopportato queste cose.

Atanasio in EF 10 fa dunque esplicito riferimento all'opera da poco terminata, richiamandone con semplicità e con grande capacità sintetica i temi fondamentali. Ed è proprio a questo punto che inizia nel senso più vero la polemica antiariana:

> Poiché non hanno osservato queste cose gli *areiomanitai*, *khristomakhoi* ed eretici, hanno colpito con la loro lingua il benefattore ed hanno bestemmiato contro colui che libera, e, soprattutto, invece che le une, pensano cose aliene contro il Salvatore (*C pp. 49-50*, Syr L f. 43v ll. 26-30).

E' una frase di raccordo, che unisce il testo sull'opera salvifica di Cristo con la sezione polemica, nella quale Atanasio mostra come ciascuna delle espressioni e delle tematiche del primo siano prese a pretesto dagli ariani per negare la divinità del Figlio di Dio:

> A motivo della sua discesa avvenuta per gli uomini, hanno negato la sua divinità naturale, ed osservando che è uscito dalla Vergine, dubitano se realmente sia il Figlio di Dio; e considerando che si è fatto uomo nel tempo, negano la sua eternità naturale; e considerando il fatto che ha sofferto per noi, sono increduli se sia il Figlio incorruttibile del Padre incorruttibile: e, insomma, poiché ha sopportato per noi, negano gli argomenti concernenti la sua eternità naturale, partecipando dell'opera degli ingrati, coloro che hanno ricusato il benefattore e che, invece di riconoscere la grazia, gli offrono oltraggio (*C p. 50*, Syr L f. 43v l. 30 - 44r l. 10).

La descrizione dell'opera salvifica di Cristo trova in questo brano una struttura quasi perfettamente speculare: è un'esplicita difesa delle argomentazioni del *DI*, che in EF 10 trova il suo vero completamento, in quanto ciò che non poteva essere detto liberamente in passato, in EF 10 affiora con chiarezza.

Alcune espressioni meritano qualche nota di commento:

- *theotes physike*, ricavabile dalla traduzione siriaca, è espresso come *theotes kata physin* nel parallelo armeno. Non è facile risalire all'espressione originaria: anche se *theotes physike* non compare mai in Atanasio, non possiamo esser certi che sia il traduttore siriaco ad alterare il testo,

proprio a motivo della peculiarità di EF 10 nell'ambito della produzione teologica atanasiana.
- *aidiotes physike*: per quanto riguarda l'aggettivo *physikos* ci si riferisca a quanto detto sopra per *theotes*. Qualche espressione simile troviamo in *CA II,51*: "negare l'eternità della divinità di questo (il Figlio)" (PG 26,253b); ed in *CA III,27*: "negare l'eternità e la divinità del *logos*" (PG 26,381c).
- *aphthartos* è un attributo del Padre e del Figlio che richiama da vicino il *DI*.
- *discesa*: il termine *metnaḥtanûtâ* con i radicali *nḥt* fa pensare ad un composto con *kata-*, forse *kata-baino*, frequentissimo in Atanasio nel designare l'incarnazione, dal quale potremmo ricostruire *kata-basis*.[244] Ma *kata-basis* non è usato da Atanasio in questo senso. Si può pensare invece a *tapeinotes* o, con maggiore probabilità di avvicinarci all'originale greco, a *kathodos*. Il primo compare nel *DI* a designare l'incarnazione nel senso globale, ma una sola volta: data la peculiarità del linguaggio di tutta la lettera, non dovremmo escludere che si tratti della seconda ed ultima occorrenza del termine con questo significato.[245] D'altra parte non dobbiamo dimenticare che il traduttore siriaco tende a rendere il greco mediante calchi formali, per cui in questo caso è più prudente pensare ad un composto con preposizione *kata-*. *Kathodos* in Atanasio compare in contesti simili a quello in cui ricorre in EF 10: due volte in *CA I,49* "la sua discesa verso di noi" (PG 26,113b; 115a); in *CA II,7* "la sua discesa verso gli uomini" (PG 26,161a).

Dopo queste due sezioni in un certo senso speculari, la polemica si fa più diretta ed anche formalmente si nota un mutamento stilistico, con l'uso dell'apostrofe indirizzata ad un ariano generico:

> a loro a ragione si potrebbe dire: O tu, ingrato, che combatti contro Cristo, malvagio del tutto, che uccidi il tuo Signore, cieco nell'occhio della tua anima, giudeo nella tua coscienza, se tu avessi compreso le Scritture ed ascoltato i santi, fra i quali alcuni dicono: "Illumina il tuo volto e noi saremo salvi" (*Ps 79,4*), ed altri: "Manda la tua luce e la tua verità" (*Ps 42,3*), avresti saputo che il Signore non è sceso per se stesso ma per noi, e a maggior ragione avresti ammirato la sua filantropia. E se avessi considerato che cos'è il Padre e che cos'è il Figlio, non avresti bestemmiato dicendo che il Figlio è (fatto) dalla mutabilità. E se avessi

[244] Cfr. C. Kannengiesser *SC 199*, pp. 86-139: in queste pagine è offerto uno studio molto dettagliato del lessico atanasiano, in particolare i titoli cristologici e le menzioni dell'incarnazione. Sarebbe utile ripetere tale indagine anche per le lettere festali. Per il vocabolo che stiamo studiando si consulti *Thesaurus Syriacus* coll. 2343-2347, in particolare col. 2346.

[245] Kannengiesser, *SC 199*, pp. 126-136, in particolare p. 136.

compreso l'opera della sua filantropia nei nostri confronti, non avresti diviso il Figlio dal Padre e non avresti considerato *xenos* colui che ha riconciliato noi con il Padre suo (*C p. 50*, Syr L f. 44r ll. 10-23).

L'apostrofe all'ariano, agli ariani, è un tratto tipico dello stile polemico di Atanasio. Anche l'accostamento ariani / giudei ricorre molte volte nei *CA*.

Sono d'altra parte notevoli le tracce del *DI*: si pensi al fatto che la divinità del Figlio è difesa sulla base della sua opera salvifica e della sua incarnazione; al comparire di temi tipici come quello della *filantropia* o della *bontà* divina, frequenti nel *CG-DI*, e che assumono un ruolo decisamente centrale nel linguaggio pasquale delle lettere festali.

Un'allusione più precisa alla dottrina ariana è da vedere nel *xenos*, usato dagli ariani per indicare l'estraneità, anche quanto alla natura, tra Padre e Figlio. Si tratta della sua unica occorrenza nelle lettere.

L'altro concetto importante cui allude Atanasio è che, secondo gli ariani, il Figlio è fatto dalla *mutabilità*, tema che ricorre con ben altra proporzione e complessità di analisi, di critica e di polemica in *CA I.35-52*. Dietro al vocabolo siriaco che abbiamo reso con "mutabilità" si potrebbe vedere *alloiosis* o *parallage*. Tuttavia sappiamo che nelle tarde versioni siriache corrisponde a *trope*. Certamente gli aggettivi *treptos* e *alloiotos* e simili compaiono infinite volte nei *CA*. Ma il sostantivo *trope*, in particolare, ricorre solo in *CA I.35*: "affermano calunniosamente la *trope* del *logos*" (PG 26,85a).

Complessivamente giudicata, la polemica antiariana si caratterizza fino a questo momento più per un tono apologetico e per un richiamo complessivo e sintetico alla dottrina ariana che per una critica serrata delle più radicali proposizioni ariane, che vengono taciute. Non mancano allusioni alla dottrina ariana, ma essa non viene definita nei suoi contorni e spiegata nei suoi dettagli. E' questo un elemento di cui bisogna tener conto, soprattutto per meglio rilevare il mutamento che si opera con la seguente EF 11.

Chiude la sezione polemica della lettera la citazione, tradizionale in Atanasio, di *ev Io 14,9-10*, versetti cari al vescovo soprattutto quando vuole rilevare il rapporto stretto, di reciproca compenetrazione, tra Padre e Figlio. Anche in questo caso l'interpretazione del passo evangelico è intenzionalmente più semplice che nelle opere maggiori:

Ma il Signore, che sempre deride il diavolo, lo fa anche con quelli di oggi dicendo: "Io sono nel Padre ed il Padre è in me" (*ev Io 14,9*). Questi è il Signore che viene visto nel Padre ed il Padre è visto in lui (cfr. *ev Io 14,9*), il quale, essendo realmente il Figlio del Padre, alla fine si è fatto uomo per noi, perché offrisse se stesso al Padre e redimesse noi attraverso la sua offerta ed il suo sacrificio (*C pp. 50-51*, Syr L f. 44v ll. 3-9).

Il tono della polemica antiariana in EF 10 è in primo luogo quello dell'apologia: si tratta di difendere l'opera salvifica del Salvatore, che gli ariani, con la negazione della divinità del Figlio, mettono in pericolo; si tratta insomma di difendere la teologia del *DI*. In secondo luogo Atanasio recupera e richiama la tradizione teologica alessandrina, quella dei suoi predecessori, in un modo che non riscontreremo più nelle lettere posteriori, tanto che EF 10 può essere certamente definita la più alessandrina delle lettere festali.

Quando iniziamo a leggere EF 11, in particolare le sue sezioni polemiche, il tono appare cambiato in maniera considerevole e la polemica comincia a precisarsi, rispetto ai sintetici riferimenti dottrinali contenuti in EF 10, ed a prendere di mira le più estreme e radicali affermazioni ariane.

Il mutamento può in parte essere spiegato con l'aspetto catechetico che certamente avrà avuto il suo peso: la necessità di progettare un ciclo di catechesi antiariana, impostato per gradi, che esponesse, di anno in anno, la dottrina ariana.

Ma forse è necessario ipotizzare anche un cambiamento di prospettive letterarie e polemiche che, proprio tra il 338 ed il 339, segnano l'inizio dell'elaborazione di quel complesso di temi teologici, soteriologici, polemici, che confluiscono nei *CA*.

Se EF 10 conclude e completa il periodo che ha visto la redazione del *DI*, chiarendo e mettendo in luce tutto ciò che il vescovo non aveva potuto dire esplicitamente a motivo di condizionamenti storici, EF 11 prepara ed è, nello stesso tempo, segno dell'elaborazione del materiale tematico che sarà alla base dei *CA*.

Se EF 10 presentava un inizio tutto pervaso di rimembranze origeniane e di richiami alla tradizione alessandrina, la sezione iniziale di EF 11 è invece un insistente invito a ripercorrere le verità evidenti della fede cristiana, le più semplici ma anche le più radicate in un uditorio di basso livello culturale, aduso ad una catechesi semplificata e lontana dalla tradizione del *Didaskaleion*, forse non del tutto pronto a recepire il ricco e variegato contenuto teologico di EF 10.

Ed ecco Atanasio proporre l'esempio dell'apostolo Paolo, il quale a ragione stima cosa necessaria per i suoi discepoli "far conoscere in primo luogo la parola circa Cristo ed il mistero a lui relativo; in seguito, invece, manifestare la correzione riguardo i costumi, affinché, conosciuto ed appreso il Signore, gioiosamente desiderassero realizzare ciò che aveva comandato" (*C pp. 54-55*, Syr L f. 47r ll. 7-13). Nello stesso modo viene proposto anche l'esempio di Mosè, il quale parla prima di Dio con lo scopo di farlo conoscere, e solo in seguito dichiara i suoi comandamenti (*C p. 55*, Syr L f. 47r ll. 13-22). Anche nella lettera agli Ebrei si dice che

"colui che si avvicina a Dio deve credere che egli esiste" (*ep Hebr 11,6*) (*C p. 55*, Syr L f. 47r ll. 23-25).

Atanasio insiste sul dogma biblico dell'esistenza di Dio, del Signore creatore di tutte le cose, tanto che stima opportuno citare il *Pastore*, in particolare il precetto primo sull'unicità e sull'esistenza di Dio creatore: "Per prima cosa credi che uno è Dio, colui che ha creato e fondato tutte le cose, e dal non essere ha fatto sì che fossero" (*C p. 55*, Syr L f. 47v ll. 2-4). La citazione assume grande rilievo in mezzo a tante citazioni bibliche: sappiamo da EF 39 che il *Pastore* era usato per l'edificazione e l'istruzione dei catecumeni e doveva di conseguenza essere vicino alla sensibilità di chi aveva frequentato le scuole di catechesi egiziane.[246] Ma Atanasio preferisce ritornare alla Bibbia, ed è il NT che viene proposto all'attenzione dei fedeli.

Gli evangelisti, prima della narrazione, fanno conoscere il Salvatore (*C p. 55*, Syr L f. 47v ll. 5-9): come si sarebbe potuto credere alle guarigioni ed alla redenzione apportata dal Salvatore se non fosse stato "tramandato per iscritto circa il Creatore: "In principio era il *logos*" (*ev Io 1,1*) ... colui dal quale si sono volti i Giudei assieme agli ariani?" (*C p. 55*, Syr L f. 47v ll. 9-18).

Sia la citazione del *Pastore* sia quella di *ev Io 1,1*, unica nelle lettere festali, ed il discorso stesso di Atanasio, sono orchestrati in modo da evidenziare le più elementari verità di fede e raccogliere il consenso dei fedeli attorno ad esse: l'esistenza di Dio; un solo Dio creatore di tutte le cose; il *logos* come creatore. E' la fondamentale, semplificata al massimo, base dottrinale sulla quale viene impostata la polemica nell'ultima sezione di EF 11, tutta volta a confutare la creaturalità del *logos*. Sembra evidente che una polemica impostata su principi tanto basilari, sul testo evangelico e sul *Pastore*, potesse essere infinitamente più comprensibile e meglio recepita da fedeli di qualsiasi livello culturale rispetto a quella di EF 10.

Anche in EF 11 la sezione antiariana viene aperta dall'appellativo *areiomanitai*, definiti "oppositori di Cristo", che

> pervertono la fede dei semplici bestemmiando contro il Figlio di Dio e dicono che egli è una creatura e che è dalle cose che non sono (*C p. *21*, Syr L f. 51r ll. 23-29).

Il grande interesse del passo in questione è legato al ricorrere di due radicali affermazioni ariane, che ricorreranno numerosissime volte nei

[246] C. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie évêque et écrivain. Une lecture des traités Contre les ariens*, [*Théologie Historique 70*], Paris 1983 (= *Athanase d'Alexandrie*), p. 266.

CA, ritmandone la catechesi e la polemica: il Figlio è *ktisma*; è *ex ouk onton*. Ambedue erano state taciute da EF 10, che, pur nella difesa appassionata della divinità di Cristo e della sua opera redentrice, era rimasta piuttosto generica circa gli *slogans* ariani. Non compaiono in EF 11 gli altri due *slogans* di grande fama, che Atanasio citerà infinite volte nei *CA*: "c'era un tempo quando il *logos* non era"; "non era prima di essere generato".[247] L'ultimo, in particolare, necessitava di una confutazione abbastanza complessa, che il vescovo preferì tralasciare per non confondere i suoi *haploi*.

Lo *slogan "ex ouk onton"* ricompare dopo un'insistente variazione sul tema della persecuzione ed un attacco ai seguaci di Eusebio di Nicomedia; questa volta è accompagnato e contrappuntato dalle più ortodosse affermazioni di fede:

> non diciamo con gli *areiomanitai* che sei dalle cose che non sono: il *logos*, che è sempre col Padre, è da lui (*C p. *23*, Syr L f. 52v ll. 20-22).

Si noti come Atanasio tralasci *ousia* nell'espressione *ek autou*, che descrive il rapporto tra il Padre ed il Figlio nel modo più semplice, caricando l'*ek* di un significato tecnico pregnante.

L'altra espressione di rilievo, usata in senso antiariano, "che è sempre col Padre", compare identica in *CA II,41* (PG 26,233c); ed in forme simili in *CA I,11* (PG 26,33c), in *CA I,27* (PG 26,68c), in *CA I,29* (PG 26,73), in *CA II,53* (PG 26,233c).

Concludono la lettera due passi di fondamentale importanza, in quanto la polemica contro le più radicali espressioni ariane si intreccia con la descrizione dell'opera salvifica di Cristo, nella sua vicenda di morte e resurrezione, che gli ariani, con l'affermazione della creaturalità del Figlio, privano di fondamento. Nello stesso tempo la Pasqua stessa perde di senso in quanto celebrazione immortale della redenzione operatasi attraverso la vittoria sulla morte:

> Facciamo festa non stimando l'inganno dei Giudei e la proclamazione degli ariani, che allontana il Figlio dalla divinità e lo conta fra le creature, ma considerando la rettitudine che è dal Signore. L'inganno dei Giudei, infatti, e l'empietà indomabile degli ariani non meditano altro se non tristezza, dal momento che gli uni fin dall'inizio hanno assassinato il Signore, gli altri invece tolgono luogo anche al fatto che ha vinto la morte che gli fu apportata dai Giudei, poiché affermano che non è il creatore ma una creatura.
>
> Se infatti fosse stato una creatura sarebbe stato preso dalla morte: se dunque non è stato preso, secondo le Scritture, non è una creatura ma il Signore delle creature ed il fondamento di questa festa immortale. Infatti il Signore della morte

[247] C. Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie*, pp. 187-253

ha voluto abolire la morte, e ciò che il Signore volle fu fatto e compiuto: noi tutti infatti passiamo dalla morte alla vita (*C p.* *23, Syr L. f. 53r ll. 3-19).

Da questo primo passo si trae il senso più profondo della polemica antiariana di Atanasio e l'elemento sostanziale della catechesi espressa nelle lettere festali. Affermando la creaturalità di Cristo si viene a negare la possibilità stessa della salvezza, in quanto una creatura non è in grado di vincere la morte; si viene a negare il mistero salvifico della sua morte e della sua resurrezione: di conseguenza la Pasqua stessa, che è il vero oggetto della catechesi delle lettere, perde di significato. In ogni lettera incontriamo la citazione di *I ep Cor 5,7*, "Cristo, nostra Pasqua, è stato immolato", che rappresenta il culmine del discorso pasquale. Dire che il Figlio è una creatura è negare l'accostamento paolino Cristo / Pasqua, è negare, per usare le parole di Atanasio, che Cristo sia *hypothesis tes athanatou heortes.*

Alcune singole espressioni trovano riscontro nei *CA*. Si pensi all'antitesi polemica creatore / creatura, molto frequente nei *CA*, ad esempio in *CA II,24* (PG 26,237a), in *CA II,47* (PG 26,248b), ma in particolare in *CA II,50*: "non è infatti una creatura, ma il *logos* di Dio è creatore" (PG 26,253a); in *CA II,62*: "Se tutte le creature sono state create in lui, è altro dalle creature, e non è creatura, ma il creatore delle creature" (PG 26,280b). Anche l'espressione "contare con le creature" è frequente nei *CA* con il verbo *synarithmein*: tra i molti luoghi, si confrontino *CA I,4* (PG 26,19c) e *CA II,44* (PG 26,241b).

Ma più che le singole espressioni, contano in questa sede alcuni parallelismi significativi a livello concettuale e tematico:

CA I,44: Infatti tutti gli altri, soltanto uomini da Adamo, morirono, e la morte regnava contro di loro; costui, il secondo uomo, è dal cielo: infatti il *logos* divenne carne. E si dice che tale uomo è dal cielo ed è celeste per il fatto che il *logos* è sceso dal cielo. *Perciò non è stato preso dalla morte* (PG 26,104a).

CA I,44 Perciò non era possibile *che fosse preso dalla morte*. Ad un uomo invece non era possibile modificare questa (condizione): infatti la morte è propria agli uomini (PG 26,104b).

Se in questi due passi riscontriamo un generico parallelismo concettuale e l'espressione "essere preso dalla morte" che è presente in EF 11, in *CA II,16* troviamo il passo più vicino alla lettera in esame, sia per l'uso dell'argomentazione invocata per difendere la non creaturalità di Cristo, sia per il ricorrere di un'espressione che non comparirà altre volte in Atanasio. Il vescovo afferma che i segni compiuti dal Signore mostrano chiaramente che è dio

e che egli dà la vita ed è *Signore della morte*. Conveniva infatti che Cristo, che dà la vita agli altri, *non fosse preso dalla morte*: questo non sarebbe accaduto se, come voi pensate, Cristo fosse stato un semplice uomo. Ma egli è il Figlio di Dio: tutti gli uomini, infatti, sono soggetti alla morte (PG 26,180c-181a).

L'espressione *kyrios thanatou* ricorre due sole volte in Atanasio, e precisamente in EF 11 e nel passo sopra citato. Si noti inoltre l'argomentazione identica usata per sostenere ciò che sta più a cuore ad Atanasio, la divinità di Cristo che, ai suoi occhi, gli ariani negano compromettendo qualsiasi prospettiva soteriologica.

Un passo di tono simile chiude la lettera ponendo in rilievo un altro tema caro ad Atanasio, fin dal tempo del *DI*, e cioè la prospettiva dell'incorruttibilità donata ad ogni uomo in virtù dell'incorruttibilità di Cristo attraverso la morte:

Non è infatti dalle cose che non sono ma dal Padre. E' realmente degno di gioia il fatto che possiamo vedere contro la morte i segni della vittoria e la nostra incorruttibilità attraverso il corpo del Signore. Infatti, dal momento che è risorto gloriosamente, è chiaro che sta per avvenire la resurrezione di tutti noi; e dal momento che il suo corpo è rimasto incorrotto, non c'è dubbio circa la nostra incorruttibilità. Come infatti attraverso un solo uomo, secondo quanto dice Paolo (cfr. *ep Rom 5,12; 5,18*) la colpa è passata a tutti gli uomini, così attraverso la resurrezione del Signore Gesù Cristo, tutti noi risorgiamo (*C p.* *24, Syr L. f. 53v ll. 1-11).

Per meglio rilevare le differenze tra EF 10 e EF 11 in materia di polemica dottrinale antiariana, e per fornire un quadro d'insieme delle due lettere, sembra utile proporre un prospetto diviso in due parti: I. la dottrina e le affermazioni ariane quali vengono riportate dalle due lettere; II. le affermazioni ortodosse contrapposte a quelle ariane. (Non occorre qui citare le pagine dell'edizione del Cureton in quanto già segnalate).

Gli ariani

- negano "la sua divinità naturale": EF 10 (Syr L. f. 44r l. 1); allontanano il Figlio dalla divinità: EF 11 (Syr L. f. 53r ll. 5-6);
- dubitano se sia "realmente il Figlio di Dio": EF 10 (Syr L. f. 44r ll. 2-3); se sia "il Figlio incorruttibile del Padre incorruttibile": EF 10 (Syr L. f. 44r ll. 5-6);
- negano "la sua eternità naturale": EF 10 (Syr L. f. 44r l. 4); EF 10 (Syr L. f. 44r l. 7);
- affermano che il Figlio "è dalla mutabilità": EF 10 (Syr L. f. 44r ll. 19-20);
- dividono "il Figlio dal Padre": EF 10 (Syr L. f. 44r ll. 21-22); dividono "il Padre dal Figlio inseparabile": EF 10 (Syr L. f. 44r ll. 27-28);

- considerano il Figlio *xenos*: EF 10 (Syr L f. 44r l. 22)
- affermano che è "una creatura": EF 11 (Syr L f. 51r l. 28) e EF 11 (Syr L f. 53r l. 13); lo contano "con le creature": EF 11 (Syr L f. 53r l. 6);
- affermano che è "dalle cose che non sono": EF 11 (Syr L f. 51r l. 29) e EF 11 (Syr L f. 52v ll. 20-21);
- "tolgono luogo al fatto che ha vinto la morte": EF 11 (Syr L f. 53r l. 13).

Affermazioni ortodosse

- il Signore "è realmente il Figlio del Padre": EF 10 (Syr L f. 44v ll. 6-7);
- il *logos* "è sempre con il Padre": EF 11 (Syr L f. 52v ll. 21-22);
- è dal (*ek*) Padre: EF 11 (Syr L f. 52v l. 22) e EF 11 (Syr L f. 53v l. 3);
- è "Signore delle creature": EF 11 (Syr L f. 53r l. 16);
- è il "fondamento della festa immortale": EF 11 (Syr L f. 53r ll. 16-17);
- è "Signore della morte": EF 11 (Syr L f. 53r l. 17);
- non è "dalle cose che non sono": EF 11 (Syr L f. 53v l. 7).

Nel prospetto appare chiaro come EF 10 e EF 11 non coincidano se non raramente nei temi polemici antiariani. Prevalgono le differenze ed un tendenza di EF 11 ad un linguaggio meno astratto e alla riproposizione frequente delle più popolari affermazioni ariane. Si noti come ad una terminologia che definisce, seppure in maniera estremamente semplificata, l'unione del Padre con il Figlio, non faccia riscontro una terminologia che ne rilevi la distinzione: è uno dei caratteri più tipici del linguaggio teologico di Atanasio anche nelle opere di più vasta portata.[248]

Vanno infine rilevate la ricchezza e la vivacità della polemica nelle due lettere, che andranno scemando nelle lettere più tarde, a partire dal 364, quando Atanasio continuerà insistentemente a riproporre gli *slogans* ariani senza inserirli però in quel più ampio quadro soteriologico così caratteristico di EF 10 e EF 11.

3. Gli ariani nelle lettere del periodo 347-357

Le lettere posteriori al 339 parlano in maniera di nuovo velata circa gli ariani. Atanasio, lo abbiamo già rilevato, avverte l'insicurezza della sua posizione e tralascia qualsiasi menzione degli ariani. Ma, rispetto a EF 6 e EF 7, che abbiamo proposto di datare al 334-335, il silenzio di Atanasio nel decennio 347-357 presenta caratteri ben diversi. Nelle lettere giovanili si trattava di allusioni compendiose, usate per esprimere metaforicamente e sinteticamente il senso del contrasto religioso in atto con l'arianesimo. In EF 19, in EF 2 (cronologicamente XXIV), in EF 27 e EF 29, riscontriamo temi ed immagini propri della polemica dei *CA*, tracce di una polemica già in corso, il cui materiale tematico viene trasformato e riadattato al genere delle lettere festali: solo, tale materiale viene usato contro avversari privi di nome, si riduce a poche espressioni pregnanti, il cui senso polemico possiamo percepire soltanto mediante il confronto con le opere maggiori. In EF 6 e EF 7 non troviamo invece alcuna allusione a temi che potevano rientrare, anche genericamente, nell'ambito di argomentazioni usate in senso antiariano. Anche questa constatazione suggerisce di frapporre tra i due gruppi di lettere un intervallo cronologico piuttosto ampio.

In EF 19, nell'ambito di una polemica antigiudaica, compare un'espressione che ha un suo parallelo in *CA II,29*. I contesti sono diversissimi: in EF 19 si tratta del biasimo contro i sacrifici; in *CA II,29* si tratta di un'argomentazione polemica contro gli ariani che finiscono per attribuire a Dio una forma di debolezza. Ecco dunque i due passi:

> Dio, infatti, non manca di nulla: e poiché non ha nulla di impuro, egli è pieno riguardo a queste cose (i sacrifici), secondo quanto è testimoniato da Isaia che dice: "Sono pieno" (*Is 1,11*) (EF 19: *C p. *40*, Syr L f. 63r ll. 27-30).

> Ma Dio non manca di nulla - non sia mai! -. Egli stesso ha detto: "Sono pieno" (*Is 1,11*) (*CA II,29*: PG 26,208b).

Potrà apparire un parallelo privo di significato. Ma sappiamo come Atanasio, nelle prime lettere ed in EF 10, come anche nei *CA*, accosti molto spesso ariani e Giudei. In particolare in EF 5 e EF 6 la polemica antigiudaica si colora in alcuni casi, in maniera non facilmente percepibile, di sottili allusioni agli ariani. Si è anche ipotizzato che la polemica antigiudaica del *DI* possa essere interpretata nello stesso senso.[249] Di conseguenza, anche nel passo di EF 19 sopra riportato, non si può negare a priori un'allusione polemica in quella riaffermazione della pienezza di Dio che alcune affermazioni ariane, portate polemicamente e brutalmente alle estreme conseguenze, potevano inficiare.

I riferimenti a generici "eretici" che compaiono nella stessa lettera sembrano suggerire il medesimo atteggiamento: Atanasio nasconde, sotto il velo di una polemica antigiudaica, sibilline allusioni agli ariani, che ad una prima lettura appaiono totalmente avulse dal contesto in cui sono situate.

[248] M. Simonetti, *Crisi ariana*, p. 276.

[249] L'ipotesi è stata proposta da C. Kannengiesser in *Témoignage*.

Il lungo discorso sul senso del Levitico e su quello dei comandamenti circa i sacrifici, che i Giudei interpretano letteralmente, ma che i profeti stessi invitano a interpretare come prefigurazioni di realtà spirituali, fortemente caratterizzato nel segno della più tradizionale polemica antigiudaica, viene interrotto da un'espressione che gli dà improvvisamente un nuovo significato:

> E che, fratelli miei? E' opportuno infatti indagare l'espressione profetica, soprattutto a causa di coloro che provengono dall'eresia (*C p. *41*, Syr L. f. 64r l.28 - 64v l.1).

Si può intuire una polemica contro un uso spregiudicato delle Scritture che Atanasio attribuisce insistentemente agli ariani anche nei *CA*, contro i quali propone ai fedeli l'interpretazione ufficiale ed episcopale. Sia in EF 19 che in *CA I,54* acquista rilievo la figura dell'eunuco di *Act Ap 8*, esempio della disponibilità di chi non pretende di conoscere le Scritture, ma ascolta in umile atteggiamento l'interpretazione che di esse offre chi ne è realmente incaricato (*C p. *44*, Syr L. f. 65v l. 29 - 66r l. 3). Da quest'immagine si allontanano i Giudei e coloro che ad essi assomigliano, "coloro che provengono dalle eresie, i quali, precipitati da opinioni veritiere, osano procacciarsi l'*atheotes* (*C p. *45*, Syr L. f. 66r l. 3).

Ho insistito su queste espressioni per rilevare ancor più le caratteristiche particolari di EF 19, la prima lettera scritta dopo il ritorno dal secondo esilio, caratterizzata da un singolare silenzio circa l'arianesimo, segno di un atteggiamento molto diplomatico e di un senso di insicurezza che mettono a tacere qualsiasi velleità polemica: solo il tema dell'uso e dell'interpretazione corretta ed "autorizzata" delle Scritture permette di intravvedere, con qualche dubbio, un'allusione agli ariani.

Un atteggiamento simile è riscontrabile in EF 2 del 352. Abbiamo già notato, nel paragrafo 3 della sezione "La cronologia e gli scambi" (cap. II), i sorprendenti parallelismi di espressione e di pensiero tra alcuni passi della lettera e il "prologo" dei *CA*: ritorna il tema dell'uso spregiudicato che gli eretici fanno delle Scritture; l'immagine del serpente, padre di tutte le eresie, che inganna Eva; la simulazione come tratto fondamentale dell'eresia (*C pp. 23-24*, Syr L. f. 17r ll. 14-24). Molte altre affinità quanto al linguaggio, alle citazioni bibliche, potrebbero essere rilevate: la sola ma fondamentale e significativa differenza tra EF 2 e *CA I,1-10* è la totale assenza di una sola menzione esplicita degli ariani.

E' ciò che notiamo anche in EF 27 e EF 29. Nelle due lettere tuttavia le argomentazioni ariane escono più allo scoperto, pur con l'uso di un linguaggio molto cauto.

In EF 27, dietro al motivo antigiudaico presente nell'interpretazione della parabola dei vignaiuoli omicidi, si può intravvedere una punta polemica in senso antiariano, rilevabile soprattutto nell'uso di *Ps 109,1*, particolarmente caro ad Atanasio:

> Costoro invece non ebbero rispetto nemmeno per il Figlio inviato. Vedevano in lui il Padre ed il Figlio del Padre (cfr. *ev Io 14,9*), ma anche contro di lui peccarono coloro che intraprendono ogni azione vana, pensando che egli fosse uno fra tutti, sebbene le Scritture significassero chiaramente che i servi inviati sono i profeti, ma che il Figlio è altro rispetto a tutti, poichè dice Dio attraverso Geremia ... (seguono *Ier 7,25-26; 33,4-5*); tuttavia a proposito del Figlio Davide canta: "Disse il Signore al mio Signore: Siedi alla mia destra finchè io ponga i tuoi nemici a sgabello dei tuoi piedi" (*Ps 109,1*) (*Arm T 1*).

Nello specificare ciò che distingue il Figlio dai profeti e dagli altri uomini, con la relativa conferma scritturistica, è senz'altro da vedere un'argomentazione antiariana. A conferma di ciò vi è l'uso di *Ps 109,1*, che gioca un ruolo importante in *CA II,13-16*, capitoli che vedono Atanasio impegnato a contrastare l'interpretazione ariana di *Act Ap 2,36*. Il versetto viene qui usato tre volte per rilevare che Cristo è re e signore eterno anche prima di diventare uomo (PG 26,173ab; 177a; 177c: "le cose scritte su di lui non lo designano tale quale voi lo dite; ma piuttosto lo dichiarano signore e dio immortale e autore della vita"). Anche in EF 27, probabilmente, *Ps 109,1* viene usato nello stesso senso.

Più interessante è un passo di EF 29 in cui leggiamo una confutazione della creaturalità di Cristo, anche se non viene nominato chi la sostiene:

> Il Signore tentò i discepoli mentre dormiva sul cuscino, quando avvenne il miracolo che ha maggior potere di confondere gli empi. Infatti, alzandosi e rimproverando il mare e sedando la tempesta, bene mostrò due cose: che la tempesta del mare non avvenne a causa dei venti, ma a motivo della paura nei confronti del Signore che aveva camminato su di esso; e che non è una creatura il Signore che l'aveva rimproverato, ma piuttosto il suo creatore: ad una creatura infatti non ubbidisce una creatura (*Syr S 2*).

Anche per questo brano sono rintracciabili paralleli in altre opere atanasiane: ad esempio *CA II,23*: "una creatura infatti non adora una creatura, ma il servo (adora) il padrone, la creatura Dio" (PG 26,196b) inserito in un contesto non dissimile da quello di EF 29; ovvero *ep Adelph 4*: "la creazione non venera una creatura" e dunque, se essa adora il *logos*, questo non può essere considerato una creatura. La peculiarità del passo rispetto ai luoghi di *ep Adelph* e *CA* che esprimono concetti simili è inerente al modo con cui si giunge alla confutazione antiariana: si tratta di una semplice pericope evangelica, conosciuta da tutti i fedeli, che fornisce lo spunto per un discorso espresso in modo tale da rag-

giungere, con la sua semplicità e la sua evidenza, un vasto e composito uditorio.

4. La polemica antiariana nelle ultime lettere festali

Dal 364 in poi, il tono delle lettere festali cambia completamente rispetto a quello delle lettere del decennio 347-357. La polemica antiariana si fa esplicita e le più celebri affermazioni ariane vengono nuovamente riportate con la menzione dei loro sostenitori, gli ariani. Ma la varietà di stile, di temi, che avevamo riscontrato in EF 10 e EF 11, si perde completamente ed assistiamo ad un isterilirsi della polemica in poche formule stereotipe.

In EF 39 compaiono due celebri *slogans* ariani, dei quali il secondo, "c'era un tempo in cui non era", fa la sua prima comparsa nelle lettere festali:

> Infatti i Giudei si sono riuniti al modo di Ponzio Pilato, gli ariani ed i meliziani al modo di Erode, non per celebrare la festa, ma per bestemmiare contro il Signore dicendo: "Dov'è la verità?" (*ev Io 18,38*); e di nuovo: "Via costui, crocifiggilo, dacci libero Barabba" (*ev Luc 23,18; 23,21*), come se richiedere Barabba non sia dire: "Il Figlio di Dio è una creatura" e "C'era un tempo in cui non era" (*CSCO 150 p. 17 ll. 14-21*, P 151 f. 2v l. 23 - 3r l. 2 = MONB.AS pp. 182-183 [172-173]).

In EF 41, del 369, si colgono evidenti riecheggiamenti dei *CA*. Di nuovo compare il tipico accostamento ariani / Giudei, ma interessa soprattutto la citazione di *ep Hebr 1,3*, presente più volte in *CA 1* ed in altre opere, ma sempre assente nelle lettere festali:

> Gli ariani, che assomigliano ai Giudei, avrebbero potuto anch'essi comprendere, se avessero voluto, sia attraverso il Salvatore che dice: "Io sono la luce" (*ev Io 9,5*) e "Io sono la verità" (*ev Io 14,6*), sia attraverso Paolo: "Io splendore della gloria e l'impronta della sua ipostasi" (*ep Hebr 1,3*). Se infatti avessero prestato attenzione e ciò che era così scritto, né questi sarebbero diventati avversari del Signore, né gli altri sarebbero diventati nemici di Cristo. La ricompensa della loro trasgressione è questa: per gli uni il fatto che vien loro tolta la vigna e viene data ad un popolo che la farà fruttificare (cfr. *ev Matth 21,43*); per gli altri che vien loro tolto il nome del Signore e vengono chiamati ariani (*OI.P 15* pp. 149-150, CF025 f. 9r col. b l. 31 - 9v col. a l. 32 = MONB.AT p. 186).

Gli ariani non si chiamano più cristiani: è un motivo ricorrente nei *CA* ed in particolare nel prologo, in *CA 1,4-5*. La stessa affermazione ricorre poco dopo in EF 41, accompagnata da un'altra accusa che ricorre spesso sotto la penna di Atanasio, vale a dire che gli ariani sono come gli "Elleni" perché adorano una creatura, in quanto affermano che il Figlio è una creatura (*CSCO 150 p. 62 ll. 11-16*, P 131.6 f. 58r col. a ll. 15-34 = MONB.AT p.191).

Più ricco di titoli cristologici e di implicazioni soteriologiche è un bel brano citato da Severo di Antiochia, tratto da EF 44, che risente di quel clima di serenità e di quella riflessione sulla vita celeste e la terza Pasqua tipici delle ultime tre lettere festali. Ancora una volta è difesa la divinità del Figlio. Un particolare rilievo assumono i due titoli "splendore della luce" e "*logos* di Dio":

> Quando dunque i servi dei sommi sacerdoti e gli scribi videro queste cose ed udirono da Gesù: "Se uno ha sete venga da me e beva" (*ev Io 7,37*), compresero che egli non era un semplice uomo come loro, ma che egli era colui che diede acqua ai santi e colui che fu annunciato dal profeta Isaia. Egli è realmente come lo splendere della luce ed il *logos* di Dio. E così come un fiume dalla fonte un tempo diede da bere al paradiso, ora egli dà il medesimo dono dello Spirito a tutti e dice: "Se uno ha sete vanga da me e beva, chi crede in me, come dice la Scrittura, fiumi di acqua viva sgorgheranno dal suo seno" (*ev Io 7,37-38*). Dire questo non era proprio di un uomo, ma del Dio vivente che realmente ci accorda la vita e ci dona lo Spirito Santo (*Syr S 3*).

Se vogliamo dare un giudizio sulla polemica antiariana nelle ultime lettere festali, possiamo concludere che Atanasio non approfondisce più i termini dottrinali del contrasto, come aveva invece fatto nel 338-339. Il suo scopo fondamentale sembra quello di presentare alla sua chiesa una dottrina semplificata al massimo, una sorta di *memorandum* antiariano composto delle affermazioni più radicali dell'arianesimo, ormai ridotte a veri e propri *slogans*, che possa servire di riferimento per tutti i fedeli. Importa al vescovo di Alessandria di proporre una visione radicale della realtà, nella quale ortodossi ed eretici, ortodossi e nemici della chiesa ufficiale, abbiano dei confini ben definiti. Nelle ultime lettere meliziani ed ariani vengono spesso citati assieme, secondo il più tipico procedimento polemico dell'amalgama. Sembra che al vescovo stia più a cuore la questione meliziana, la quale nasconde dietro di sé una serie di fenomeni religiosi che turbano la chiesa della Valle del Nilo.

I MELIZIANI E LA VALLE DEL NILO.

1. Atanasio e la seconda polemica antimeliziana

Le ultime lettere festali, in particolare quelle del periodo 367-370, rivestono un notevole valore per le notizie che offrono circa l'evoluzione dello scisma meliziano. Atanasio intraprende, per così dire, una seconda polemica nei confronti della chiesa scismatica, diversa nei toni e nel contenuto rispetto alla prima, diversa anche per il contesto storico che le fa da sfondo. L'interesse di questa documentazione è dunque legato alla possibilità di ricostruire, in termini parziali ed ipotetici, una fase della storia meliziana poco conosciuta, di riconoscere, attraverso la lente deformante di una foga polemica veemente ed eccessiva, una forma di reviviscenza delle comunità meliziane che viene sentita come rischiosa per la chiesa ufficiale.

Gli accenni agli ariani nelle lettere tarde, di cui abbiamo notato l'intenzionale schematicità, sembrano essere un pretesto per attaccare i meliziani, la cui attività, in campo ecclesiastico e liturgico è, agli occhi del vescovo, più pericolosa di quella degli stessi ariani. Basti leggere il passo di EF 41 che segue quello concernente gli ariani sopra riportato:

> Ma perché continuo a parlare di loro (gli ariani) e taccio di coloro che hanno emulato la loro eresia, cioè coloro che sono gli eredi della malvagità dei meliziani, e coloro che sono in comunione con quelli, avendo preferito la loro compagnia alla tradizione dei padri? (*OLP 15* pp. 149-150, CF025 f. 9v col. a l. 32 - col. b l. 13 = MONB.AT p.187).

Atanasio allude ad una seconda generazione meliziana ("gli eredi della malvagità dei meliziani"), avente un peso così rilevante nella cristianità egiziana, e, soprattutto, in quella della valle del Nilo, da mettere in pericolo la fede di molti ortodossi. In EF 40, EF 41, EF 42, molteplici sono le accuse contro i meliziani, che vanno da quelle relative al commercio delle reliquie, a quelle sulla divinazione presso le tombe dei martiri, da quelle circa le ordinazioni irregolari di presbiteri, a quelle concernenti la diffusione di libri apocrifi: infine, fondamentali e più volte ripetute, sono le accuse di arianesimo e di vita ecclesiale intenzionalmente separata da quella della chiesa ortodossa. Un *dossier* di accuse così pesanti, che va naturalmente vagliato criticamente per stabilirne la fondatezza, non si può spiegare se non presupponendo una notevole forza ed una capillare diffusione di questa seconda generazione meliziana.

Dopo il ritorno dal primo esilio, il contrasto tra i meliziani ed il vescovo di Alessandria sembra a poco a poco perdere di intensità: non per questo si deve pensare ad una scomparsa delle comunità meliziane. La posizione di insicurezza in cui vive Atanasio dal 339 al 364 e, conseguentemente, il minor controllo sulla situazione della chiesa egiziana esercitato dal vescovo, avranno senz'altro favorito una migliore organizzazione delle piccole comunità meliziane, ormai abbandonate dai loro originari vescovi, i quali si sono reintegrati nella chiesa cattolica, grazie ad un'intelligente opera di riconciliazione intrapresa da Atanasio al ritorno dal secondo esilio (cfr. EF 19), o hanno scelto l'adesione all'arianesimo.

Proprio la mancanza di una *leadership* in grado di guidare e catechizzare le sette meliziane spiega in parte le accuse di cui sono oggetto e le stranezze, probabilmente non prive di reale fondamento, che vengono loro attribuite non solo da Atanasio ma anche dagli scrittori copti di età più tarda.

Sicuramente, le tarde generazioni meliziane persistono intenzionalmente nello scisma, anche quando sono cadute le motivazioni che lo avevano originato: la vita separata, una teologia povera ed arcaica, un ordinamento liturgico che non rifugge dal sincretismo, costituiscono i tratti caratterizzanti di quella che si può a ragione qualificare una setta, il cui scopo è quello di sopravvivere e di mantenersi distinta dalla chiesa ufficiale.

Le ultime lettere festali fanno intravvedere un Atanasio preoccupato dei fenomeni di vario genere che turbano la chiesa egiziana, un Atanasio attento alle vicende ed alla vita dei cristiani della valle del Nilo, i più poveri ed incolti, e dunque facilmente attratti da gruppi e sette che propongono una fede semplice, un modo di vivere fondato sull'austerità di costumi e sul rigorismo. La polemica antimeliziana di Atanasio viene ripresa dagli autori copti più tardi, come Shenute di Atripe e Costantino di Siout: il giovane Shenute sembra aver ascoltato e rielaborato alcuni temi delle ultime lettere festali, tanto da citarle o riecheggiarle più tardi nelle sue omelie e nelle sue catechesi.

Altra documentazione sulla fase tarda dello scisma meliziano è sparsa in testi di vario genere, omelie, vite di monaci, testi storici: costituisce un importantissimo complemento alle lettere festali, sia per le notizie che fornisce, sia perché attesta la sopravvivenza dei meliziani fino in epoca tarda, almeno fino all'VIII secolo.

Per studiare e meglio situare la polemica antimeliziana nelle ultime lettere festali è opportuno proporre un costante confronto tra ciò che dice Atanasio e le notizie riportate dalle fonti più tarde, volto a proporre una lettura critica delle accuse lanciate dal vescovo ed a ricostruire alcuni frammenti della storia dei meliziani.

2. Diffusione in ambito monastico

L'organizzazione dei meliziani in comunità di carattere monastico è uno dei tratti più qualificanti quali si deducono dai documenti, in greco ed in copto, pubblicati da H.I. Bell e W.E. Crum,[250] databili in buona parte tra il 330 ed il 340. Recentemente L.W. Barnard e T. Orlandi hanno insistito sull'aspetto monastico della chiesa meliziana:[251] aspetto che deve aver accentuato nei confronti della chiesa ufficiale la tendenza sempre più marcata ad una vita rigidamente separata.

E' probabile che una chiesa del genere, non eretica, con una forte componente monastica, austera nei costumi, esercitasse una certa attrazione nei confronti dei cristiani della valle del Nilo. I papiri pubblicati da H.I. Bell mostrano come le comunità meliziane si fossero diffuse nella valle del Nilo, soprattutto nel suo corso medio-egizio: si può ricavare la loro presenza nei nomi di Kynopolis superior, sede della comunità di Paieus, Herakleopolis magna, Antaeopolis, Hypselis, la diocesi di Arsenio,[252] comunità tutte caratterizzate da intensa vita religiosa, di lavoro, e pervase da un forte senso della carità fraterna.[253]

Atanasio vi allude in EF 5, del 333, dove i meliziani vengono accusati di celebrare la festa indegnamente, "in luoghi separati e con varie intenzioni" (*C p. 39*, Syr 1. f. 27r ll. 1-2). I meliziani, presto colpiti dalla repressione del partito atanasiano, compaiono in varie fonti come monaci itineranti in cerca di adepti presso i fedeli più semplici e soprattutto i monasteri. Atanasio stesso, in *Ep mon*, parlando di pericolosi predicatori itineranti, diffida i monaci dall'accoglierli in quanto si tratta, secondo il vescovo, di ariani e di persone che, pur dichiarando di non stare dalla parte di Ario, aderiscono al suo partito, vale a dire di meliziani (PG 26,1185).

Molto interessante si presenta il confronto tra *V Pach S 5* e *V Ant 68*, in quanto pone bene in luce il problema grave costituito dai meliziani itineranti per i monaci che conducevano uno stile di vita non dissimile

[250] H.I. Bell, *Jews and Christians in Egypt*, London 1924 (= *Jews*): si vedano in particolare le pp. 38-99 del t.I; W.E. Crum, *Some further Meletian Documents* in *Journal of Egyptian Archaeology 13* (1927) pp.18-26 (= *Meletian Documents*).

[251] L.W. Barnard, *Some Notes on the Meletian Schism in Egypt* in *Studia Patristica XII*, Berlin 1975 (*TU 115*) pp. 399-405; T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Roma 1984: in particolare cfr. p. 20 e p. 186.

[252] H.I Bell, *Jews* pp. 45-74: ciascun papiro greco o copto è preceduto da una breve descrizione.

[253] *P 1915* e *P 1916*, in H.I. Bell, *Jews* pp. 72-80.

dal loro. Nella vita pacomiana in saidico i discepoli di Antonio si lamentano con il loro maestro perchè i pacomiani, prima di accoglierli nei loro monasteri, indagano se non siano meliziani. La vita monastica itinerante viene dunque sentita come sospetta proprio perché condivisa dagli scismatici. In effetti, qualche somiglianza di stile di vita deve aver dato adito a sospetti, se Atanasio, in *V Ant 68*, quasi a difesa da quest'accusa, insiste sul fatto che i rapporti di Antonio con i meliziani ed i manichei erano unicamente dettati dall'intenzione di recuperare i settari alla chiesa cattolica. Si noti l'accostamento tra meliziani e manichei, che vedremo essere piuttosto significativo. Da queste fonti si deducono dunque come tratti qualificanti dei meliziani del IV secolo un vivo spirito missionario e la ricerca di adepti fra coloro che sceglievano la vita monastica: un interessante passo di *Ep Am 12* presenta il giovane Pacomio turbato dall'intensa propaganda meliziana.

Più tardi, nel V secolo, la vita liturgica si è ormai cristallizzata in una serie di usanze piuttosto strane, a stare a quello che dicono le fonti a disposizione. Ciò che ancora caratterizza i meliziani è la vita intenzionalmente separata e la scelta sempre più determinata per la vita monastica: l'isolamento può aver reso i meliziani da una parte estremamente ortodossi e persino arcaici nelle loro semplici espressioni teologiche, dall'altra poco critici nella configurazione della vita liturgica e propensi ad accogliere o imitare usanze e gesti di gruppi estranei alla chiesa ufficiale.

Per questo secolo e quello successivo torna insistentemente nelle fonti il nome di luoghi vicini ad Arsinoe, segno della diffusione dei meliziani nell'Arsenoitis: è ciò che testimoniano gli *Apophthegmata Patrum*,[254] e soprattutto due contratti databili al 512 e 513, in cui un certo Eulogios, passato dai meliziani agli ortodossi, registra la vendita di due monasteri a un prete e due monaci meliziani.[255]

I meliziani, nel VI secolo, ma forse anche prima, si insediano, anche a folti gruppi, nei monasteri ortodossi, dove, qualche volta, vengono tollerati: è il caso dell'enorme monastero non lontano da Herakleopolis magna, Deir el Hammam, detto di apa Isaak, martire al quale era stato consacrato, dove è attestata la presenza di monaci meliziani che vengono cacciati via dall'archimandrita Apollo nella prima metà del V secolo, secondo quanto scrive Stefano di Hnes.[256]

[254] PG 65,405.

[255] Si tratta di *SB 5174* e *SB 5175* segnalato da H.I. Bell in *Jews* p. 42.

[256] *A Panegiric on Apollo, Archimandrite of the Monastery of Isaac, by Stephen, Bishop of Heracleopolis Magna*, ed. K.H. Kuhn, [*CSCO 394-395*], Louvain 1978.

Sempre per quest'epoca, nella frammentaria vita di apa Pamin, forse successore di Matteo il Povero nella comunità fondata vicino a Syene, è attestata la presenza massiccia di meliziani in vari luoghi di Syene e vicinanze, nonché l'esistenza di un monastero con 150 monaci meliziani: è una testimonianza importante della diffusione della chiesa meliziana anche nell'estremo sud della valle del Nilo.[257] Poco dopo, all'epoca del patriarca Damiano, (569-605), Costantino di Siout polemizza con i meliziani ancora presenti nella sua diocesi (che è quella di Lykopolis) fin dai tempi di Melizio.[258]

La fase finale della storia meliziana è narrata nella *Storia dei Patriarchi di Alessandria*. Damiano, secondo la testimonianza della *SPA*, bandisce i meliziani non appena sale sul trono episcopale.[259] Più tardi il patriarca Michele (744-768) tenta di convertirli, ma questi, significativamente, negano di essere eretici e dichiarano di preferire la vita nei monasteri, nel deserto e nei luoghi appartati; di conseguenza 3000 dei loro seguaci vengono uccisi.[260] La risposta che la *SPA* narra esser stata data dai meliziani a Michele, chiarisce una volta di più i caratteri di questa strana chiesa scismatica: da una parte l'ortodossia della fede, mai venuta meno fin dal IV secolo, dall'altra la difesa della propria originalità ed indipendenza, un tratto che riscontriamo insistentemente anche nelle lettere festali di Atanasio.

3. I meliziani e l'arianesimo

A stare a quanto dice Epifanio nel *Panarion*, nei capitoli dedicati ai meliziani ed agli ariani,[261] Melizio avrebbe denunciato Ario presso Alessandro a causa delle sue dottrine lontane dall'ortodossia: dalla notizia, di cui è difficile controllare l'attendibilità, possiamo comunque dedurre il forte senso dell'ortodossia che caratterizzò i meliziani fin dall'inizio dello scisma, nato in relazione a questioni disciplinari e non teologiche. E' possibile che i meliziani condividessero quella forma di monarchianesimo molto diffuso a livello popolare che doveva costituire

[257] E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte Chrétienne. II* in *Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire*, t. IV, Paris 1895, (= *Monuments*), pp. 737-740.

[258] Costantino di Siout testimonia la costante presenza dei meliziani in Lykopolis (= Siout) fin dal tempo di Melizio nel secondo encomio per Claudio di Antiochia, *PO 35* (ed. G. Godron), p. 626.

[259] *PO 1* (ed B. Evetts), p. 473

[260] *PO 5*, pp. 198-199.

[261] Epifanio, *Pan 69,3*. Si consulti M. Simonetti, *Crisi ariana*, p. 28.

un serio ostacolo alla diffusione dell'arianesimo. Teodoreto, nel V secolo, narra come i meliziani affermassero, pur essendosi compromessi con gli ariani, di essersi mantenuti lontani dall'eresia.[262]

Atanasio, anche quando i meliziani entrano in rapporto con il partito eusebiano, distingue i due gruppi: lo abbiamo notato in EF 5 e EF 6, ed anche sulla base di un'indagine lessicale condotta sull'uso di *hairetikos* e *skhismatikos* nelle opere posteriori alla redazione delle due lettere. Al contrario, in EF 10, Atanasio accusa i meliziani di aver "imparato" le dottrine ariane, ma l'affermazione è spiegabile nel contesto di un procedimento polemico.

Il papiro numerato come 1917 da H.I. Bell,[263] una lettera redatta all'epoca delle lettere festali sopra menzionate, che, tra l'altro, offre uno scorcio interessante sulle preghiere di intercessione nelle comunità meliziane, delinea una teologia semplice e popolare, ben lontana dalle affermazioni dell'arianesimo.

Sempre sulla linea del procedimento polemico adottato in EF 10, si possono spiegare certe affermazioni contenute in *Ep Aeg Lib 22* e *Hist Ar 78*, nelle quali è ancora percepibile il senso della distinzione dei due gruppi. *Hist Ar 78* presenta i meliziani come privi di educazione religiosa, compromessi con il potere mondano, e proprio per questo indotti a confondere la pietà con l'empietà e a cambiare frequentemente professione di fede, tanto che "sono diventati ariani". Anche tale affermazione va inserita nel contesto nel quale si esprime l'indignazione del vescovo per l'atteggiamento di un gruppo scismatico che, pur ortodosso nella fede, è disposto ad allearsi, a motivo delle sue ambizioni, con gli empi ariani.

Le ultime lettere festali si accaniscono con maggiore foga contro i meliziani e le distinzioni sono passate sotto silenzio. E' come se la polemica antimeliziana cambiasse tono e la taccia di arianesimo fosse un modo di screditare i meliziani agli occhi di un popolo di fedeli profondamente antiariano, ma in pericolo per la presenza e l'attività della chiesa scismatica.

In EF 36 (?) del 364 (?), i meliziani sono qualificati *parasitoi* degli ariani (*CSCO 150 p. 15 ll. 2-4*, K 9180v ll. 1-3 = MONB.AS p. (146)). EF 41, assieme a EF 42, costituisce il culmine della polemica antimeliziana; i meliziani sono accomunati con gli eretici: "Dunque, né i Giudei, né gli ariani, né i meliziani, né *gli altri eretici* partecipano [alla] festa" (*OLP 15* p. 150, CF025 f. 9v col. b ll. 22-30 = MONB.AT p. 186); Atanasio inasprisce i toni polemici poco dopo: "Questa catechesi non è

[262] Teodoreto, *Haereticarum fabularum compendium IV,7* (PG 83,426).

[263] H.I. Bell, *Jews*, pp. 80-86.

quella dei cristiani, ma sono elucubrazioni dei Greci o vane fantasie. A questi (gli ariani) si sono aggiunti i meliziani, adulatori e parassiti della loro eresia" (*CSCO 150 p. 62 ll. 7-10*, P131.6 f. 58r col. a ll. 2-16 = MONB.AT p. 191) e immediatamente fa seguire una sintetica esposizione delle più radicali affermazioni ariane, quasi i meliziani ne fossero i veri propugnatori; di nuovo i meliziani sono qualificati eretici a motivo del commercio delle reliquie dei santi (*CSCO 150 p. 63 l. 28 - p.64 l.6*, P129.14 f. 90r col. b l. 21 - 90v col. a l. 17 = MONB.AT p.196).

Non ritengo che Atanasio, nemmeno nella fase tarda della sua carriera episcopale, ritenesse eretici i meliziani, tanto meno ariani. Ma certamente si era accorto, nel momento in cui, dopo il 364, aveva ripreso in mano la situazione della chiesa egiziana, del potenziale pericolo rappresentato dalle comunità meliziane sparse lungo la valle del Nilo e dall'attività missionaria dei monaci scismatici. Nelle lettere festali, che il vescovo aveva forgiato come strumento di consenso e di propaganda, preferì tacere le distinzioni e passare all'attacco indiscriminato, non rifuggendo da accostamenti ed identificazioni che avrebbero sicuramente colpito vivamente i fedeli più semplici.

Che si tratti di un procedimento polemico e non di un reale cedimento dei meliziani alle dottrine ariane, ci possono essere pochi dubbi. Si pensi alla testimonianza di Teodoreto, in cui i meliziani appaiono ben coscienti della propria ortodossia. Due testi più tardi, della fine del VI secolo, pongono nuovi problemi per la comprensione della collocazione dottrinale dei meliziani. E' opportuno soffermarvisi sia per la loro intrinseca importanza, sia per le interpretazioni superficiali o errate di cui sono stati oggetto, viziate dal pregiudizio che l'alleanza realizzatasi nel IV secolo con gli ariani abbia lasciato qualche traccia a livello dottrinale.

Costantino di Siout parla più volte dei meliziani nel suo secondo encomio del martire Claudio. In particolare, un'accusa contro la setta meliziana riveste un grande interesse:[264]

> (...) essa non insegnava a meditare le Scritture ma diceva: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, dividendoli l'uno dall'altro. Questa fede è rimasta nella città di Siout fino ad oggi.

Un manoscritto aggiunge: "ma i credenti non dividono la Trinità" ed un traduttore arabo interpola: "separando la natura umana da quella divina ed isolando separatamente le tre persone".

Costantino torna a parlare dei meliziani nella seconda parte dell'encomio per affermare che "essi dividono il Cristo indivisibile",

[264] *PO 35*, p. 626.

espressione nella quale non è difficile scorgere un riecheggiamento di alcune affermazioni contenute in EF 10.[265]

Certamente Costantino tende, polemicamente, a presentare i meliziani come un'eresia a livello di dottrina trinitaria e cristologica. Tuttavia il carattere polemico di certe affermazioni del vescovo di Siout deve rendere prudenti nella valutazione del loro fondamento storico: si tenga presente che Costantino si rifaceva ad una polemica antimeliziana di lunga tradizione, iniziatasi con Atanasio, nella quale era usuale il ricorrere dell'accusa di arianesimo o di eresia. W.E. Crum ritiene invece che si tratti della testimonianza di una traccia di arianesimo ereditata dalle più tarde generazioni meliziane; R.G. Coquin spiega il passo come segno del biasimo che fin dal tempo dell'alleanza nel IV secolo aveva accomunato ariani e meliziani.[266] Ma forse il passo presentato va considerato in maniera più analitica.

Costantino accenna al cattivo uso delle Scritture da parte dei meliziani; quindi segue l'espressione "il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo" che il vescovo afferma essere sulla bocca dei meliziani; infine il vescovo conclude che i meliziani dividono le persone della Trinità. Quest'ultima asserzione non è altro che l'interpretazione che Costantino propone circa l'espressione "il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo", la quale non è da considerarsi come una sintesi della dottrina meliziana elaborata da Costantino stesso, quanto, probabilmente, la traccia di un'invocazione liturgica degli stessi meliziani che il vescovo registra e travisa polemicamente.

Un papiro copto, contenente forse la vita della Vergine, e databile al VII secolo circa, permette di corroborare l'interpretazione del passo di Costantino appena proposta:[267]

> (...) la loro sporca eresia che afferma grandi impurità sulla divinità dell'Emmanuel (... lacuna ...) e la Trinità santa, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, togliendo la *m* e la *n* ...

W.E. Crum aveva tentato di ricostruire il vocabolo colpito dalle espunzioni dei meliziani: Emmanuel, senza *m* e *n*, diventa *EAUEL*, un insieme di segni alfabetici simbolici, come in uso presso gli gnostici o

[265] *PO 35*, p. 665.

[266] W. E. Crum, *Meletian Documents*, p. 22; R.-G. Coquin, *Saint Constantin évêque d'Asyût* in *Studia Orientalia Christiana Collectanea 16* (1981) pp. 153-170, in particolare p. 165.

[267] W.E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913, (= *Theological Texts*), pp. 11-16.

presso chi praticava la magia.[268] In realtà le cose sembrano stare diversamente.

Se facciamo bene attenzione, in copto *m* congiunto a *n* forma la congiunzione *mn*, equivalente in questo caso a *kai*. Possiamo ora capire l'innovazione operata dai meliziani e travisata polemicamente dagli autori copti: i meliziani, nel momento in cui pronunciano i nomi delle persone della Trinità, usano togliere il *kai*, per cui l'espressione "il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo" si riduce a "il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo". E' precisamente l'espressione riportata da Costantino di Siout.

Ciò contro cui si appuntano le critiche antimeliziane, non è dunque un'affermazione trinitaria o cristologica, quanto piuttosto un'espressione, forse d'uso liturgico, male interpretata in senso eretico. E' chiaro che cade in questo modo qualsiasi possibilità di sostenere, nemmeno in epoca tarda, un'assorbimento, da parte dei meliziani, di residui dottrinali arianeggianti. Si deve piuttosto porre attenzione alla costante presenza di un tema polemico di questo tenore fino a Costantino di Siout, testimonianza della vivacità e dell'attrazione dei meliziani in alcuni distretti egiziani. Le comunità meliziane si consideravano ortodosse nel V come nell'VIII secolo; ciò non esclude che abbiano innovato nella liturgia, introducendo invocazioni trinitarie non apprezzate dalla chiesa ufficiale.[269]

4. Le ordinazioni irregolari

Il *Codex Veronensis LX* contiene una lettera indirizzata da quattro vescovi, Isychius, Pachumius, Theodorus, Phyleas, a Melizio di Lykopolis, al tempo dell'esilio di Pietro. Tra gli altri rimproveri indirizzati a Melizio, assume particolare rilievo quello concernente le ordinazioni irregolari: "*a te facta ordinatio in paroeciis ad te minime pertinentibus*", attività che contraddice la *lex patrum*: "*Lex est patrum et propatrum quam nec ipse ignoras, constituta secundum divinum et ecclesiasticum ordinem; nam cuncta pro dei placito et zelo m<a>iorum.*

[268] W.E. Crum, *Theological Texts*, p. 14.

[269] L'espressione criticata da Costantino potrebbe anche essere interpretata in senso contrario rispetto a quello proposto dal vescovo di Siout e da alcuni studiosi: togliere il *kai* era forse un modo per sottolineare l'unità delle tre persone, in un contesto teologico, come quello alessandrino dell'inizio del IV secolo, che invece rilevava la distinzione delle persone. Potrebbe trattarsi della traccia di quel monarchianesimo diffuso negli ambienti popolari che denunciarono Ario presso Alessandro. Melizio, secondo Epifanio, era tra costoro, e l'invocazione liturgica potrebbe esser stata elaborata dalla prima generazione meliziana e poi ereditata dai meliziani delle generazioni successive.

Ab ipsis est constitutum et fixum in alienis paroeciis non licere alcui episcoporum ordinationes celebrare".[270]

Una chiesa scismatica come quella meliziana sentiva il bisogno di ordinazioni, anche al di là dei limiti topografici stabiliti dalla chiesa ufficiale: ciò si verifica anche molto tempo dopo gli inizi della controversia. In EF 40 Atanasio attacca i vescovi che celebrano ordinazioni al di là dei distretti cui appartengono. Tale trasgressione giunge fino ai monasteri: Atanasio, nel biasimarla, riprende il tema dell'*ordo divinus* espresso nella lettera riportata dal codice veronese, intrecciandolo con quello dell'armonia della creazione, stabilita da Dio (*CSCO 150 p. 22 l. 13 - p. 23 l. 4*, CP.b50 f. 2r l. 1 - 2v l. 5 = MONB.AS pp. 205-206 [195-196]).

Anche in questo caso l'accusa è indirizzata ai meliziani:

> Perciò, gli istigatori di questo turbamento, gli scismatici, sebbene sembrino digiunare e pronuncino il nome della festa, tuttavia non possono fare festa né mangiare la vera Pasqua (*OLP 15* p. 144, CF025 f. 7r col. b ll. 1-15 = MONB.AT p.181).

L'accusa è indirizzata ai meliziani, ma le ordinazioni irregolari non dovevano avvenire soltanto fra di loro, ma in una ben più vasta area di cristiani. Lo stesso Atanasio è costretto a tale ammissione:

> O in che modo nessuno ci biasimerà a ragione, mentre non osserviamo le regole che ci sono state date? (*CSCO 150 p. 23 ll. 7-8*, CP.b50 f. 2v ll. 12-14 = MONB.AS p. 196).

Atanasio, lo abbiamo rilevato, vuole screditare i meliziani agli occhi dei suoi fedeli. I meliziani diventano il capro espiatorio cui il vescovo addossa qualsiasi genere di accusa, anche se concernente fenomeni degenerativi molto più generalizzati in Egitto e non limitabili al solo ambiente meliziano. Le ordinazioni e la costruzione di nuove chiese da parte di meliziani vengono colpiti anche nei *Canoni* pseudoatanasiani: "Chiunque dice che i meliziani hanno una chiesa, il medesimo sia maledetto".[271]

[270] F.H. Kettler, *Der melitianische Streit in Ägypten* in *ZNW 35* (1936) pp. 155-192 (= *Melitianische Streit*). Per il testo della lettera si consulti l'edizione riportata alle pp. 159-161.

[271] *The Canons of Athanasius of Alexandria, the Arabic and Coptic versions*, edited and translated, with introduction, notes and appendices, by W. Riedel - W.E. Crum, London 1904 (= *Canons*). Si tratta del canone 25 p. 30.

5. I meliziani ed il culto dei santi

In EF 41 ai meliziani è attribuita la responsabilità della caccia alle reliquie dei santi e dell'esposizione delle loro salme. Agli occhi di Atanasio, il loro scopo è quello di ingannare i semplici, gli *haploi* che tante volte vengono menzionati soprattutto nelle opere di contenuto antiariano:

> Infatti i corpi dei martiri che condussero la loro bella battaglia, non li seppeliscono per terra, ma si adoperano a porli su cataletti e tavole di legno, affinché chi voglia li possa contemplare. Fanno questo, esteriormente per onorare i martiri, in realtà quest'opera è un vilipendio. Fanno ciò per una ragione vergognosa: sebbene infatti non abbiano un corpo di martire nella loro città e non sappiano che cosa sia un martire, hanno stabilito di rubare i loro corpi e di portarli via dai cimiteri della chiesa cattolica. Infatti a coloro che li hanno ormai seppelliti essi li richiedono e li trafugano perché, dal momento che sono biasimati a motivo del fatto che rifiutano colui che i martiri hanno confessato, trovino il modo, anche per mezzo dei loro corpi, di ingannare coloro che essi spingono fuori strada (*CSCO 150 p. 62 l. 23 - p. 63 l. 3*, P 131.6 f. 58r col. b l. 25 - 58v col. b l. 1 = MONB.AT pp.191-192).

Verso la fine della lettera l'accusa si fa specifica ed i meliziani sono senz'altro qualificati come eretici, in un crescendo di interrogative retoriche:

> Chi potrà ritenere odiosi gli eretici secondo quanto sono degni? Chi vorrà solo incontrare coloro che disprezzano i corpi dei santi come falsi profeti? Non è un'opera cristiana questa; né Paolo ha trasmesso questo né i patriarchi hanno agito in questo modo, né i profeti, opportunamente, ma i meliziani sono coloro che hanno deciso queste azioni per il loro commercio. Questa è la forma dell'astuzia di Geroboamo <e di colui> che vendeva colombe e faceva il cambiavalute nella casa di Dio come sta scritto (cfr. *ev Matth 21,12-13*); ma è chiaro, senza dubbio, che a coloro che in quel tempo trasgredirono la legge e furono cacciati con una sferza, il Signore disse: "Non fate della casa di mio Padre un luogo di commercio" (*ev Io 2,16*). Essi stessi lo udranno dire: "Non vendete i corpi dei miei martiri, e della loro confessione non fate un commercio per amore del denaro". Infatti chi commetterà questo peccato di necessità riceverà una pari punizione. Questo discorso è sufficiente a mostrare il proposito malvagio e pieno di dolo degli eretici che hanno deciso quest'opera. Quanto a noi, i figli della chiesa, allo scopo di persuaderci a non diventare simili a loro in alcun modo ... (*CSCO 150 p. 63 l. 28 - p. 64 l. 20*, P 129.14 f. 90r col. b l. 17 - 90v col. b l. 34 = MONB.AT pp.195-196).

Il fenomeno descritto da Atanasio non ha nulla di specificamente meliziano, dal momento che le pratiche descritte dovevano essere largamente diffuse in tutto l'Egitto. Basti confrontare i passi presentati con *V Ant 90-91*, in cui l'esposizione dei corpi dei santi e dei martiri viene attribuita ad una cattiva usanza propria degli Egiziani, che, come vien

detto in EF 41, agiscono contro la legge della sepoltura praticata nell'AT e nei confronti del corpo stesso del Signore.

In EF 42 le accuse contro i meliziani si fanno più pesanti, fino a concernere pratiche divinatorie:

> Se dicono che nelle cappelle dei martiri molti che avevano in sé spiriti impuri furono guariti - questi sono i loro pretesti - ascoltino che cosa rispondo loro dicendo: non sono guariti per il fatto che ci furono martiri e demoni, ma sono guariti grazie al Salvatore che i martiri confessarono; ed i demoni gridano, tormentati da lui, come gridarono quelli del Vangelo, dicendo: "Ti supplico, non tormentarci" (*ev Luc 8,28*). Ma saranno svergognati quando vedranno aboliti i demoni, quelli cui danno gloria e che interrogano sulle cose che saranno (*CSCO 150 p. 65 ll. 3-13*, BL OR 3581 004 f. 1r col. a l. 22 - col. b l. 27 = MONB.AT p. 215).

L'accusa di *manteia* riveste un certo interesse più per il contenuto ed il modo di esprimerlo che per il fatto di essere indirizzata ai meliziani:

> Di conseguenza, se proprio essi avessero creduto, a proposito della confessione dei santi, che con questa essi avevano confessato Dio, saprebbero quale insulto fanno loro per il fatto di ritenere i demoni come i profeti dei martiri. Al contrario, i martiri non hanno confessato i demoni per parlare per mezzo di loro; ed è il Signore quello che i martiri hanno confessato, ed egli non abbandona coloro che lo hanno confessato. "Ha parlato per mezzo dei demoni": questo è l'insulto ai santi, questo è ignorare che cos'è un martire. Infatti, se avessero compreso, avrebbero creduto che i martiri sono in Cristo e non sono nei demoni; invocherebbero Cristo che è in loro e attenderebbero che egli riveli a loro ciò che essi ricercano, sia attraverso un sogno, sia rivolgendosi egli al nostro cuore, e non si precipiterebbero ai piedi dei demoni. In che modo, dunque, questi uomini potrebbero essere chiamati cristiani? In che modo non sarebbe giusto che noi ci allontaniamo da loro? Si sono infatti rivelati come estranei a Dio, nemici delle Scritture e privi di una buona coscienza nei confronti dei santi martiri. Perché, insomma, si recano alle loro tombe? Compiono infatti questo sforzo non con il desiderio che essi intercedano per loro presso Dio, ma con lo scopo di fare divinazioni attraverso i demoni (*CSCO 150 p. 65 l. 29 - p. 66 l. 19*, BL OR. 3581 A 004 f. 1v col.b l. 12 - 2r col. b l. 28 = MONB.AT p. 216-218).

Sono passi interessanti sia perché delineano la ferma opposizione di Atanasio a qualsiasi forma vistosa di culto dei martiri, sia per le argomentazioni confutative che il vescovo propone sulla base di considerazioni semplici ed alla portata di tutti: colpisce in particolare l'invito ad aspettare rivelazioni sul futuro attraverso sogni o il rivolgersi diretto di Cristo stesso ai cuori dei fedeli.

I meliziani sono al centro di questa polemica: Atanasio, intendendo allontanare i suoi fedeli dalle pratiche più deteriori del culto dei santi, le presenta come caratteristiche dei meliziani, definiti come eretici, alleati con gli ariani, dediti a strane pratiche oracolari. Che i meliziani avessero

a che fare con il culto dei martiri, non c'è motivo di dubitare: uno scisma nato proprio a motivo di un accentuato rigorismo in materia di trattamento dei *lapsi*, una chiesa che presto si era fatta chiamare "Chiesa dei martiri", doveva tenere in gran conto il culto dei martiri. Forse, determinate forme che la pratica di questo culto assumeva, esercitavano una certa attrazione nei confronti dei fedeli della valle del Nilo.

Ma il fenomeno superava di certo i ristretti ambienti meliziani: basti scorrere la documentazione raccolta da H. Delehaye,[272] oggi mirabilmente interpretata da P. Brown,[273] per rendersi conto della diffusione delle usanze descritte da Atanasio, e del carattere strumentale della sua polemica antimeliziana.

Le due lettere ora citate, EF 41 e EF 42, hanno esercitato una notevole influenza sugli autori copti che si occuparono del problema del culto dei santi o dei meliziani. Il giovane Shenute ascoltò la lettura pubblica di queste lettere festali e le riecheggiò in un sermone dedicato alla caccia delle reliquie:[274] ritorna il nome di Geroboamo, che Atanasio, in EF 41, aveva presentato come il simbolo di un culto idolatrico, quale poteva sembrare, per certi aspetti, il culto dei martiri; ritorna la polemica contro coloro che attribuiscono al *topos* di un martire la loro guarigione piuttosto che alla chiesa di Cristo che lo contiene; ricorre ancora il vocabolo *manteia*, indicativo della pratica di coloro che interrogano i morti a proposito dei viventi. Ma Shenute non indirizza queste accuse esplicitamente ai meliziani: il fenomeno era ormai troppo vasto. In altri testi dell'archimandrita i meliziani sono accusati di celebrare le loro liturgie nei cimiteri:[275] il contenuto dell'accusa è facilmente chiarito dal collegamento che veniva stabilito tra meliziani e culto presso le tombe dei martiri.

Sulla base di certe espressioni di EF 42 nasce, nell'ambito della chiesa egiziana più tarda, una tradizione polemica antimeliziana impostata soprattutto sull'accusa di magia e divinazione. Se nel secondo encomio del martire Claudio, Costantino di Siout presenta un Melizio che tenta di trafugare le spoglie di Claudio, riprendendo così un tema tipico di EF

[272] H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1933 (II ed.).

[273] P. Brown, *Il culto dei santi*, Torino 1983 (titolo originale: *The cult of the saints*).

[274] E. Amélineau, *Oeuvres de Schenudi*, Paris 1907, t. I, pp. 212-220. Cfr. L.-I. Lefort, *La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle* in *La Nouvelle Clio 6* (1954) pp. 225-230.

[275] H. Guerin, *Sermons inédits de Senouti* in *Revue Égyptologique 11* (1904), pp. 17-18 (= *Sermons*)

41,[276] l'accusa di pratiche divinatorie viene riproposta con sempre maggiore insistenza e con tratti vieppiù cupi, come nel papiro pubblicato da E.W. Crum, dove ai meliziani è attribuito il possesso di *manshine*, equivalente di *manteion*, luogo o edificio dedicato a pratiche oracolari;[277] o nella *SPA*, dove viene descritta un'orribile usanza, attribuita ai meliziani, consistente nel portare bambini nel deserto, facendo loro soffrire la sete sino in punto di morte, e nel contempo bagnando il loro corpo con acqua, per decapitarli col fine di far parlare senza falsità Satana o i demoni attraverso il suo corpo.[278] La medesima accusa veniva indirizzata ai manichei: doveva trattarsi di un luogo comune volto a screditare qualsiasi gruppo che conducesse vita appartata e separata da quella della chiesa ufficiale.

6. Il problema degli apocrifi

In EF 39, del 367, Atanasio propone il canone delle Scritture e polemizza contro chi fa uso degli apocrifi e li diffonde. Ancora una volta vengono menzionati i meliziani:

> Ma poiché ho udito che gli eretici, soprattutto i meliziani disgraziati, si vantano dei libri chiamati apocrifi, per questo tutto ciò che ascoltai da mio padre io ve l'ho insegnato, poiché sono presso di voi in un'unica casa, "la chiesa del Dio vivente, la colonna ed il sostegno della verità" (*1 ep Tim 3,15*) (*CSCO 150 p. 21 ll. 12-16*, CP.B50 f. 1r ll. 10-20 = MONB.AS p. 195 [185]).

Secondo una notizia che leggiamo in *Ap Const 4*, Atanasio aveva composto molto prima del 367 *pyktia* delle Scritture indirizzate a Costante. In *Hist Ar 78,1* il vescovo denuncia l'ignoranza dei meliziani circa "quali scritture abbiamo noi Cristiani". Il problema degli apocrifi doveva essere vivamente sentito da Atanasio prima della composizione del canone contenuto in EF 39.

Pochissime testimonianze, in maniera piuttosto confusa, attribuiscono ai meliziani l'uso degli apocrifi. Nei canoni pseudo-atanasiani, in particolare nel canone 12,[279] si proibisce di cantare gli scritti dei meliziani, che sono lontani dai canti di Davide e rassomigliano a quelli composti dai pagani: viene anche riproposta la citazione di *Deut 13,1* ("non vi aggiungerai nulla e nulla ne toglierai") che Atanasio, in EF 39, adopera

[276] *PO 35*, p. 598.

[277] W.E. Crum, *Theological Texts*, pp. 11-16.

[278] *PO 5*, p. 200.

[279] W. Riedel - W.E. Crum, *Canons*, canone 12 p. 24.

nel confutare l'utilità della lettura degli apocrifi. Shenute nel *Contra Origenistas 0319* parla di meliziani e di apocrifi, ma non fa che citare il passo sopra presentato.[280] Forse un'allusione all'uso degli apocrifi da parte dei meliziani si può trovare nella frammentaria Vita di apa Pamin,[281] in cui vien detto che essi ingannano i semplici con "i loro discorsi favolosi".

Anche in questo caso dobbiamo procedere con prudenza per valutare correttamente le espressioni di Atanasio. I meliziani probabilmente condividevano l'uso degli apocrifi con una buona parte dei fedeli egiziani, in particolare con certe correnti del monachesimo. La lettura degli apocrifi, come attestano numerosi manoscritti, veniva praticata in estese regioni della valle del Nilo.[282] Atanasio, attribuendo la loro diffusione ai meliziani, tentava di conseguire il doppio scopo di screditare i meliziani e di porre fine all'uso della lettura degli apocrifi in vasti settori della cristianità egiziana.

La situazione si presentava dunque più complessa di quanto volesse far credere Atanasio. Il vescovo stesso, proprio in EF 39, affronta la questione sotto uno pluralità di aspetti, che fa sospettare la sua consapevolezza della gravità e della complessità del fenomeno. In primo luogo Atanasio fa un preciso riferimento ad alcuni apocrifi noti:

> Chi ha fatto credere ai semplici che quei libri sono di Enokh, non esistendo la Scrittura prima di Mosè? Donde dicono che Isaia abbia libri apocrifi, egli che proclamava la buona novella su monti elevati con franchezza di parola e che diceva: "Io non parlo in segreto, né in un luogo di una terra tenebrosa" (*Is 45,19*)? In che modo Mosè avrebbe scritto libri apocrifi, egli che dettò il Deuteronomio prendendo a testimoni il cielo e la terra (cfr. *Deut 4,16*)? (*CSCO 150 p. 20 ll. 12-19*, P 151 f. 5r l. 22 - 5v l. 4 = MONB.AS pp. 187-188 [177-178]).

In un'altro importante passo Atanasio polemizza contro coloro che facevano risalire *1 ep Cor 2,9* ("Sta scritto infatti: Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste cose ha preparato Dio per coloro che lo amano") ad un apocrifo:

> L'espressione: "quelle cose che occhio non vide", noi non l'incontriamo nella Scrittura nella forma in cui è. Se poi si trova chiaramente negli apocrifi, come dicono gli eretici, ebbene, ciò che hanno inventato, l'hanno rubato alle parole di Paolo e l'ascrivono a tempi distanti nel passato (*CSCO 150 pp. 60-61*, K9752r col. b l. 18 - K9752v col. a l. 5 = MONB.AT pp. 161-162).

[280] Shenute, *Contra Origenistas*, ed T. Orlandi, Roma 1986, p. 24.

[281] E. Aelineau, *Monuments*, pp. 737-740.

[282] Cfr. T. Orlandi, *Gli apocrifi copti* in *Augustinianum 23* (1983) pp. 57-71.

L'opinione che *1 ep Cor 2,9* fosse tratta dall'Apocalissi di Elia è ben attestata in Origene e Girolamo,[283] anche se i frammenti superstiti dell'apocrifo non permettono di controllare la notizia; la citazione compare in parte nell'Ascensione di Isaia al cap. XI,34, nella recensione latina e slava.[284]

Il primo passo di EF 39 fa riferimento probabilmente ai libri di Enokh, all'Ascensione di Isaia e ad uno degli apocrifi legati al nome di Mosè.

T. Orlandi ha proposto un quadro della diffusione di questi apocrifi in Egitto in base a considerazioni sulla provenienza e la datazione dei manoscritti copti che li contengono.[285] L'Apocalisse di Elia è contenuta in tre manoscritti del IV secolo, dei quali uno fa parte di una collezione contenente testi pacomiani. I frammenti copti dell'Ascensione di Isaia sono databili al V secolo. Ambedue gli apocrifi furono tradotti in copto non molto dopo la loro redazione finale. I libri di Enokh sono invece conservati nei manoscritti di epoca più tarda, il VI-VII secolo. Con T. Orlandi si può concludere che alcuni apocrifi circolassero in certi ambienti del monachesimo della valle del Nilo (da cui proviene la maggioranza dei manoscritti) piuttosto lontani dalla cultura e dalla teologia alessandrina, contemporaneamente e posteriormente ad Atanasio; un caso a parte è rappresentato dall'Ascensione di Isaia, che, data la pluralità di interpretazioni di cui era suscettibile, circolava sia negli ambienti popolari che in quelli colti.

La diffusione e la fortuna dell'Ascensione di Isaia sono stati recentemente approfonditi da A. Acerbi.[286] L'apocrifo, che assieme all'Apocalissi di Elia abbiamo visto essere al centro dell'attenzione di Atanasio a motivo della citazione di *1 ep Cor 2,9*, è stato utilizzato anche nell'ambito di un certo tipo di monachesimo egiziano caratterizzato da un forte ascetismo e non privo di tracce di origenismo: è quanto attesta

[283] Origene, *Comm ser in Matth 117* su *ev Matth 27,11* (*GCS 38* p. 250); Girolamo, *Co Is* su *Is 64,4*: cfr. per questo discorso PL 24,33 e PL 24,546.

[284] A. Acerbi, *L'Ascensione di Isaia nelle testimonianze del IV e del V secolo. Ambiti di presenza e ipotesi ricostruttive* in *Isaia, il diletto e la Chiesa. Visione ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Brescia 1983, pp. 277-298 (*AI*), in particolare p. 299 e segg.

[285] Cfr. nota 282.

[286] Cfr. nota 284 e A. Acerbi, *Serra lignea. Studi sulla fortuna dell'Ascensione di Isaia*, Roma 1984 (= *Serra lignea*). Si consulti in particolare il ricco e documentato capitolo sulla diffusione dell'*AI* in Egitto nel III e IV secolo (pp. 38-53).

Epifanio per Hierakas,[287] che ne fece un uso altamente teologico. Il caso di Ammonas è in parte diverso: il monaco cita l'Ascensione in un contesto in cui giocano un ruolo centrale alcune categorie di carattere mistico, come le tentazioni e le ascensioni; l'ascensione del profeta è connessa alle elevazioni mistiche degli spirituali.[288] Con A. Acerbi si può affermare che l'apocrifo era usato o in senso teologico o in senso mistico da una pluralità di correnti del primo monachesimo egiziano.

Atanasio ha di fronte un mondo cristiano variegato, che si serve in vario modo degli apocrifi: da una parte possiamo ipotizzare una larga diffusione anche a livello popolare di alcuni di essi; dall'altra un loro diversificato uso da parte del mondo monastico, che andava da quello con scopo puramente spirituale dei pacomiani, a quello caratterizzato da esigenze mistiche di Ammonas o dei suoi discepoli, a quello più teologico di alcuni ristretti ambienti ascetici e colti. Gli apocrifi, anche quelli menzionati da Atanasio, erano letti anche dai manichei, che sappiamo esser stati particolarmente fiorenti nella regione di Lykopolis.[289] Escludo che EF 39 faccia riferimento ai testi ritrovati a Nag Hammadi, in accordo a quanto hanno affermato recentemente sia J. Dechow che A. Veilleux,[290] che negano una connessione tra la sepoltura della biblioteca gnostica e la lettera. In ogni caso non si può negare che anche vari gruppi gnostici facessero uso degli apocrifi menzionati da Atanasio. Ma il vescovo sembra riferirsi piuttosto a testi di comune diffusione, in particolare agli apocrifi veterotestamentari, che a testi di carattere gnosticheggiante, quali sono alcuni di quelli ritrovati a Nag Hammadi, come invece farà Shenute nel *Contra Origenistas*.

Se da una parte Atanasio doveva contrastare l'uso degli apocrifi da parte dei fedeli più semplici, dei monaci, dei meliziani e di altre sette, dall'altra si trovava nella necessità di confutarne l'uso da parte dei circoli più colti, i quali, forse estremizzando alcune posizioni di Origene, ne sostenevano un'interpretazione teologica o, comunque, ne qualificavano il contenuto come provvisto di una certa ispirazione.

[287] A. Acerbi, *Serra lignea*, pp. 40-47.

[288] A. Acerbi, *Serra lignea*, pp. 47-53.

[289] M. Tardieu, *Les Manichéens en Égypte*, in *Bulletin de la société d'archéologie française d'égyptologie 94* (1982) pp. 5-19.

[290] J.F. Dechow, *The Nag Hammadi Milieu: An Assessment in the Light of the Origenistic Controversies* in *AAR Western Region, annual meeting*, Stanford University, 26 March 1982, citato nell'articolo di A. Veilleux; A. Veilleux, *Monasticism and Gnosis in Egypt*, in *The Roots of Egyptian Christianity* ed. A. Pearson - J.E. Goehring, Philadelphia 1986 (il volume sarà citato con l'abbreviazione *Roots*), pp. 271-306, in particolare pp. 290-291.

In questo modo possiamo meglio comprendere il contesto del secondo passo presentato, nel quale si nega che Paolo, redigendo *1 ep Cor 2,9*, lo abbia tratto da un apocrifo: Origene aveva invece sostenuto che la citazione "in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nisi in secretis Eliae prophetae", ma la conclusione che ne aveva tratto era quella di una certa ispirazione di alcuni apocrifi;[291] Atanasio invece presenta la conclusione opposta, e cioè che siano stati i redattori eretici degli apocrifi ad aver rubato le parole a Paolo.

7. La vita liturgica

H. Kettler, concludendo il suo contributo sullo scisma meliziano, osservava, sulla scorta di una notizia di Teodoreto circa la liturgia meliziana che sarà analizzata fra breve:[292]

> Wenn wir einer Nachricht Theodorets Glauben schenken dürfen, so sind sie schon in V. Jh. von dem Schicksal vieler Sekten ereilt worden, dem Schicksal, langsam im Synkretismus unterzugehen.

L'isolamento settario in cui vissero i meliziani fin dall'inizio dello scisma, se da una parte poteva lasciar intatta e fin arcaica la loro fede e dottrina, dall'altra favoriva la costituzione di una vita liturgica vieppiù peculiare. Atanasio vi accenna più volte nelle lettere festali. In particolare, a proposito di ciò che gli sta più a cuore, la celebrazione unitaria, concorde, pietosa della Pasqua, si può notare un frequente insistere sulla negatività di una vita liturgica separata.

Già in EF 5, del 333, si accenna al fatto che gli scismatici celebrano la Pasqua "in luoghi separati e con vane intenzioni" (*C p. 39*, Syr L f. 27r ll. 1-2); in EF 2, del 352, gli *aneortoi*, coloro che non celebrano la Pasqua con la chiesa cattolica, intenzionalmente perpetuano la propria separazione "da una parte dissimulando se stessi ed escogitando nomi di feste, dall'altra, trascorrendo giorni di lamento piuttosto che di gioia" (*C p. 22*, Syr L f. 16r ll. 19-21). Il culmine di questa polemica è rappresentato da un passo di EF 41, del 369, in cui Atanasio fa parlare probabilmente i meliziani:

> (...) come scrisse l'apostolo: "E' stata immolata per noi la nostra Pasqua, Cristo" (*1 ep Cor 5,7*). Non ha invece detto: "La nostra è circoscritta fra uomini pochi per numero: non conviene infatti che la proclamiamo", ma (la festa) è di ciascuno

[291] Cfr. nota 283

[292] F.H. Kettler, *Melitianischer Streit*, p. 193.

che possa dire, come l'apostolo: "Nulla ci dividerà dall'amore di Cristo" (*ep Rom 8,39*) (*OLP 15* p.150, CF025 f. 10r col. a ll. 1-18 → MONBAT p. 187).

Il tono ufficiale di una lettera festale impedisce ad Atanasio la descrizione della liturgia meliziana nei suoi particolari: al vescovo importa che i fedeli si allontanino da persone che celebrano la Pasqua separatamente e la vivono indegnamente.

Ciò che non possiamo dedurre dalle lettere festali è invece attestato abbastanza bene nelle fonti che abbiamo più volte citato. Le usanze eucaristiche dei meliziani sembrano il costume liturgico che più ha colpito l'attenzione di autorevoli esponenti della chiesa egiziana.

Il primo a parlarcene è Shenute nel *Contra Melitianos*. L'archimandrita è indignato per il fatto che i meliziani praticano la *prosphora* eucaristica nei cimiteri, dodici, quindici, diciotto volte al giorno, riducendo ad alimenti corporali il corpo ed il sangue del Signore. Il mistero eucaristico è occasione per soddisfare l'amore per il cibo: "Dio è il loro ventre" (*ep Phil 3,19*). La praticano tante volte perché ritengono che sia un antidoto contro il peccato, che va purificato con una *prosphora* ogniqualvolta lo si commette[293]

Mi sembra che alcune espressioni richiamino un lungo passo di EF 7, del 335, in cui ricorre il tema del nutrimento morto mangiato da generici peccatori, che, presi dalle passioni, si accostano ai morti e si dedicano alla soddisfazione dei piaceri e del ventre: anche qui Atanasio cita *ep Phil 3,19* (*C p. *8*, Syr L f. 34r l. 16 - f. 34v l. 3). In ogni caso, numerosi nelle lettere festali sono i riferimenti al pane eucaristico ad al modo indegno di mangiarlo: questi potrebbero effettivamente celare una polemica contro usanze eucaristiche simili a quelle dei meliziani e testimoniare tale riforma liturgica in ambito meliziano anche per il IV secolo.

Che la pratica eucaristica descritta da Shenute non sia un'invenzione dettata da spirito polemico, è confermato da una notizia simile riportata dalla *SPA*,[294] in cui si dice che i meliziani ricevono il calice più volte nella notte, ed un'allusione non troppo velata è riscontrabile nella frammentaria vita di apa Pamin.[295]

Altri elementi della liturgia meliziana, particolarmente invisi alla chiesa egiziana, sono rappresentati dagli inni e dai canti, come testimoniano i canoni pseudo-atanasiani.[296] Inni, canti, danze, abluzioni, sono ricordate da un'interessantissima notizia riportata da Teodoreto, nella quale, come al solito, i meliziani sono presentati come ortodossi che rifiutano di dipendere dalla chiesa ufficiale:[297]

> Così, come *autonomoi*, hanno pure escogitato queste usanze ridicole: purificare il corpo con l'acqua a giorni alterni, con plauso di mani e movimento di danza; comporre inni; agitare molti sonagli legati ad un legno, ed altre cose simili a queste.

La notizia è interessante perché gli usi descritti non sono dissimili da quelli dei manichei, che sappiamo essere stati fiorenti intorno a Lykopolis ed Hypsele, laddove prosperavano alcune comunità meliziane.

C. Puech ha dedicato lunghi studi al rituale manicheo: in effetti la musica e la composizione di inni rivestivano una notevole importanza presso i manichei, anche se non è attestato l'uso di sonagli appesi ad un legno; prima della preghiera avveniva un'abluzione rituale, anche se probabilmente si evitava di farla con acqua; l'*orkhesis* di cui parla Teodoreto ricorda i movimenti che venivano compiuti dai manichei nel corso della preghiera.[298] Inoltre i manichei condividevano con i meliziani l'uso degli apocrifi, il culto delle reliquie.[299] Contro i manichei si lanciava la stessa accusa di *manteia*, tanto presente nella polemica antimeliziana, anche nei particolari: ad esempio, il tagliare la testa ad una persona per far parlare sinceramente i demoni.[300]

E' chiaro che non si tratta di somiglianze tali da provare la dipendenza del rituale meliziano da quello manicheo. Tuttavia un'influenza, anche indiretta, non è da escludere. Come ha insistito recentemente G.G. Stroumsa, non si deve pensare ai manichei tardi come ad un gruppo ben determinato e connotato, ma ad una setta che tenta di nascondere la sua vera natura, in una maniera che lo studioso ha definito brillantemente

---

[293] H. Guerin, *Sermons*, pp. 17-18. Il titolo *Contra Melitianos* è stato attribuito da T. Orlandi nel suo recente contributo *Coptic Literature* in *Roots*, p. 68.

[294] *PO 1*, p. 473.

[295] E. Amélineau, *Monuments*, p. 740: nel testo compare, come in Shenute, il termine *prosphora*.

[296] W. Riedel - W.E. Crum, *Canons*, canone 12 p. 24.

[297] Teodoreto, *HE I,9,14*.

[298] Cfr. voce *Il manicheismo* in J. Doresse, K. Rudolph, H.C. Puech, *Storia delle religioni: 8. Gnosticismo e Manicheismo*, Bari 1977 (*Histoire des Religions*, Paris 1970) (= *Il Manicheismo*). Si consultino in particolare il paragrafo "I riti" pp. 233-238.

[299] Per l'uso degli apocrifi si consulti A. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, 2 voll., Paris 1918-1919. Le reliquie del corpo martoriato di Mani furono subito raccolte dai suoi fedeli. Sembra dunque che l'atteggiamento verso i martiri manichei fosse simile a quello condiviso dai critiani verso i loro martiri.

[300] H.-C. Puech, *Il Manicheismo*, p. 233.

come "marranism".[301] Il manicheo del IV secolo, anche quello egiziano, tende a vivere nei monasteri, oppure nascosto tra i monaci o tra i fedeli, in modo da apparire a tutti un vero cristiano: Serapione di Thmuis afferma che i manichei nascondono la loro vera natura facendosi chiamare "cristiani" e pregando ed invocando Gesù.[302]

Nelle fonti tarde manichei e meliziani sono spesso confusi. Si pensi ad esempio all'omelia sulle nozze di Cana, scritta dal patriarca Beniamino, in cui ha particolare rilievo un'episodio di commercio delle reliquie praticato da due "presbiteri manichei". Beniamino li dice degni della fine di Ario: il contenuto dell'accusa stessa (il commercio delle reliquie), tradizionalmente connessa all'attività dei meliziani, e l'accostamento con Ario, tipico della polemica antimeliziana in ambiente copto, fanno supporre che Beniamino faccia riferimento ai meliziani, confusi, forse intenzionalmente, con i manichei.[303]

La vicinanza dei luoghi dove le due sette concentravano il maggior numero dei fedeli, il fatto che i manichei si presentassero come i veri cristiani, una liturgia che per tanti aspetti presentava delle somiglianze con quella cristiana, fino ad assorbirne la maggior parte delle celebrazioni e delle feste, una certa ignoranza che doveva caratterizzare le più tarde comunità meliziane, possono aver favorito da parte dei meliziani l'imitazione di qualche tratto del rituale manicheo. Non bisogna dimenticare poi un fatto che ritengo fondamentale per la vita e la storia di questa chiesa scismatica: l'essere stata presto abbandonata dai vescovi che in un primo tempo l'avevano guidata. Di fronte al potere ed all'autorità di Atanasio, ai vescovi meliziani non restava che un'alternativa: riconciliarsi con la chiesa cattolica o scegliere in maniera definitiva per l'arianesimo. E' ciò che testimonia in maniera inequivocabile la lista episcopale di EF 19: molti sono i meliziani riconciliati. Una setta abbandonata presto dai suoi vescovi non possedeva strumenti culturali che potessero garantire l'immunità dal sincretismo: se da una parte uno spirito di autoconservazione la stimolava a mantenersi rigidamente ortodossa, dall'altra la mancanza di una catechesi culturalmente adeguata poteva favorire fenomeni di imitazione o mutamenti rituali sempre più particolari.

---

[301] G.G. Stroumsa, *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, in *Roots*, pp. 307-319.

[302] *Against the Manichees* ed. R.P. Casey, Cambridge 1931, cap. 3 p. 30.

[303] C.D.G. Müller, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana und weitere Schriften des Patriarchen Benjamin I von Alexandrien*, Heidelberg 1968. Si consulti la traduzione italiana di T. Orlandi, *Omelie Copte*, Torino 1981, pp. 269-286, in particolare p. 279.

LE LISTE EPISCOPALI

1. Valore storico delle liste episcopali

Il metodo di indagine finora adottato per lo studio delle lettere festali è stato quello di far emergere dal testo riferimenti significativi ai problemi ed alle controversie religiose dell'Egitto del IV secolo: riferimenti che a loro volta possono essere meglio compresi ed inquadrati alla luce delle conoscenze e dei dati a nostra disposizione. Le lettere festali non hanno infatti un valore storico autonomo, dato il loro peculiare carattere omiletico, ma possono dare un contributo storico soltanto sulla base di ciò che è già stato acquisito.

Questa reciproca integrazione tra conoscenze acquisite e i dati forniti dalle lettere risulta particolarmente feconda nel momento in cui si procede all'analisi delle liste episcopali in esse contenute: per la ricostruzione di una cospicua parte degli episcopati egiziani del IV secolo esse danno un contributo fondamentale e permettono di interpretare liste episcopali o nomi di vescovi contenuti nelle opere di Atanasio o di altri.

Le liste delle lettere festali presentano due vantaggi sulle fonti storiche usuali: 1) sono contenute in testi databili con precisione e redatti a breve distanza dagli avvenimenti cui fanno riferimento: qualche anno (è il caso della lista di EF 19) o pochi mesi (è il caso di EF 40); 2) presentano la successione episcopale presso un medesimo seggio, cioè rendono conto del momento cruciale della vita di ciascuna sede episcopale menzionata, illuminandone parzialmente la vicenda anteriore e posteriore in virtù di quel dato cronologico che segna la fine di un episcopato e l'inizio di uno nuovo: le fonti storiche normalmente segnalano gli avvenimenti in cui i vescovi sono coinvolti, ma è compito dello storico ricostruire il quadro cronologico in cui essi operano.

Dunque, è possibile tracciare attraverso queste liste un quadro di riferimento di nomi, di seggi episcopali, di date, che può fornire un utile orientamento nello spazio e nella storia dell'Egitto cristiano. Integrato opportunamente con i dati tratti da altre fonti, il quadro di riferimento può da una parte favorire una più precisa e salda collocazione cronologica di avvenimenti la cui datazione altrimenti risulterebbe alquanto ipotetica: è il caso, e lo vedremo, della seconda serie di fondazioni monastiche pacomiane che D.H. Chitty ha potuto distinguere dalla prima e quindi datare correttamente servendosi anche delle notizie della lista di EF 19 (la quale sembra corroborare il racconto della *Vita* greca rispetto a quello della *Vita* copta di Pacomio); dall'altra può confermare la validità delle notizie fornite da altre fonti storiche, in particolare quelle

connesse più strettamente al monachesimo egiziano: la copta *Vita Aronis* e la greca *Epistula Ammonis* vengono confortate quanto al valore storico dalla lista di EF 40 (e a loro volta la chiariscono poiché è l'unica a non menzionare le sedi episcopali). E' auspicabile che l'insieme di questi dati possa in futuro orientare la lettura storica di testi che eventualmente venissero alla luce o che ricadessero nuovamente sotto l'attenzione degli studiosi.

Le nostre liste episcopali hanno anche un valore storico autonomo: attraverso di esse possiamo percepire gli orientamenti della politica ecclesiale di Atanasio in quel settore pastorale così importante quale è quello della scelta dei vescovi, della loro condizione sociale, ma soprattutto dell'ambito religioso di provenienza. Un fenomeno tipico della chiesa egiziana è infatti la sua dipendenza dalla chiesa "madre" di Alessandria, dal potere quasi assoluto del vescovo della metropoli - una dipendenza non priva di contraddizioni, destinate poi ad acutizzarsi tra il IV e il V secolo, come sembra di poter arguire dalla diffusione degli scismatici meliziani, dalla crisi origenistica e dal monachesimo antropomorfita, ma ancora inespresse e cristallizzate in quel mirabile equilibrio che Atanasio riesce a creare attorno alla sua persona ed alla sua autorità specie dopo la fase acuta della controversia meliziana; dipendenza che è in un certo senso garante della possibilità di intendere le notizie delle liste episcopali come indicative di una politica ecclesiale determinata, e dunque ciascuna successione episcopale come emanante dalla volontà diretta dell'arcivescovo di Alessandria: se non si può affermare che tutti i vescovi menzionati nelle lettere festali siano stati scelti ed eletti da Atanasio, certamente l'influenza del vescovo di Alessandria ha determinato in maniera decisiva per lo meno il modo in cui reclutarli.

A. Martin ha ricostruito in maniera documentata la formazione della struttura particolare della chiesa egiziana in due densi contributi di recente pubblicazione,[304] che possono essere di aiuto nell'inquadrare i dati delle liste. La cristianizzazione della *khora* egiziana è avvenuta per gradi e in stretta dipendenza da Alessandria: le persecuzioni e gli esilii nell'alto Egitto hanno portato alla cristianizzazione delle masse rurali che altrimenti non sarebbero state raggiunte; in un secondo momento anche il

[304] A. Martin, *L'église et la khora égyptienne au IV siècle* in *Revue des Études Augustiniennes 25* (1979), pp. 3-26 (= *Église et khora*); A. Martin, *Aux origines de l'église copte: l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (I-IV siècles)* in *Revue des études anciennes 88* (1981) pp. 35-56 (= *Origines*).

monachesimo riveste questa funzione.[305] Naturalmente l'espansione dell'episcopato egiziano è legato a questa recente evangelizzazione e manifesta uno sviluppo piuttosto tardivo, quando ormai Alessandria ospita da tempo una comunità cristiana in pieno rigoglio: il rapporto con la metropoli risente di questa discronia di crescita tra città madre e resto del paese. La stessa struttura amministrativa prediocleziana ha favorito il legame di dipendenza, documentato fin dal tempo di Dionigi.[306] Ciò spiega l'importanza ed i privilegi del clero alessandrino nel III secolo: una sorta di diritto attivo e passivo all'elezione episcopale sul seggio alessandrino. Quando, nel corso di un'evoluzione che si conclude con Alessandro, esso perde il doppio privilegio, è il vescovo di Alessandria ad avvantaggiarsene conquistando un potere quasi teocratico.[307]

A. Martin ha ricostruito a grandi linee lo sviluppo dell'episcopato egiziano: 72 seggi identificabili nel primo quarto del IV secolo a cui si aggiungeranno, dal 325 alla fine del secolo, altri 28 seggi. Questa è la struttura ecclesiale nella quale opera Atanasio. Lo scisma meliziano acquista tutto il suo rilievo ad una considerazione numerica dei seggi occupati da vescovi meliziani: su 57 seggi attestati per l'Egitto e la Tebaide, 15 lo sono proprio dalla lista meliziana (*Ap sec 71,6*), e 7 fra questi sono le sole testimonianze dell'esistenza di una comunità cristiana.[308] Una delle cause della rapidità della diffusione dello scisma meliziano sembrano esser state le deportazioni durante le persecuzioni.

Questa è la cornice storica in cui vanno analizzate le liste episcopali delle lettere festali. Esse permettono in parte di intuire in che modo Atanasio affronta il problema rappresentato dalla struttura della chiesa egiziana e dalle sue contraddizioni. Due elementi assumono un rilievo notevole ad una prima lettura.

Il primo lo si trae dalla lista di EF 19: essa contiene la menzione dei vescovi riconciliatisi con la chiesa, e tra questi il famoso Arsenios, che viene ristabilito come vescovo di Hypselis. Si tratta di una testimonianza del tentativo di pacificazione operato da Atanasio nei confronti dei meliziani al ritorno dal secondo esilio, nel 346. La situazione di precarietà avvertita dal vescovo in quel frangente lo ha forse spinto ad ammorbidire la sua politica antimeliziana.

Il secondo è espresso chiaramente in EF 40 del 368: l'affermarsi in maniera decisiva del costume di ordinare vescovi provenienti dall'am-

[305] A. Martin, *Église et khora*, pp. 3-7.
[306] A. Martin, *Origines*, pp. 45-47.
[307] A. Martin, *Origines*, pp. 47-48.
[308] A. Martin, *Église et khora*, pp. 6-7.

biente monastico. La tendenza è già ricavabile in maniera chiara da *Ep Drac* del 354, in cui Atanasio, esortando il futuro vescovo di Hermoupolis parva a non rifiutare l'incarico episcopale con il pretesto della sua veste monastica, usa l'argomento convincente dell'esempio di illustri vescovi che hanno accettato l'incarico benché di provenienza monastica: sono menzionati Sarapion di Thmuis, Apollos di Kynopolis superiore, Agathon di Phragonis, Ammonios di Pakhnemunis, Paulos di Letopolis, Mouis di Latopolis.[309]

EF 40 conferma la scelta sempre più convinta per i monaci negli ultimi anni dell'episcopato atanasiano: se è forse esagerato affermare, come J. Muyser,[310] che alla fine del IV secolo tutto l'episcopato egiziano è di provenienza monastica, certamente i dati di EF 40 esprimono questa linea di tendenza: su dieci nuovi vescovi, otto sono monaci. Atanasio stesso interrompe l'elenco delle successioni episcopali affermando che "questi tutti sono asceti e conducono vita monastica".[311] Abbiamo già visto come i monaci costituissero una delle componenti fondamentali della forza e dell'autorità di Atanasio in Egitto e quanto fosse valso il loro sostegno al vescovo durante i numerosi esilii: Atanasio è conscio di ciò e, al fine di rinsaldare il legame con l'ambiente monastico e dunque i cristiani della *khora* egiziana, fa sì che l'elemento monastico cominci a prevalere all'interno dell'episcopato egiziano; e lo fa in un modo particolarmente determinato ed espressivo, come si può dedurre dalla frase appena riportata, quasi volesse rassicurare il popolo dei suoi fedeli circa l'integrità e l'idoneità dei nuovi vescovi.

2. Le liste episcopali: problemi storici e filologici

Gli studi sulle liste episcopali delle lettere festali sono ancora oggi insoddisfacenti sia perché non si è fatta un'indagine sistematica su tutte le lettere, sia perché si è accordata eccessiva fiducia alla traduzione latina curata da A. Mai, che contiene trascrizioni errate, e la stessa edizione di W. Cureton è in molti punti imprecisa, sia perché la pubblicazione di nuovi fogli copti, che offrono la lista episcopale di EF 40, permette di allargare le nostre conoscenze sui vescovi ordinati nell'ultima fase dell'episcopato atanasiano.

[309] Accolgo le identificazioni proposte da A. Martin in *Origines*, p. 53.

[310] J. Muyser, *Contribution à l'étude des listes épiscopales de l'Égypte copte* in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte 10* (1944) (= *Contribution*) pp.115-176. Cfr. A. Martin, *Origines*, p. 54.

[311] Per il testo di EF 40 vedi nel presente capitolo il paragrafo 2 di questa sezione.

Gli studi più sistematici sulle liste episcopali egiziane sono rappresentati dai contributi di H. Munier e di J. Muyser.[312] Spunti interessanti si trovano nel *DHGE* per opera di R. Janin e J. David. Del tutto trascurate sono rimaste le intelligenti note di H.G. Opitz sulle liste episcopali di *Ap sec*, in cui frequenti sono i riferimenti alle liste delle lettere festali ed anche al loro testo siriaco.[313] Recentemente (nel 1984) G. Fedalto ha raccolto buona parte delle notizie contenute negli studi precedenti, senza però vagliarle criticamente, per cui, al di là degli indiscutibili meriti del tentativo, che certamente fornisce una base di partenza molto utile per ulteriori approfondimenti, anche questo contributo risulta spesso impreciso, a volte errato e lacunoso.[314] Lo studio più avanzato circa l'episcopato egiziano del III e IV secolo è sicuramente rappresentato dalla tesi di dottorato di A. Martin, non ancora pubblicata a quanto mi consta, ma la cui precisione ed acribia storica sono immediatamente deducibili dai più recenti articoli, già menzionati ed utilizzati, che ad essa fanno riferimento.

Il mio studio è qui limitato alle sedi episcopali menzionate dalle lettere festali, nel periodo dell'episcopato atanasiano. Il problema più urgente da affrontare è rappresentato proprio dal testo siriaco che è necessario consultare a partire dal codice piuttosto che dall'imprecisa edizione di W. Cureton, ciò che può portare ad alcuni risultati nuovi o che in parte correggono gli errori e le imprecisioni degli studi del passato. Inoltre la lista di EF 40, di recente pubblicazione, merita un primo tentativo di interpretazione. Risolte le questioni di carattere filologico, sarà possibile ricostruire la storia degli episcopati egiziani e quindi fare un breve commento storico dei più significativi.

Il materiale di cui disponiamo è dunque rappresentato dai poscritti di *E Ser* del 339, di EF 19 del 347, di EF 39 (un solo nome di vescovo con relativa sede), di EF 40 del 368 (lista di vescovi senza la menzione della relativa sede, ad eccezione della Marmarike); purtroppo è perduto

[312] H. Munier, *Recueil des listes épiscopales de l'Égypte Copte*, Le Caire, 1943; J. Muyser, *Contribution*.

[313] H.G. Opitz, *Athanasius Werke* II.1, Berlin 1934, pp. 87-168. In particolare la lista dei firmatari egiziani di Serdica in *Ap sec 49* è edita alle pp. 127-130; quella dei vescovi meliziani consegnata da Melizio ad Alessandro di Alessandria in *Ap sec 71* alle pp. 149-151; la lista dei 48 difensori di Atanasio a Tiro, in *Ap sec 78* a p. 159. Ho ritenuto superfluo citare di volta in volta il ricco apparato di note in cui lo studioso commenta le liste: H.G. Opitz numera le note con la cifra che connota i nomi dei vescovi, per cui basterà il riferimento a tale cifra per reperire facilmente la nota di commento.

[314] G. Fedalto, *Liste vescovili del patriarcato di Alessandria* in *Studia Patavina 31* (1984) pp. 249-323.

quello di EF 26 e di qualche altra lettera di cui la tradizione manoscritta non ci ha conservato la parte finale. Le notizie circa i vescovi nominati nelle lettere festali possono essere proficuamente approfondite con altre opere atanasiane:

Ap sec 71,6 che riporta la lista dei vescovi meliziani consegnata da Melizio ad Alessandro nel 327, con la menzione della sede;

Ap sec 78,7 che presenta la lista dei 48 difensori di Atanasio al concilio di Tiro nel 335, senza la menzione della sede ad eccezione di un caso;

Ap sec 49,3 che riporta la lista dei vescovi (senza la menzione della sede) che firmarono la sinodale di Serdica, avvenimento databile, come vedremo, al 346;

Ep Drac 7 che cita alcuni esempi di vescovi monaci, databile attorno al 354;

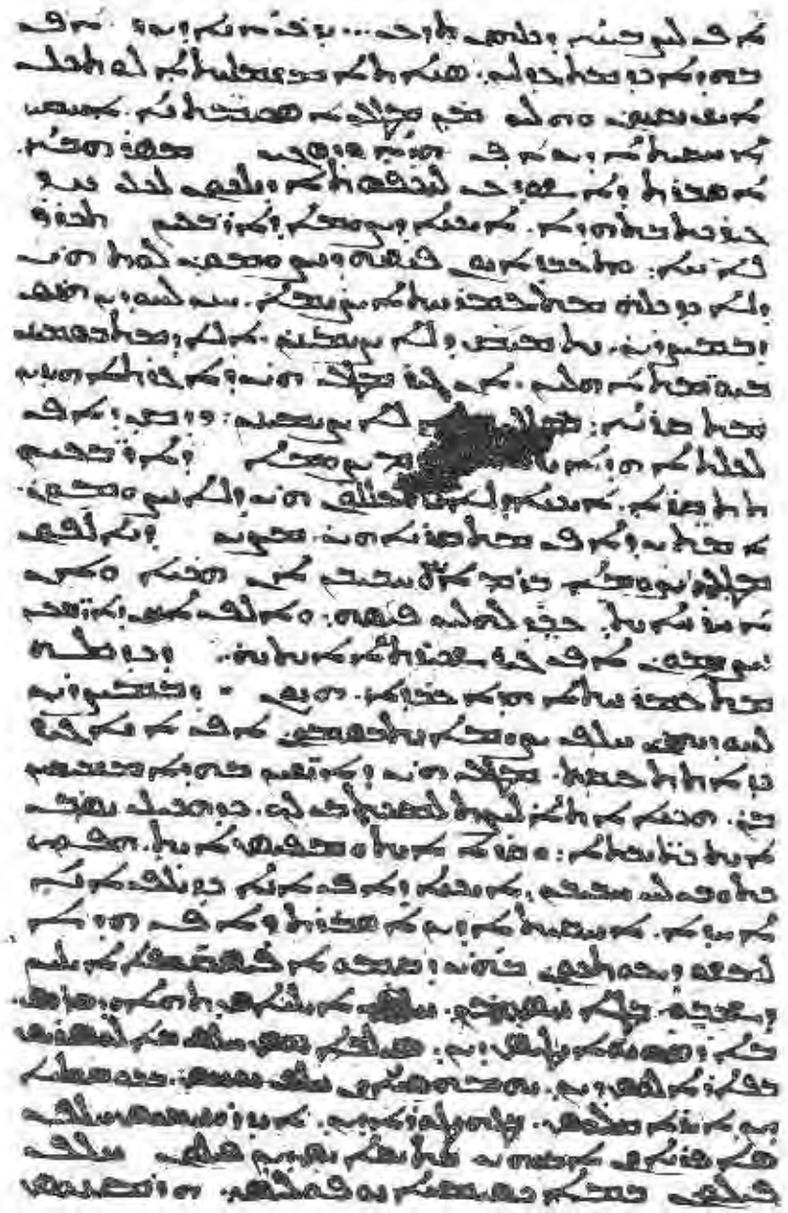
Hist Ar 72 e *Ap Fug 7* che parlano delle persecuzioni scatenate da Giorgio;

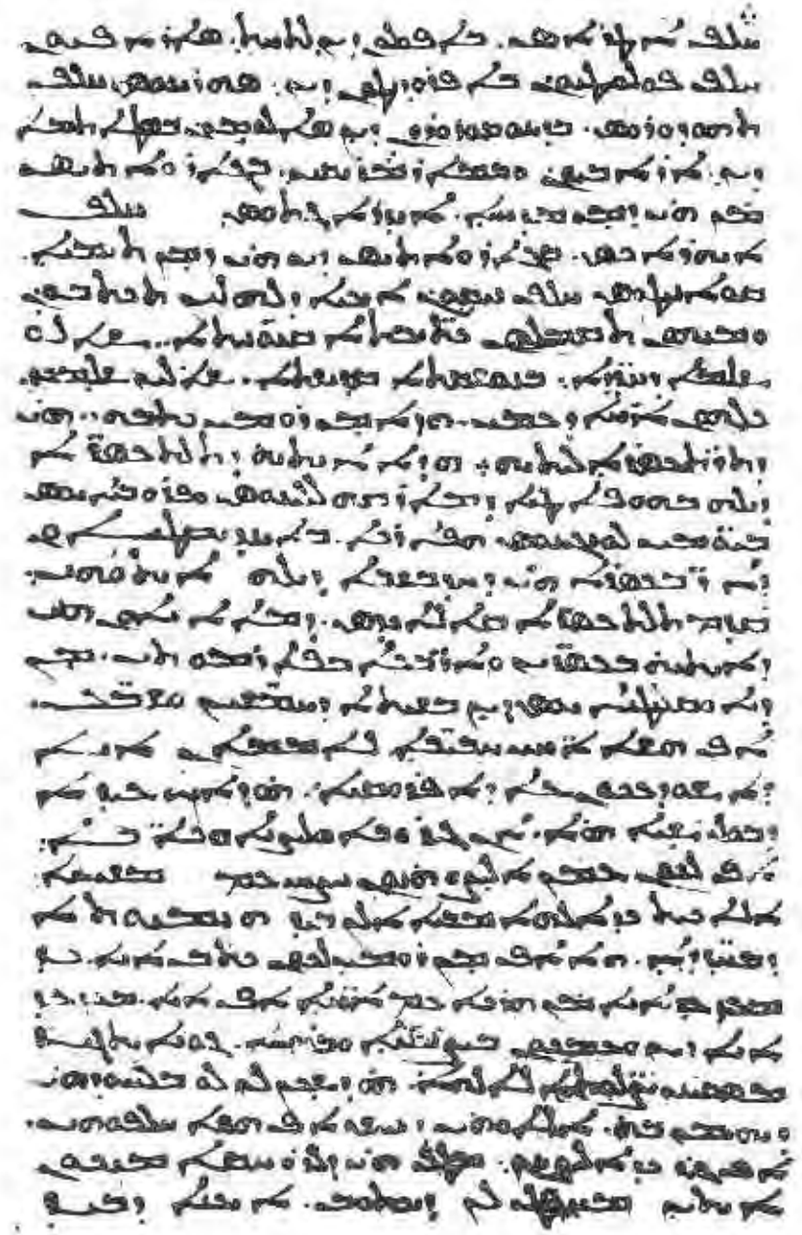
i firmatari del *Tomus ad Antiochenos*, del 362, con menzione della sede.

A questo materiale si possono aggiungere la breve lista dei vescovi che accompagnano Serapione di Thmuis in missione presso Costanzo nel 353 (*Hist Aceph 1,7*), i nomi degli accusatori di Atanasio citati da Sozomeno (*HE II,25,3-7,12*), in alcuni casi i vescovi menzionati nelle lettere festali di Teofilo del 402 e del 404; inoltre i vescovi citati nell'*Epistula Ammonis*, nella *Vita Aronis* ed in altri testi cui si accennerà nell'elenco delle sedi che verrà proposto.

A questo punto è opportuno presentare il testo siriaco nel modo in cui compare in *microfiches*, seguito da una traduzione, per poi risolvere i principali problemi di interpretazione.

Essi sono legati in particolare all'ortografia dei copisti che non hanno compreso appieno il metodo di trascrizione dei vocaboli greci adottato dal traduttore. Innanzi tutto va notata la doppia funzione dell'*alaph*, che non solo trascrive *alpha* ma è anche utilizzato per dividere due vocali adiacenti: in molti casi è assente, in altri subisce metatesi con la vocale precedente o quella seguente, per cui non sempre è ben discernibile se renda *alpha* o divida due vocali. Ulteriori problemi sono posti dalla confusione tra *yodh* e *nun*; dalla forma di *waw*, che spesso è legato a sinistra ed è dunque confondibile con *qoph*; dal mancato raddoppiamento di consonanti; dalla confusione tra *dalath* e *resh*.





Il testo della lista di *E Ser* è contenuto in Syr l. f. 54v l. 26 - 55r l. 7 (*C p.* *26).

> In Tanis al posto di Helias Theodoros; in Arsenoitis Silbanos al posto di Kalosiris; in Paralos Nemesion al posto di Nonnos; in Boukolia Heraklios; in Tentyra Andronikos al posto di Saprion suo padre; in Thebais Philon al posto di Philon; in Maximianopolis Herminos al posto di Atras; in Apollon inferiore Sarapion al posto di Polytion; in Aphroditon Serenos al posto di Theodoros; in Rhinokorouron Salomon; in Stathma Arabion e in Marmarike; in Garyathis orientale Andragathos al posto di Hierax; in Garyathis meridionale Kuintos al posto di Nikon".

In questa lista segnalo in particolare: il secondo *nun* di Nonnos non è raddoppiato, così come il *lamadh* di Apollon; la carenza di un *alaph* intervocalico in Theodoros della sede di Aphroditon; di *alaph* che trascrive il secondo *alpha* di Marmarike ed il terzo di Andragathos; la confusione tra *dalath* e *resh* in Rhinokorouron; ma fin qui si tratta di errori che non compromettono l'interpretazione dei nomi propri.

Di più difficile comprensione è il nome del vescovo che figura sostituire Nikon presso la sede di Garyathis meridionale: in PG 26,1414a è reso con Chenitos, che, tra l'altro, è forse il vescovo che A. Martin considera tra coloro che portano nome indigeno.[315] In realtà è molto probabile che si tratti di una confusione tra *nun* e *yodh*, mentre *alaph* va considerato come intervocalico: ricaviamo facilmente il greco Kointos, dal momento che *qoph* non trascrive *kh* bensì *k* il quale a sua volta corrisponde al latino Quintus. Quintus è uno dei firmatari della sinodale di Serdica (*Ap sec 49,3 n.210*).

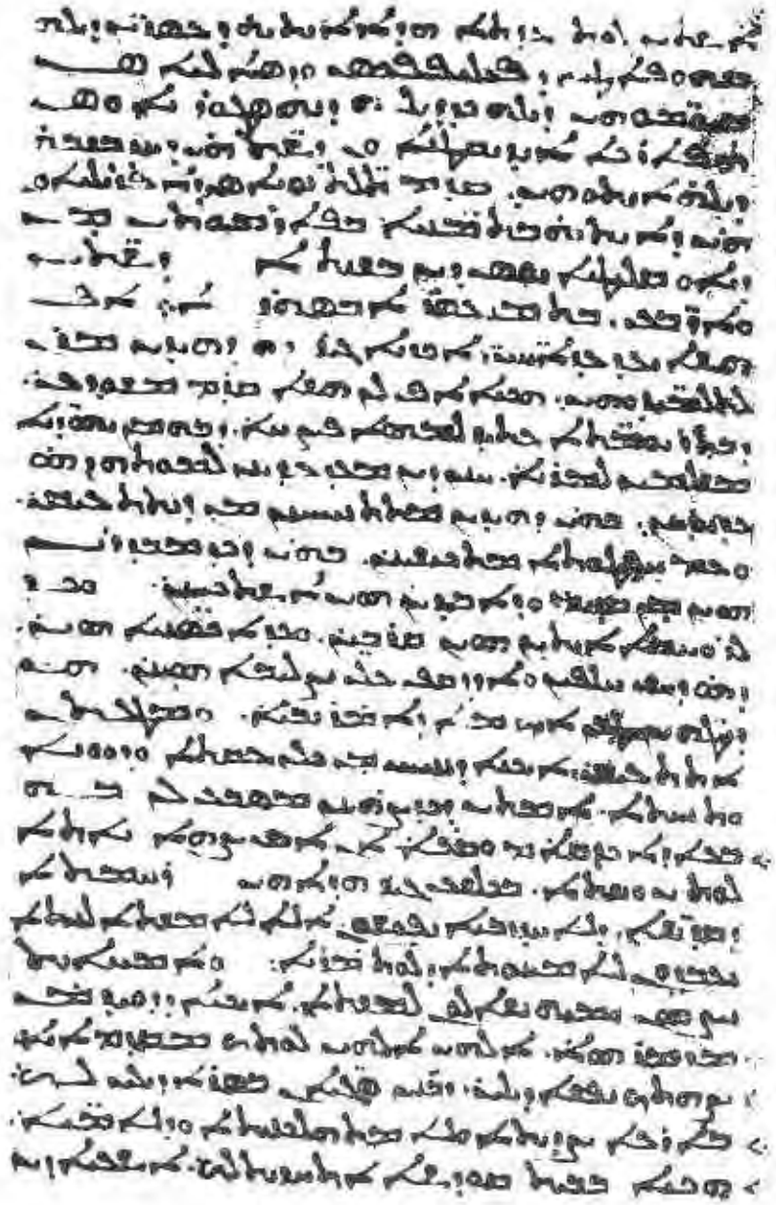
Qualche problema può creare la sede di Arabion, citata con un ordine di parole un po' particolare: "in Stathma Arabion e in Marmarike". Si potrebbe pensare all' omissione di un nome di vescovo dopo "Marmarike"; ma quest'ipotesi è inficiata dall'uso costante del *den* (=*de*) immediatamente dopo la menzione del nome di ogni sede. Dunque Arabion è vescovo di Marmarike, seggio episcopale attestato anche prima del 339, e di Stathma, che non ho potuto identificare (probabilmente una stazione militare).

Infine si pone il problema dell'interpretazione del titolare del seggio di Apollon inferiore: Polotion o Plution in PG 26,1413c, Plution secondo H. Burgess. Ricordo che *waw* può trascrivere *omikron*, *ypsilon*, *omega*, (e spesso anche il dittongo *ou*) per cui si può ricostruire il nome greco Polytion.

Per quanto riguarda la collocazione storica di questa lista, bisogna esaminare le liste di *Ap sec 78,7* e di *Ap sec 49,3*. Quattro dei vescovi

[315] A. Martin, *Église et khora*, p. 12; *Origines*, p. 49.

deceduti sono tra i difensori di Atanasio a Tiro nel 335: Theodoros di Aphroditon (n.32), Saprion di Tentyra (n.14), Nonnos di Paralos (n.30), Nikon di Garyathys meridionale (n.26). Nove dei nuovi eletti firmeranno la sinodale di Serdica: Serenos di Aphroditon (n.163), Andronikos di Tentyra (n.170), Arabion di Stathma e di Marmarike (n.173), Philon di Thebais (n.178), Theodoros di Tanis (n.190), Andragath(i)os di Garyathis orientale (n.203), Nemesion di Paralos (n.204), Sarapion di Apollon inferiore (n.205), Quintus di Garyathis meridionale (n.210).



La lista di EF 19 è contenuta in Syr L f. 68r l. 8 - 68v l. 1 (*C p.* *47).

Dunque in Syene al posto di Nilammon Nilammon dello stesso nome; in Laton al posto di Ammonios Mouis; in Kopton al posto di Theodoros Psenosiris; in Panos, poiché lo desiderava, Artemidoros ha stabilito con sè Areios; in Hypsele Arsenios, dal momento che si è riconciliato con la chiesa; in Lykon al posto di Plousianos Eudaimon; in Antinoos al posto di Ammonios e Tyrannos Areion; in Oxyrhynkhon al posto di Pelagios Theodoros; in Nilopolis al posto di Theon Amanilos e Isaak, dal momento che si sono riconciliati a vicenda; in Arsenoitis al posto di Silbanos Andreas; in Prosopitis al posto di Serapammon Triadelphos; in Diospolis sulla *paralia* al posto di Serapammon Theodoros; in Saiton al posto di Nemesion Paphnoutios; in Xois al posto di Anoubion Theodoros: c'è con lui anche Isidoros, dal momento che si è riconciliato con la chiesa; in Sethroites al posto di Potamon Orion; in Klysma al posto di Iakob Tithoes: c'è con lui anche Paulos dal momento che si è riconciliato con la chiesa.

Alcune precisazioni ortografiche: *alaph* intervocalico manca in tre nomi: Arsenoitis, Andreas, Areios, senza peraltro compromettere la comprensibilità del testo; per Theodoros di Kopton abbiamo una metatesi di *dalath* e *resh*; per Theodoros di Xois abbiamo l'omissione di *he* e di *waw*; per Sethroites notiamo la metatesi tra *he* e *taw*; Iakob e Isaak sono espressi in forma semitica.

Di più difficile interpretazione si presenta il caso di tre nomi di vescovi e di un nome di seggio episcopale.

Il nome Amantios si ricava facilmente considerando l'ultimo *alaph* come intervocalico (e dunque non come trascrizione di *alpha* come in PG 26,1430b: "Amatas") tra uno *yodh* e un *waw* chiaramente omessi; Amantios compare tra i firmatari della sinodale di Serdica (n. 150).

Più complesso è il caso di Mouis di Laton; l'ortografia farebbe pensare a "Masis", ma altre fonti (*V Pach G 112, Ep Drac 7*) parlano di un Mouis, come titolare del seggio nel periodo considerato. Anche qui *alaph* probabilmente non trascrive *alpha* ma è intervocalico tra un *waw* omesso e *yodh*; a ciò si aggiunge la presenza di un *semkath* forse aggiunto nel corso della tradizione manoscritta: a facilitare queste confusioni vi è stata probabilmente all'origine l'occorrenza di questo nome in una forma ortografica, come in *Ep Drac* dove il nome è al genitivo da un nominativo *Mouitos* (si potrebbe pensare a un *Mouisos*). Del resto è poco probabile che il nome, nella scorretta ortografia in cui ricorre nel codice, possa derivare da Mousaios di *Ap sec 49,3, n.230*: ciò conferma l'esattezza dell'ipotesi già da tempo proposta.

Più dubbio è il caso di Serapammon: un Sarapampon compare nella lista di Serdica (n.177); non è il caso di proporre l'identificazione tra i due, sulla scorta di un suggerimento di H.G. Opitz: in effetti la differenza di ortografia può riflettere due nomi e due vescovi diversi.

L'ultima delle difficoltà ortografiche permette di correggere un errore piuttosto tradizionale e di cominciare ad affrontare qualche problema di più ampio respiro. Si tratta di Diospolis, che W. Cureton e quindi PG 26,1430B presentano in una forma che può essere solo trascritta con *Diosphax*: in realtà un esame più attento della scrittura del nostro copista può far pensare più che a un *qoph* a un *waw* legato anche a sinistra, con il risultato di ottenere una forma *Diospos* che ha tutte le probabilità di essere una corruzione di *Diospolis* con l'omissione, piuttosto banale, di *lamadh* e *yodh*, ciò che già H.G. Opitz aveva intuito, mentre G. Fedalto è costretto a inserire il nome nella lista dei seggi non identificati.

Terminato così il nostro esame più strettamente paleografico, ci possiamo domandare di quale Diospolis si tratti. H.G. Opitz propone di vedervi o Tebe (Diospolis magna) o Diospolis superior, anch'essa in Tebaide; e questo sulla base di una traduzione scorretta di *spâr yamâ*, di cui propone la retroversione *kata Neilon*.[316] G. Fedalto, che fa riferimento a una non identificata Diosphax, presenta nella lista delle sedi episcopali soltanto Diospolis inferior e Tebe (Diospolis magna), confondendo tra l'altro Diospolis superior con Tebe.[317] Se facciamo riferimento al testo siriaco, il problema può essere in parte dipanato.

In realtà l'espressione *spâr yamâ* equivale a "riva del mare", o meglio è un calco del greco *paralia*: la Diospolis in questione non può trattarsi d'altro che di Diospolis inferior, presso il Delta nilotico (presso il lago Borollos, trascrizione araba di Paralos). Possiamo concludere che il Theodoros che succede a un Sarapammon è dal 346 titolare del seggio di Diospolis inferior.

Questa acquisizione non è priva di conseguenze per l'identificazione di altri vescovi e la storia di altre sedi, in particolare per quelle omonime di Diospolis superior e di Diospolis magna (= Tebe). In effetti Diospolis (senza ulteriori specificazioni geografiche) è la sede di un Timotheos che difende Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n.38*) e che in seguito, nel 346, sottoscrive la sinodale di Serdica (*Ap sec 49,3, n. 168*, senza menzione della sede). Diospolis è anche la sede di Ammonios, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n.5*). Il primo è collocato nella sede di Diospolis inferior da H.G. Opitz, il secondo figura come vescovo meliziano di Tebe nella lista di G. Fedalto.

Una nuova soluzione del problema viene offerta dalla lista di EF 19: Sarapammon è in carica in Diospolis inferior prima del 346, anno in cui figura sostituito da Theodoros. Un Sarapammon compare nella lista dei

[316] *Athanasius Werke II,1*, p. 128, n. 165.

[317] G. Fedalto, *Liste vescovili*, pp. 305-306.

vescovi che accompagnano Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n.8*). Potrebbe trattarsi sia di Sarapammon di Nikiopolis sia del nostro Sarapammon di Diospolis inferior. D'altra parte Timotheos è titolare di una Diospolis sia nel 335 che nel 346. Sembra chiaro che Timotheos e Sarapammon non possono coesistere nella medesima sede. E' necessario a questo punto postulare che Timotheos sia il titolare non di Diospolis inferior, seggio con larghi margini di probabilità occupato da Sarapammon, ma di Diospolis superior, la patria del pacomiano Petronios.

Ammonios è anch'egli da porre in Diospolis superior, in quanto in margine alla lista compare *en Thebaidi*: dunque Timotheos è concorrente "cattolico" o successore presso la medesima sede. Possiamo dunque dissipare le confusioni provocate dall'omonimia e ricostruire tale situazione: 1) Diospolis inferior: Serapammon fino al 346, e quindi Theodoros; 2) Diospolis superior: Ammonios, meliziano, in carica nel 326 e Timotheos, concorrente ortodosso, in carica nel 335 e nel 346; insisto sul fatto che nulla sappiamo della vicenda di Ammonios posteriore al 326, per cui, nel caso fosse rimasto fedele alla riconciliazione, Timotheos figurerebbe semplicemente come suo successore; 3) Tebe o Diospolis magna: Philon succede a un altro Philon nel 346.

Un'ultima nota: Prosopitis è senz'altro da identificare con Nikiopolis, nonostante G. Fedalto le consideri come due sedi diverse: l'identificazione è tra l'altro confermata da *Hist Aceph I,7, Index ad a. 353* che parlano di un *Triadelphus Niciotanus*.

La lista merita alcune considerazioni storiche e cronologiche. Prescindendo per ora dalle notizie che da essa possiamo ricavare circa i meliziani, o circa il costume della direzione collegiale di un medesimo seggio episcopale, vanno notate in primo luogo le strette relazioni di questa lista con quella dei firmatari della sinodale di Serdica conservata in *Ap sec 49,3*: un'importante notizia di Sozomeno, *HE IV,1,3*, ci informa che Atanasio, al ritorno dal secondo esilio, organizza un sinodo dei vescovi egiziani e fa loro sottoscrivere le cose decretate a suo proposito sia in Serdica che in Palestina. Dunque le sottoscrizioni dei vescovi egiziani alla sinodale di Serdica vanno riportate non al 343, come spesso si ripete, ma al 346, e precisamente dopo il 21 ottobre del 346, data del trionfale ritorno di Atanasio ad Alessandria. La Quaresima successiva cade il 2 marzo del 347 e quindi possiamo supporre che EF 19 sia stata completata ed inviata ai vescovi egiziani verso gennaio - febbraio dello stesso anno. Ciò può indurre a stabilire un certo intervallo di tempo tra la sottoscrizione della sinodale e la redazione della lista di EF 19 e dunque l'anteriorità della prima rispetto alla seconda: come vedremo, qualche elemento la conferma.

In quale arco di tempo sono avvenute le successioni episcopali descritte da EF 19? Sicuramente è difficile pensare che i nuovi vescovi siano stati eletti da Atanasio al suo ritorno: EF 19 piuttosto descrive le successioni che sono avvenute durante l'esilio, e dunque, teoricamente, tra il 339, cioè l'anno in cui viene redatta *E Ser*, e il gennaio 347, data probabile della redazione finale di EF 19. Ciò è confermato da *V Pach G 112; 116*, che inducono a supporre come data probabile del concilio di Latopolis, presieduto dai vescovi Mouis (di Latopolis) e Philon (di Tebe) l'autunno del 345, come acutamente ha dimostrato D.J. Chitty.[318] Se Mouis è in carica già nel 345, la lista di EF 19 descrive tutte le successioni verificatesi negli anni del secondo esilio.

Purtroppo non abbiamo elementi per stabilire l'anno dell'elezione di ciascun vescovo nominato nella lista. Sarebbe interessante, inoltre, capire come Atanasio abbia potuto influire sulla scelta dei vescovi in condizioni di esilio: tramite relazioni epistolari? oppure delegando l'approvazione dell'elezione ad un vescovo di fiducia? oppure lasciando una certa libertà a ciascuna sede, per poi dare il suo assenso al ritorno? Sono questioni che aspettano una soluzione soprattutto in relazione alla mutevole possibilità di relazioni tra il luogo d'esilio ed Alessandria negli anni del secondo esilio, possibilità che andrebbe meglio indagata anche per intuire il grado di controllo che ebbe Atanasio sull'episcopato egiziano tra il 339 e il 347.

Comunque le relazioni tra la lista di *Ap sec* e quella di EF 19 sono molto strette e ciò è confermato da un confronto fra le due liste: tranne i casi che esamineremo presto, tutti i nuovi vescovi menzionati in EF 19 compaiono nella lista di Serdica. Le eccezioni sono rappresentate da Triadelphos di Nikiopolis, da Isidoros e probabilmente anche da Theodoros di Xois, che dirigono collegialmente il seggio episcopale, e da Artemidoros di Panos.

Per quanto riguarda il primo, la sua assenza dalla lista di *Ap sec 49,3* è spiegabile se accogliamo l'ipotesi precedentemente esaminata che il Sarapampon della lista di Serdica sia il Serapammon di Nikiopolis che figura deceduto nella lista di EF 19: si può ipotizzare che questo vescovo sia morto nei mesi tra il sinodo e la redazione finale di EF 19 e che Atanasio abbia provveduto all'elezione di Triadelphos. Ma anche posto che l'identicazione non sia valida, è molto probabile che Triadelphos sia stato ordinato nel breve intervallo di tempo tra il sinodo e la redazione della lettera in una sede già vacante: Atanasio vi dovette provvedere

[318] D.J. Chitty, *A Note on the Chronology of Pachomian Foundations* in *Studia Patristica II* [*TU 64*], Berlin 1957, pp. 379-385 (= *Pachomian Foundations*).

personalmente se al vescovo, pochi anni dopo, fu affidata una missione dell'importanza di quella intrapresa presso Costanzo (*Hist Aceph I,7*).

Le medesime considerazioni vanno ripetute per Theodoros e Isidoros di Xois. Il secondo risulta riconciliato con la chiesa: questo fa pensare che precedentemente fosse già vescovo (meliziano?). Probabilmente la sua riconciliazione è avvenuta dopo il sinodo dell'autunno del 346, poiché non risulta nella lista di Serdica. Assieme a lui, sempre posteriormente al sinodo, Atanasio ha stabilito Theodoros: nei due Theodoros della lista di Serdica vedrei più volentieri Theodoros di Tanis, Theodoros di Oxyrhynkhos o Thedoros di Diospolis inferior, dato che è da escludere Theodoros di Koptos, identificazione proposta da H.G. Opitz, dal momento che EF 19 testimonia la sua morte e sostituzione con Psenosiris (presente nella lista di Serdica).

Artemidoros, per testimonianza di EF 19 stessa, è malato ed ha chiamato come collaboratore Areios: la malattia giustifica l'assenza del suo nome nella lista di Serdica.

Per quanto riguarda le due liste conservate in copto non sembra necessario riprodurre le *microfiches* che ne contengono il testo, in quanto la prima è inconsistente, la seconda ottimamente edita da R.-G. Coquin.

La lista di EF 39 del 367 è totalmente lacunosa a parte il nome di un vescovo e di una sede: è conservata nel codice MONB AS p.168 (*CSCO 150 p. 22 ll. 7-8*, CP.b50.1v).

> Vi informo che, morto il beato Lampon vescovo in Darnis, è stato stabilito (fine pagina).

Il nome della sede è dato in dativo: Darnei. Il vescovo non è nominato nella lista di G. Fedalto.

La lista di EF 40 del 368 è conservata nel codice MONB. AT p.183 (*OLP 15 pp. 146-147*, CF025 f. 8r).

> Mi sono preoccupato di informarvi anche su questa questione, che al posto (col.b ll.26-28 lacunose). Isidoros è stato stabilito al posto di Drakontios; Isaak al posto di Agathos; Ammonas al posto di Didymos; Epiphanios al posto di Agathos Daimon; Sarapion al posto di Leonides; Hesaias al posto di Markos; in Marmarike della Libia Loukios; questi tutti sono asceti e conducono vita monastica; e Sarapammon al posto di Ammon; al posto di Taurinos Hatre (col.a ll.25-26 lacunose).

Alcune ortografie errate non pongono particolari problemi. La difficoltà interpretativa fondamentale è qui rappresentata dall'assenza della menzione dei seggi. C'è la notevole eccezione di Marmarike, un

seggio che conosciamo poco ed in maniera confusa, per cui l'indicazione del titolare a partire dal 368, Loukios, potrà in futuro risultare utile.

Notizie tratte da altre fonti permettono di interpretare alcune successioni episcopali. Il famoso Drakontios, il vescovo monaco cui è indirizzata la lettera di Atanasio, è certamente da vedere nel Drakontios della lista: la lista dei firmatari di *T Antioch* ci informa che è vescovo di Hermoupolis parva; *Ep Am 32* d'altra parte parla di un Isidoros vescovo della medesima sede.

Agathos può ragionevolmente essere identificato con il titolare del seggio di Phragonis e di parte della Elearkhia, firmatario del *T Antioch* per cui EF 40 ci fornisce il dato nuovo del nome del suo successore, Isaak.

Lo stesso discorso vale per Agathodaimon, anch'egli firmatario del *T Antioch* come titolare del seggio di Skhedia e Menelaitis: gli succede Epiphanios.

Interessante il caso di Markos, che è anch'egli firmatario del *T Antioch* come vescovo di Philai, cui succede, per testimonianza di EF 40 Hesaias: la successione è confermata da un testo copto, la *Vita Aronis* che parla a lungo della storia della sede episcopale di Philai; esamineremo il testo nel commento finale.

Dunque si possono identificare con una certa sicurezza cinque episcopati. Ne restano quattro la cui identificazione è difficile. Per quanto riguarda la successione Sarapion - Leonides, sappiamo che un Leonides è nella lista di *Ap sec 49,3 (n.211)* ma non ne conosciamo la sede;

Anche per la successione Hatre - Taurinos rimaniamo nell'incertezza. Può forse trattarsi del successore di quel Taurinos che compare nella lista dei vescovi che accompagnano Atanasio a Tiro nel 335, in *Ap sec 78,7 n.7* anche se l'intervallo di tempo è piuttosto lungo; ma rimaniamo all'oscuro circa la sede. Un Hatre (che equivale al greco Didymos) compare nel sinassario copto arabo come monaco eletto vescovo di Syene:[319] ma l'elezione è collocata durante l'episcopato di Teofilo e l'ipotesi, per quanto attraente e compatibile cronologicamente con i dati a nostra disposizione circa la storia dell'episcopato di Syene, è sostenibile soltanto se si dimostra che il redattore del sinassario ha commesso un errore cronologico.

Per le altre due successioni, Ammonas - Didymos e Sarapammon - Ammon, rimaniamo all'oscuro, allo stato attuale della ricerca. Non resta a questo punto che presentare l'elenco delle sedi e la loro storia.

[319] *Synaxarium Alexandrinum* (ed. J. Forget) [*CSCO 78*], Louvain 1921, pp. 114-116 e pp. 212-214.

3. Elenco dei seggi episcopali menzionati nelle liste

Saranno qui presentate le liste episcopali dei seggi menzionati o presupposti dalle lettere festali. Come abbiamo già detto, si integreranno le notizie offerte dalle lettere con quelle di altre fonti. L'arco di tempo considerato è quello dell'episcopato atanasiano (329-373) ; in qualche caso verranno fornite notizie circa vescovi che risultano attestati dopo la morte di Atanasio, e questo per integrare quella lacuna di notizie particolarmente estesa che si presenta tra la fine dell'episcopato di Atanasio e la seconda fase dell'episcopato di Teofilo.

ANTINOUPOLIS

Loukios, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 2*), rompe la riconciliazione, dato che compare tra i membri della delegazione orientale a Serdica, nel 343 (Ilario, *Frg Hist Series A IV 3 n. 58, CSEL 65 p. 77*).

Tyrannos, nella lista del concilio di Nicea (C.H. Turner I, pp. 40-41), è il concorrente "cattolico". Difende Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 6*). Muore prima del 346 (EF 19).

Ammonios, che in EF 19 risulta sostituito contemporaneamente con Tyrannos, è forse suo coadiutore.

Areion sostituisce Tyrannos ed Ammonios (EF 19). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3 n. 195*).

APHRODITON

Theodoros, probabilmente difensore di Atanasio a Tiro (*Ap sec 78,7 n. 163*), risulta sostituito nel 339 (*E Ser*).

Serenos sostituisce Theodoros (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3 n. 163*).

APOLLON INFERIOR

Polytion risulta sostituito nel 339 (*E Ser*).

Sarapion sostituisce Polytion (*E Ser*) e firma la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 205*).

ARSENOITIS

Melas, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 18*), non compare in altre fonti: non possiamo fare deduzioni sulla sua vicenda posteriormente al 326.

Kalosiris, successore o concorrente "cattolico" di Melas, viene sostituito nel 339 (*E Ser*).

Silbanos sostituisce Kalosiris (*E Ser*). Muore prima del 346 (EF 19).

Andreas sostituisce Silbanos. Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346. Sottoscrive il *T Antioch* nel 362.

BOUKOLIA

Heraklios è titolare del seggio dal 339 (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 194*).

DARNIS

Secondo G. Fedalto è titolare di questa sede il *Pison* membro della delegazione orientale a Serdica nel 343 (il nome della sede è piuttosto corrotto; "ab Adanis, a Vanis, a Varnis, a Batnis", queste le lezioni presentate dai manoscritti: Ilario, *Frg Hist Series A IV 3 n. 39, CSEL 65 p. 76*).

Lampon è titolare del seggio fino al 367 (EF 39).

DIOSPOLIS INFERIOR

Sarapammon è forse tra i difensori di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 8*); cfr. Nikiopolis. Muore prima del 346 (EF 19).

Theodoros sostituisce Sarapammon (EF 19). Nella lista delle sottoscrizioni alla sinodale di Serdica compaiono due Theodoros (*Ap sec 49,3, n. 165 e n. 190*): cfr. Oxyrhynkhos, Tanis, Xois.

GARYATHIS AUSTRALIS

Nikon, difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 26*), muore prima del 339 (*E Ser*).

Quintus sostituisce Nikon (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3 n. 210*)

GARYATHIS ORIENTALIS

Hierax è titolare del seggio fino al 339 (*E Ser*).

Andragathios sostituisce Hierax (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 203*).

HERMOUPOLIS PARVA

Agathammon della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 33*) e poi difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 22*; cfr. *Ap sec 87,2*), muore in data indeterminata prima del 354.

Drakontios, (non sappiamo se è successore immediato di Agathammon) accetta di diventare vescovo attorno al 354 (*Ep Drac*). Viene perseguitato nel 356-357 (*Ap fug 7, Hist Ar 72*). Nel 362 sottoscrive il *T Antioch*. Muore nel 367-368 (EF 40).

Isidoros sostituisce Drakontios a partire dal 368 (EF 40). E' menzionato in varie fonti di carattere monastico (*Ep Am 32, Hist Laus 46,2*) e da Girolamo (*Ep 108,14 ad Eustochium*).

Dioskoros gli succede in data indeterminata: Socrate, *HE VI,7*, Sozomeno *HE VIII,12,2*, Palladio *Hist Laus 12,1*. Viene espulso nel 399 a causa della controversia origenistica (Sozomeno *HE 8,13,1; 8,17,5*).

HYPSELIS

Arsenios, assente dalla lista di Melizio, viene coinvolto nella controversia attorno al 332 (*Ap sec 63; Ap sec 65*; Sozomeno *HE II,23,1; II,25,12*). In quel momento era vescovo da alcuni anni (cfr. *Ap sec 65*). Poco prima del 338 chiede di essere riammesso (*Ap sec 8*). Nel 346 è di nuovo vescovo di Hypselis (EF 19).

KLYSMA

Iakobos, difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 43*), muore prima del 346 (EF 19).

Tithoes e *Paulos* (del quale è segnalata la riconciliazione: ex meliziano?) sostituiscono Iakobos. Sottoscrivono la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 240 e n. 239*).

KOPTOS

Theodoros, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 9*), quindi difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 21*), muore prima del 346 (EF 19).

Psenosiris sostituisce Theodoros (EF 19). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 194*).

LATOPOLIS

Ammonios muore prima del 345 (EF 19 e *V Pach G1,111; 116*).

Mouis lo sostituisce prima del 345 (EF 19 e *V Pach G1,111; 116*). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 176*). E' menzionato in *Ep Drac 7* attorno al 354.

Non sappiamo chi gli succede. Alla fine del IV secolo è in carica un *Timotheos* che muore prima del 404 (Teofilo, lettera festale del 404, *CSEL 55 p. 232*).

LYKOPOLIS

Melizio muore prima della fine del 327. Figura come primo nella sua lista (*Ap sec 71,6, n. 1*).

Plousianos, presente al concilio di Nicea (C.H. Turner I, pp. 40-41), persecutore di Arsenios (Sozomeno *HE II,25,12*), assente a Tiro nel 335 per ovvie ragioni, muore prima del 346 (EF 19).

Eudaimon succede a Plousianos (EF 19). Sottoscrive la sinodale di Serdica alla fine del 346.

MARMARIKE

Un *Theonas* rifiuta di sottoscrivere Nicea (Filostorgio *HE I,9*; Socrate *HE I,8*).

Arabion diventa vescovo di Stathma e Marmarike nel 339 (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 173*).

Non conosciamo le vicende del seggio nei due decenni successivi.

Loukios (del quale non è indicato il predecessore) viene ordinato vescovo della sola Marmarike nel 368 (EF 40).

MAXIMIANOPOLIS

Atras è in carica prima del 339 (*E Ser*).

Herminos sostituisce Atras (*E Ser*).

NIKIOPOLIS

Herakleides, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 16*), rompe presto la riconciliazione (*Ap sec 64*).

Sarapammon, concorrente "cattolico" di Herakleides, difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 8*: ma cfr. anche Diospolis inferior), subisce la persecuzione dei partigiani di Gregorio il cappadoce (*Hist Ar 12*) nel 339-340. Muore prima del 346 (EF 19).

Triadelphos, assente dalla lista dei sottoscrittori della sinodale di Serdica (presentata ai vescovi egiziani nel 346), sostituisce Sarapammon (EF 19). Accompagna Serapione di Thmuis nella missione presso Costanzo (*Hist Aceph 1,7*).

Verso la fine del IV secolo sono attestati dapprima un *Dionysios* (*Hist Laus 35,14-15*), e quindi un *Theodosius* (Teofilo, lettera festale del 404, *CSEL 55, p. 232*).

NILOPOLIS

Theon, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 14*), quindi difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 28*), muore prima del 346 (EF 19).

Amanthios e *Isaak* (dei quali è attestata la riconciliazione reciproca) sostituiscono Theon (EF 19). Sottoscrivono la sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 150 e n. 189*).

Verso la fine del IV secolo o inizio del V secolo si collocherebbe l'episcopato di *Adelphios* (*Apoph Patr abba Sisoes 15*).

OXYRHYNKHOS

Pelagios, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n.12*), quindi difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 27*), muore prima del 346 (EF 19).

Theodoros sostituisce Pelagios (EF 19). Nella lista dei sottoscrittori della sinodale di Serdica compaiono due Theodoros (*Ap sec 49,3, n. 165 e n. 190*): cfr. Diospolis inferior, Tanis, Xois. Il suo cedimento agli ariani, quando Giorgio occupa il seggio di Alessandria, è narrato in *Libellus Precum 26-29*.

Apollonios è suo concorrente meliziano (Epifanio *Haer 73,26,6*; *Libellus Precum 26*).

Dorotheos partecipa al concilio di Costantinopoli (C.H. Turner II, pp. 434-435).

Verso la fine del IV secolo e l'inizio del V secolo *Apphous* è titolare del seggio (*Vita di Aphu*; cfr. anche *Storia dei monaci presso Siene*, [o anche *Vita Aronis*] in T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Roma 1984, pp. 51-65 e pp. 67-125; cfr. inoltre *Apoph Patr abba Sisoes 15*).

PANOPOLIS

Artemidoros, difensore di Atanasio a Tiro (*Ap sec 78,7, n. 45*), si ammala tanto da aver bisogno di un coadiutore prima del 346 (EF 19).

Areios collabora con Artemidoros e quindi lo sostituisce. Sottoscrive la sinodale di Serdica (mentre Artemidoros è assente dalla lista) verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 164*).

PARALOS

Nonnos, difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 30*), muore prima del 339 (*E Ser*).

Nemesion sostituisce Nonnos (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 204*).

PHILAI

Makedonios, sottoscrittore della sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 218*) probabilmente muore prima del terzo esilio di Atanasio (cfr. *Hist Ar 72* e *Ap Fug 7*, in cui è menzionato il successore, che possiamo individuare attraverso la *Vita Aronis*).

Markos sostituisce Makedonios (*Vita Aronis*). Subisce la persecuzione del 356-357 (*Hist Ar 72*; *Ap Fug 7*). Firma il *T Antioch* nel 362. Muore poco prima del 368 (EF 40).

Isaias sostituisce Markos (EF 40, *Vita Aronis*). Muore probabilmente durante l'episcopato di Pietro di Alessandria (*Vita Aronis*).

PHRAGONIS (e parte dell'Elearchia)

Agathos, perseguitato nel 356-357 (*Hist Ar 72*; *Ap Fug 7*), sottoscrittore del *T Antioch* nel 362, muore prima del 368 (EF 40).

Isaak sostituisce Agathos a partire dal 368.

RHINOKOLOURA

Salomon è titolare del seggio a partire dal 339 (*E Ser*: senza il nome del predecessore).

Melas risulta in carica sotto Valente; viene perseguitato ed esiliato (Sozomeno, *HE VI,31*).

Solon sostituisce Salomon in data indeterminata (Sozomeno, *HE VI,31*).

SAIS

Nemesion è titolare del seggio prima del 346 (EF 19).

Paphnoutios sostituisce Nemesion (EF 19). Sottoscrive la sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 171*). Sottoscrive il *T Antioch* nel 362.

SETHROITES

Potammon è titolare del seggio prima del 346 (EF 19).

Orion sostituisce Potammon (EF 19). Sottoscrive la sinodale di Serdica (*Ap sec 49,3, n. 169*).

SKHEDIA

Athas, nella lista del concilio di Nicea (C.H. Turner I, pp. 40-41), difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 25*), sottoscrive la sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 196*) e muore in data indeterminata prima del 356-357 (cfr. *Hist Ar 72* in cui viene menzionato probabilmente il successore).

Agathodaimon, perseguitato nel 356-357 (*Hist Ar 72*), sottoscrive il *T Antioch* nel 362 e muore poco prima del 368 (EF 40).

Epiphanios sostituisce Agathodaimon (EF 40).

SYENE

Nilammon è titolare del seggio prima del 346 (EF 19).

Nilammon sostituisce Nilammon. Sottoscrive la sinodale di Serdica verso la fine del 346 (*Ap sec 49,3, n. 184*).

TANIS

Eudaimon, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 26*), rompe la riconciliazione ed è condannato da Costantino a Psamathia nel 332 (EF 4; *Ap sec 60*). E' membro della delegazione orientale a Serdica (Ilario, *Frg Hist Series A IV 3 n. 41, CSEL 65 p. 76*).

Helias è il concorrente "cattolico". Assente a Tiro nel 335 muore prima del 339 (*E Ser*).

Theodoros sostituisce *Helias* (*E Ser*). Nella lista dei sottoscrittori della sinodale di Serdica compaiono due Theodoros (*Ap sec 49,3, n. 165 e n. 190*): cfr. Diospolis inferior, Oxyrhynkhos, Xois.

Hermion (suo successore ?) sottoscrive il *T Antioch*.

TENTYRAE

Pakhymes, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 7*), rompe la riconciliazione e accusa Atanasio a Tiro nel 335 (Sozomeno *HE II, 25,3-7,12*).

Saprion è il concorrente "cattolico" di Pakhumes e difende Atanasio a Tiro (*Ap sec 78,7, n. 14*). Muore prima del 339 (*E Ser*).

Andronikos sostituisce Saprion (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica (*Ap sec 49,3, n. 170*).

THEBAIS

Philon è titolare del seggio fino al 339 (*E Ser*).

Philon sostituisce Philon (*E Ser*). Sottoscrive la sinodale di Serdica (*Ap sec 49,3, n. 178*). Viene perseguitato nel 356-357 (*Hist Ar 72; Ap Fug 7*).

Un *Heron*, forse successore di Philon, commette apostasia sotto Giuliano (Filostorgio *HE VII,13*).

THMUIS

Ephraim, della lista di Melizio (*Ap sec 71,6, n. 27*), probabilmente rompe la riconciliazione, dato che nelle fonti a nostra disposizione compare sempre il suo concorrente cattolico.

Ptolemaios probabilmente sostituisce *Ephraim* alla testa gruppo meliziano della città, ma ben presto aderisce all'arianesimo, poiché è a Sirmio nel 359 (Epifanio, *Haer 73,26,6*).

Gaios rappresenta invece il gruppo "cattolico" di Thmuis: è uno dei vescovi di Nicea (C.H. Turner I, pp. 40-41); difende Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 23*).

Circa *Sarapion*, cui è indirizzato il biglietto del 339 (*E Ser*) non sappiamo quando diventa vescovo.

XOIS

Anoubion, difensore di Atanasio a Tiro nel 335 (*Ap sec 78,7, n. 13*), muore prima del 346 (EF 19).

Theodoros e *Isidoros* (del quale è segnalata la riconciliazione: ex meliziano?) sostituiscono *Anoubion* (EF 19). La lista dei sottoscrittori della sinodale di Serdica non presenta alcun Isidoros, mentre in essa compaiono due Theodoros (*Ap sec 49,3, n. 165 e n. 190*): cfr. Diospolis inferior, Oxyrhynkhos, Tanis.

4. Alcune note di commento alle sedi

Dopo la presentazione della lista degli episcopati non è fuori luogo ribadire l'importanza delle lettere festali per la conoscenza delle sedi episcopali e della loro storia nel IV secolo. Di alcuni seggi abbiamo notizia quasi esclusivamente attraverso esse: si pensi a Aphroditon, Boukolia, Diospolis inferior, le due Garyathis, Klysma, Maximianopolis, Syene, Xois: alcuni di questi sono diventati seggi episcopali sotto Atanasio.[320] Significativa è la storia della sede di Arsenoitis, che si ricostruisce attraverso *E Ser* e EF 19: in questo caso la sola testimonianza delle lettere festali permette di ricostruire la storia di una sede episcopale nell'arco di mezzo secolo.

Ancora, la storia dei meliziani risulta ulteriormente chiarita dalle liste delle lettere festali: è possibile riconoscere le vicende di un buon numero di vescovi meliziani, in particolare la definitiva riconciliazione di alcuni, la rottura completa di altri.

Abbiamo già ricordato più volte Arsenios di Hypselis; Theodoros di Koptos, Theon di Nilopolis, Pelagios di Oxyrhynkhos, tutti e tre del catalogo di Melizio, figurano deceduti in EF 19 ed il loro comparire nella lista significa la loro riconciliazione definitiva. Altri meliziani riconciliati sono forse Paulos di Klysma e Isidoros di Xois.

Dall'altra parte vi sono i meliziani irriducibili cui si è fatto fronte con un concorrente cattolico. *E Ser* segnala la morte di Kalosiris di Arsenoitis, concorrente ortodosso di Melas del catalogo di Melizio (n.18); la morte di un Helias di Tanis, concorrente ortodosso di Eudaimon (n.26); la morte di Saprion di Tentyrai, concorrente ortodosso di Pakhymes (n.7). Nello stesso modo EF 19 testimonia la morte di Tyrannos e Ammonios di Antinoopolis concorrenti ortodossi di Loukios (n.2); la morte di Sarapammon di Nikiopolis, concorrente ortodosso di Herakleides (n.16). Per alcuni di questi sappiamo della rottura definitiva anche da altre fonti, ma le due lettere ne chiariscono la durata e la portata.

A questo punto è opportuno leggere alcuni testi che arricchiscono gli scarni dati delle liste ed offrono scorci storici di un certo rilievo. Essi concernono soprattutto il monachesimo nelle sue varie forme e l'importanza che esso assume nella vita ecclesiale dell'epoca di Atanasio.

Un interessante confronto si può stabilire tra la lista di EF 40 ed un testo copto che parla a lungo della storia dell'episcopato di Philae, che

[320] Si vedano i contributi di A. Martin nel loro insieme.

abbiamo già utilizzato per la ricostruzione della cronologia delle sedi. Philae era nel IV secolo una città di frontiera tra l'Egitto già cristianizzato e la Nubia ancora "pagana"; è da un vescovo di Philae che partirà l'iniziativa ufficiale della conversione al cristianesimo della Nubia.

Il testo copto, pubblicato nel 1915 da E.A.W Budge,[321] è stato intitolato *Vita Aronis* dal nome del personaggio di cui si parla più a lungo nel testo. Sembra più corretto intitolarlo, come ha proposto T. Orlandi in una recente traduzione italiana del testo, "Storia dei monaci presso Syene",[322] titolo che rispecchia meglio il vario contenuto dello scritto e la sua appartenenza al genere delle *Historiae monachorum*. T. Orlandi ne ha proposto alcuni anni fa uno studio critico cui è opportuno accennare.[323]

Il codice che lo contiene fu ritrovato ad Edfu, nel convento di S. Mercurio. Un'analisi contenutistica dei testi presentati dal codice insieme alla nostra storia monastica fa concludere che essa fu conservata per uno degli argomenti che trattava, cioè la relazione di Aron con le inondazioni del Nilo e non per la storia di Philae, che del resto non è nemmeno stata utilizzata nel sinassario copto arabo.

T. Orlandi conclude che il testo è stato conservato in ambiente periferico e per scopi non propriamente liturgici o propagandistici, per cui pare lecito asserire la veridicità ed anche l'antichità della parte concernente la storia dell'episcopato di Philae. Del resto rappresenta già una conferma del suo valore storico il comparire del nome di Markos di Philae, di cui la nostra storia parla a lungo, tra i firmatari del *T Antioch*.

Sicuramente la lista di EF 40, interpretata con l'aiuto di questo testo, ne corrobora ulteriormente il valore, per cui sembra ormai possibile utilizzarlo come fonte storica in grado di fornire qualche ragguaglio circa l'Egitto del sud, la Nubia, ed il loro rapporto con Alessandria.

Il dato storico fondamentale è costituito dalla testimonianza di contatti tra Egitto e Nubia anche nel periodo precedente la conversione ufficiale, vale a dire durante la prima fase dell'episcopato atanasiano. In secondo luogo sembra possibile proporre una data per la creazione dell'episcopato, atto che rappresenta la conversione ufficiale dell'isola di Philae al cristianesimo.

[321] E.A.W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915, pp. 432-502.

[322] T. Orlandi, *Vite di monaci copti*, Roma 1984, pp. 71-125. Farò riferimento alle pagine del manoscritto nel citare il testo. Il manoscritto è *BL OR 7029*.

[323] T. Orlandi, *Un testo copto alle origini del cristianesimo in Nubia* in *Études Nubiennes. Colloque de Chantilly, 2-6 Juillet 1975*, Le Caire 1978, pp. 225-230.

Vale la pena seguire rapidamente lo svolgersi del racconto. Makedonios racconta di essere stato un magistrato che, in data non precisata fu nominato *pagarkhos* di Philae.[324] Un viaggio d'ufficio ad Alessandria gli consente di incontrare Atanasio e di narrargli i problemi dei cristiani di Philae, costretti a vivere in mezzo ad una maggioranza pagana e senza un pastore. Atanasio lo fa vescovo:[325] in effetti un vescovo di nome Makedonios compare nella lista di Serdica di *Ap sec 49,3 n. 218*, per cui la consacrazione - e dunque la creazione dell'episcopato - può essere collocata tra il 329 e il 339, l'anno in cui Atanasio parte per il secondo esilio.

Makedonios, che si dedica immediatamente alla vita monastica, fa rispettivamente presbitero e diacono due neoconvertiti, Markos e Hesaias.[326] Markos gli succede dopo la morte. Il testo descrive dettagliatamente la procedura di ordinazione del nuovo vescovo e del suo successore: la scelta da parte del popolo dei fedeli, la redazione di un documento della votazione, detto anche, nel testo, *psephisma* dell'episcopato, il viaggio ad Alessandria del designato con una delegazione per consegnare il documento all'arcivescovo e riceverne una lettera di conferma. Questa descrizione mette in forte rilievo il ruolo dell'arcivescovo di Alessandria nella procedura di elezione di un vescovo, anche in età piuttosto tarda, per lo meno fino a Teofilo.

L'anno d'inizio dell'episcopato di Markos va posto tra il 346, come abbiamo già visto, e il 356 poichè è citato tra i vescovi perseguitati dai partigiani di Giorgio nel 356-357, secondo *Hist Ar 72, Ap fug 7*.

Anche tra Markos ed Atanasio si svolge un significativo colloquio.[327] Il primo gli pone il problema se sia lecito far la carità ai Nubiani, popolazione non ancora convertita. La risposta dell'arcivescovo è naturalmente positiva, tanto da contenere la predizione della futura conversione dei Nubiani. Pur attraverso la costruzione fittizia del brano è lecito percepire la presenza di un problema, quello della conversione dei Nubiani, certamente vivo a Philae, ma forse effettivamente presente tra le preoccupazioni pastorali di Atanasio, ciò di cui non abbiamo altre testimonianze esplicite.

Hesaias succede a Markos mediante lo stesso procedimento elettivo del predecessore,[328] compresa la visita presso l'arcivescovo di

[324] f. 12r.
[325] f. 12v.
[326] ff. 13r-18r.
[327] ff. 23r-30r.
[328] ff. 33r-34r.

Alessandria; anche il suo modo di vivere come vescovo assomiglia a quello di Markos: fuori dalla città, in vita monastica.

Quanto al successore, Psulusia,[329] monaco anch'egli, il testo non fornisce indicazioni precise circa la data della designazione episcopale. Mi sembra probabile che sia stato consacrato sotto Timoteo I di Alessandria, poiché il testo poco dopo parla della morte di Timoteo ma tace quella del predecessore Pietro, evidentemente perché non ritenuta importante ai fini della narrazione storica: dunque, tra il 381 ed il 385.

Il testo comunica in maniera degna di nota la notizia della morte del patriarca Timoteo e quella della designazione di Teofilo: Psulusia, tornato da Alessandria dopo la consacrazione, tenta di recarsi nella sua dimora monastica quando viene trasportato a forza dal popolo nella chiesa della città. Là rimane quaranta giorni (si tratta della Quaresima?) per poi ritornare fuori dalla città. "Accadde dopo di ciò che morì apa Timoteo e posero apa Teofilo, e tutti i vescovi andarono ad Alessandria per rendergli omaggio. E andò anche il santo apa Psulusia":[330] il redattore sembra porre in relazione due cronologie, quella del seggio di Alessandria e quella del seggio di Philae. Pare ragionevole supporre che la parte della storia monastica concernente i vescovi di Philae derivi da un regesto tenuto nell'archivio episcopale della città, in seguito trasformato ed arricchito fino ad assumere la forma di un racconto storico. Ma è possibile ipotizzare che esso, oltre a registrare gli avvenimenti di Philae, tenesse conto anche di quelli connessi alla sede arcivescovile di Alessandria, in modo da mettere a disposizione una sorta di cronologia comparata delle due sedi. Sembra comunque lecito supporre l'esistenza di registri episcopali del tipo di quelli da cui traggono alcune notizie l'*Index* o l'*Historia Acephala* anche in sedi al di fuori di Alessandria, sebbene redatti in forma particolarmente semplificata.

Verso Nord, lungo il corso del Nilo, incontriamo alcune città particolarmente connesse con la diffusione del monachesimo pacomiano: Latopolis, Tentyra, Diospolis parva, e, più a settentrione, Panopolis, tutte citate nelle liste delle lettere festali come sedi episcopali (ad eccezione di Diospolis parva) e menzionate dalle *Vitae* di Pacomio in greco ed in copto; tra le lettere e le *Vitae* si possono dunque stabilire alcune corrispondenze, utili sia da un punto di vista cronologico sia da quello più genericamente storico, per la possibilità - caratterizzata certo da larghi margini di incertezza - di intuire il tipo di relazioni che ebbe il

[329] ff. 34v-35v.
[330] f. 36v.

monachesimo pacomiano con i vescovi della zona e, in generale, con la gerarchia ecclesiastica.

J.E. Goehring, nel recente contributo *New Frontiers in Pachomian Studies*,[331] ha offerto una serie di riflessioni di carattere metodologico per una più vigile e penetrante indagine del contenuto delle *Vitae*. Queste, usate per lungo tempo dagli studiosi del monachesimo come fonti autorevoli e genuine della storia della comunità, conservano invece materiale storico fortemente rielaborato attraverso il vaglio dell'ideologia pacomiana quale si viene a formare dopo il momento di crisi connesso alla ribellione dei monasteri contro Horsiesios, risolto con la designazione di Teodoro a capo della comunità.

Teodoro, che rappresenta il nuovo potere stabilito sulla base degli antichi fratelli, gli *arkhaioi*, compie, dopo il periodo di profonda crisi, un'opera di istituzionalizzazione della vita della comunità e di una sua nuova e più intensa relazione con i vescovi di Alessandria, vale a dire con Atanasio ed il suo partito: da questo momento storico alle successive generazioni pacomiane, la redazione delle *Vitae* di Pacomio attesta, per opera della comunità, una revisione, una nuova interpretazione ed una idealizzazione della prima fase della sua storia. Accade così che le vicende del primo periodo, quando i rapporti con la gerarchia ecclesiastica non erano così stretti e forse l'ortodossia dogmatica non così centrale, vengano viste alla luce di questa nuova ideologia e dunque reinterpretate e forse travisate. J.E. Goehring nota però: "Evidence that exists within these sources to the contrary represents survivals of earlier material. (...) Evidence that aligns the early period with the new institutionally based authority must remain suspect".[332] L'interesse di alcuni episodi più "genuini" è in questa sede legato alla loro connessione con i vescovi nominati nelle liste delle lettere festali: mi riferisco a *S1*, *SBo 28*, *G1 112*.

Sarapion di Nikentoris, che probabilmente non si tratta d'altri se non di Saprion di Tentyrae, in carica fino al 339 (secondo la testimonianza di *E Ser*), ha un particolare rapporto con i primi tentativi comunitari di Pacomio. *S1*, *S3* narrano il fallimento della prima esperienza cenobitica di Pacomio. Il vescovo prende posizione contro i monaci espulsi da Pacomio a motivo della loro condotta e sostiene quest'ultimo. L'episodio è taciuto dalle altre recensioni. In *SBo 28* (parallelo a *G1 30*) lo stesso vescovo, in occasione della prima visita di Atanasio in Tebaide,[333] implora l'aiuto di Atanasio affinché spinga Pacomio a farsi ordinare,

[331] In *Roots*, pp. 236-257.

[332] *Roots*, p. 246.

[333] Cfr. *Index ad a.330*.

sebbene abbia altre volte rifiutato. Si tratta di un tentativo non riuscito di legare i pacomiani alla gerarchia ecclesiatica. Probabilmente la risposta di Atanasio, che giustifica Pacomio, è fittizia e risente dell'ideologia dei redattori della *Vita*: un episodio che, pur essendo un cliché della letteratura monastica, contraddice lo stretto legame con la gerarchia ecclesiastica tipico dell'epoca successiva a Teodoro, nello spirito dei redattori ha bisogno di essere giustificato come approvato da Atanasio. Comunque stiano le cose, sembra che Saprion di Tentyrae, in carica prima del 335 e morto prima del 339, abbia avuto un ruolo notevole nella prima storia pacomiana ed un rapporto variegato con la comunità.

D.J. Chitty, in un suo importante contributo sulla cronologia delle fondazioni pacomiane, vede una connessione tra il fallito tentativo del vescovo di Tentyrae e l'espansione della comunità pacomiana nel secondo e terzo decennio del IV secolo. In *G1 54* e in *Bo 49-51* sono ricordate le fondazioni di nuovi monasteri oltre quello di Tabennesis: la fondazione di Pbou, l'aggregazione di Khenoboskia e Moukhonsis. Ma se Tabennesis si trovava nella diocesi di Tentyrae, le nuove fondazioni erano site in quella di Diospolis parva, ciò che può forse giustificare, almeno da un punto di vista formale, il rifiuto di Pacomio.[334]

Altre considerazioni di D.J. Chitty permettono di commentare con le *Vitae* qualche notizia della lista di EF 19. In *G1 80-83*, dopo che a Teodoro è stata conferita autorità su Tabennensis (*G1 78*), troviamo la narrazione del secondo gruppo di fondazioni, mentre nella recensione copta questa sezione segue immediatamente quella circa il primo gruppo di fondazioni, quasi non ci fosse intervallo cronologico tra i due. D.J. Chitty ha potuto dimostrare la correttezza cronologica della vita greca in virtù della menzione di un vescovo Areios, che non è altri che il vescovo di Panopolis nominato da EF 19, che tra il 339 e il 346 diventa coadiutore del vecchio e malato Artemidoros.[335] Sembra dunque che le due serie di fondazioni siano da collocare secondo il quadro cronologico della vita greca, cioè prima e dopo la designazione di Teodoro a Tabennesis, probabilmente databile nel 336-337, e non secondo l'ordine descritto dalla vita copta, che raduna assieme tutte le fondazioni. Ed è proprio la diocesi di Panopolis che vede i prodromi della disgrazia di Teodoro presso Pacomio e della crisi che ne seguirà: nei tre monasteri della diocesi viene mandato come supervisore Petronios, entrato nella comunità piuttosto tardi, nel 339-340, che viene così ad assumere, in un gruppo di monasteri importante e piuttosto distante da Pbou, un potere simile a quello di Pacomio sui più antichi monasteri. Già da allora

[334] D.J. Chitty, *Pachomian Foundations*, p. 381

[335] D.J. Chitty, *Pachomian Foundations*, pp. 381-382.

Petronios gode di una posizione che gli permetterà di essere designato da Pacomio come suo successore, ciò che creerà i presupposti per la crisi più profonda vissuta dalla comunità pacomiana, e cioè la ribellione degli *arkhaioi* della comunità, sostenitori di Teodoro, e le dimissioni del successore di Petronios, Horsiesios.[336]

A Mouis di Latopolis, designato vescovo tra il 339 e il 346, e a Philon di Tebe, designato nel 339, è legato un peculiare episodio della storia pacomiana, descritto in una sola recensione, *GI 112*: si tratta del "concilio" di Latopolis, in cui Pacomio deve difendersi dall'accusa di chiaroveggenza di fronte ai due vescovi. Si tratta sicuramente di un residuo di antico materiale anteriore alla svolta impressa da Teodoro alla comunità, in quanto mette in chiara luce un momento di tensione tra Pacomio e la gerarchia ecclesiastica. Naturalmente la difesa di Pacomio suscita stupore, ammirazione e finalmente approvazione da parte di tutti: ma certamente, al di là del tono encomiastico del racconto, dobbiamo intravvedere il problema che determinati carismi, atteggiamenti ed idee di Pacomio e della sua comunità dovevano suscitare nella chiesa istituzionale. D'altra parte Mouis di Latopolis e Philon di Tebe non dovevano essere lontani, quanto a convinzioni pastorali, da Atanasio, dato che il primo - pur designato vescovo durante il secondo esilio di Atanasio - è menzionato in tono laudativo come esempio di vescovo monaco in *Ep Drac 7*, il secondo dovette ricevere la conferma della sua elezione da Atanasio stesso nel 339.

Risalendo ancora il corso del Nilo incontriamo una zona dove si sono affermate due forme diverse di vita monastica: i meliziani, attestati già dal 335 nella regione di Antaeapolis, Hypselis e, più a Nord, quella di Kynopolis sup. ed Herkleapolis sup., come testimoniano i papiri greci e copti pubblicati da H.I. Bell; i manichei, nella zona di Lykopolis, donde sembrano venire gli importanti ritrovamenti con documenti manichei in greco e in copto.

Ambedue i movimenti monastici ebbero probabilmente un certo successo nella valle del Nilo, dato anche il tono di rigida austerità morale che doveva assumere la loro condotta di vita.

Concludiamo questo viaggio trasportandoci quasi fino al Mediterraneo: a ovest c'è il deserto di Nitria e poco più a nord Hermopolis parva; i due luoghi sono vincolati da uno stretto legame durante l'episcopato atanasiano.

[336] D.J. Chitty, *Pachomian Foundations*, pp. 384-385.

Uno dei dati più importanti di EF 40 è la notizia della successione di Isidoros a Drakontios sul seggio di Hermopolis parva. Il nome del seggio è facilmente deducibile da *Ep Am 32* che menziona la successione di Isidoros a Drakontios e quella di Dioskoros a Isidoros presso lo stesso seggio. EF 40 conferma ed integra la notizia permettendo la deduzione della data della prima successione, il 368 o al più presto il 367, perfettamente compatibile con le notizie di cui disponiamo circa Drakontios, il cui ultimo atto ufficiale risale al 362, vale a dire la sottoscrizione al *T Antioch*.

L'epistola a Drakontios, del 354, fa trapelare chiaramente l'attenzione di Atanasio nei confronti del futuro titolare di un seggio che ritiene importante: la stessa popolazione del distretto di Alessandria ha scelto Drakontios all'unanimità ed il rifiuto del monaco è tanto più grave quanto più difficili sono le condizioni di una chiesa travagliata e sottoposta a persecuzione. Il paragrafo 7 chiarisce le motivazioni addotte da Drakontios per rifiutare l'incarico: dirige un monastero ed è circondato dall'affetto dei monaci. Si tratta certamente di uno dei monasteri di Nitria.

Anche i successori di Drakontios provengono di là, come deduciamo da Palladio: *Hist Laus 46,2* descrive la visita di Melania a Isidoro il confessore, il futuro vescovo di Hermoupolis, nel suo viaggio verso Nitria; il successore di Isidoros, Dioskoros, compare più volte come monaco in Nitria in *Hist Laus 10,1; 12,1; 46,2*. Sarà più tardi coinvolto nella crisi origenistica e perseguitato da Teofilo:[337] questa vicenda fa pensare ad un ambiente colto ed assuefatto a dibattiti teologici.

Da Drakontios in poi Hermoupolis parva è diventata il seggio dei monaci di Nitria e questa situazione è legata all'influenza di Atanasio: l'intensità sentimentale di *Ep Drac*, la costruzione e lo stile della lettera, che tocca una delle punte più elevate nell'ambito della produzione letteraria atanasiana, fanno arguire l'intenzionalità di una politica che vuole legare un tipo di monachesimo colto, lontano dal modello pacomiano, ad una sede episcopale importante ed alla gerarchia alessandrina; intenzionalità che si manifesta sempre più convinta negli anni successivi, come dimostra la lista di EF 40, con la menzione di Isidoros tra i nuovi vescovi monaci.

Dunque EF 40 e *Ep Am* si confermano ed integrano a vicenda. J.E. Goehring ha messo in rilievo la viva e precisa memoria che il vescovo Ammon mostra nella sua lettera circa gli avvenimenti legati al terzo e

[337] Sozomeno, *HE VIII,13,1-5*.

quarto esilio di Atanasio.[338] La stessa conoscenza dettagliata mostra anche del seggio di Hermoupolis. Forse, alla memoria, dobbiamo aggiungere una sua consultazione di fonti contenenti precisi dati cronologici e storici, simili alle efemeridi della cancelleria episcopale di Alessandria o al più semplice regesto dell'episcopato di Philae.

Concludendo questa rapida rassegna di alcune diocesi della Valle del Nilo, menzionate nelle lettere festali, possiamo affermare che se da una parte il rapporto di Atanasio e dell'episcopato egiziano con il monachesimo è intenzionale e ben determinato, dall'altra esso varia di intensità e di natura a seconda del tipo di monachesimo con il quale è impostato: i pacomiani sembrano in un primo periodo più distaccati ed indipendenti, poco propensi ad un legame troppo stretto con la gerarchia. Monaci solitari o organizzati secondo modelli intermedi di vita cenobitica vengono volentieri inseriti nella vita ecclesiale: è questo il caso dei monaci di Nitria che manterranno un rapporto privilegiato con i vescovi di Alessandria fino al momento in cui verranno coinvolti nella crisi origenistica. Infine va notato ancora una volta come in alcune diocesi della Valle del Nilo più problematiche ed instabili, ad esempio Lykopolis o Hypselis, abbiano potuto vivere, ed avere un certo seguito, comunità monastiche particolari, quelle dei meliziani e dei manichei, che praticavano una vita ascetica rigida ed esemplare tanto da apparire agli occhi delle popolazioni della regione come "la chiesa dei martiri" o i "veri cristiani".

[338] J.E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism*, Berlin 1985. Cfr. commento al testo, in particolare a p. 282 le note concernenti *Ep Am 31*.

ALCUNE CONCLUSIONI

Questa indagine storico-critica sulle lettere festali di Atanasio, cioè sui testi che a scadenza annuale il vescovo di Alessandria, nel corso della sua lunga carriera episcopale e letteraria, inviò a tutto l'Egitto per annunciare il tempo pasquale, permette qualche conclusione e l'individuazione di alcune linee di ricerca.

I. I fogli copti scoperti recentemente da R.-G. Coquin, le citazioni conservate in florilegi o in trattati di carattere dottrinale (in genere di ambiente monofisita) che col passare degli anni ricadono sotto l'occhio degli studiosi, dimostrano come la scoperta graduale della raccolta non sia ancora conclusa. Nel primo capitolo sono stati classificati i risultati delle indagini condotte fino all'inizio del 1987. Le ricerche dovranno ancora essere indirizzate nei due settori più fecondi per la ricostruzione del testo delle lettere: da una parte i fogli copti, sparsi nelle biblioteche di tutto il mondo; dall'altra i florilegi in lingue orientali (greco, copto, siriaco, armeno, arabo in particolare). La scoperta e l'interpretazione corretta di una porzione anche poco estesa di testo, può portare a risultati filologici e storici di grande interesse, come abbiamo avuto modo più volte di constatare nel corso di questo studio.

Accanto a questa attività di ricerca di base, assume un notevole rilievo, nell'ambito dell'analisi filologica ed ermeneutica, lo studio delle due traduzioni, copta e siriaca, attraverso le quali è pervenuta la massima parte del *corpus* delle lettere. L'analisi del metodo di traduzione, del vocabolario, anche della grammatica delle due versioni, può portare alla ricostruzione, pur parziale (in quanto proponibile soltanto con la necessaria prudenza), di alcuni vocaboli ed anche di alcune espressioni dell'originale greco. Il lavoro si presenterà tanto più fecondo ed affascinante quanto più si farà uso corretto delle informazioni e degli strumenti di cui oggi disponiamo: da una parte i risultati delle ricerche sulla storia delle traduzioni antiche (in particolare di quelle dal greco al siriaco), dall'altra quell'indispensabile strumento di ricerca, vero repertorio non solo di vocaboli ma anche di espressioni atanasiane, rappresentato dal *Lexicon Athanasianum* di G. Müller.

II. Nel secondo capitolo ho proposto una nuova soluzione della questione cronologica, che mi sembra risolvere le tante difficoltà ed imprecisioni degli studi ad essa dedicati. Anche in questo campo è necessario un supplemento di indagine, soprattutto per quanto riguarda l'analisi della struttura e delle notizie dell'*Index* preposto alle lettere: lo studio di R. Lorenz sembra procedere in questo senso. L'eventuale sco-

perta di qualche nuovo frammento di testo potrebbe chiarire qualche punto che anche nella mia indagine rimane incerto.

La questione cronologica, cui ho dedicato un terzo di questa ricerca, non è questione oziosa: da una parte la sua soluzione può chiarire alcuni tratti poco esplorati della storia della Quaresima nel IV secolo; dall'altra la datazione di ciascuna lettera è un'operazione che può risultare molto utile in quanto la sua natura di testo redatto annualmente garantisce la possibilità non solo di seguire nel loro succedersi ed evolversi le questioni politiche e religiose con cui ha a che fare l'attività episcopale di Atanasio, ma anche di confrontare temi, stilemi, lessico di limitati insiemi di lettere festali cronologicamente contigue con quelli di opere maggiori che possano essere ritenute coeve. I confronti proposti sono pochi e dovrebbero essere moltiplicati mediante gli strumenti ed i metodi sopra accennati: il rintracciare parallelismi concettuali, stilistici, lessicali, è un'attività che da una parte può aiutare a chiarire l'interpretazione di alcuni passi delle due versioni, dall'altra può arricchire il patrimonio linguistico atanasiano, tanto da non poter essere escluso il progetto di un supplemento al lessico di G. Müller.

III. Le lettere festali rappresentano un indice quanto mai sensibile delle tendenze e delle linee pastorali dell'episcopato atanasiano. Se vogliamo servirci del modello di comunicazione di Jakobson, con le opportune semplificazioni, possiamo osservare come ad un destinatore psicologicamente sensibile al clima storico in cui di volta in volta redige le lettere, corrispondano un messaggio, scritto, ma letto pubblicamente nelle varie diocesi e monasteri egiziani, soggetto di conseguenza all'azione di "disturbo" rappresentata dai controlli dell'autorità in particolare nei periodi in cui si intensifica l'attività antiatanasiana, ed un pubblico estremamente numeroso, costituito da tutti i fedeli dell'Egitto cristiano, da quelli culturalmente vivaci di Alessandria, a quelli più "semplici" del Sud nilotico. Questi tre elementi si influenzano reciprocamente: la circolazione delle lettere festali, in alcuni periodi dell'episcopato atanasiano, è resa possibile soltanto a prezzo di un certo silenzio sul contrasto religioso in atto, silenzio fatto proprio, a gradi diversi e secondo le circostanze, dal destinatore; l'uditorio così vasto e stratificato, così diversificato nella sua preparazione catechetica e teologica, ha bisogno di un messaggio facilmente decodificabile, e dunque, da parte del destinatore, di una redazione in cui venga messa in atto una costante opera di selezione e di semplificazione linguistica, concettuale, tematica.

Uno dei risultati fondamentali di questa ricerca è l'aver rilevato, attraverso numerosi indici, l'intenzionalità di una tale iniziativa pastorale: Atanasio elabora le lettere festali come mezzo di comunicazione destinato ad indirizzare il messaggio annuale del vescovo all'uditorio più vasto possibile. L'episcopato alessandrino non fa più riferimento soltanto alla raffinata tradizione culturale del *Didaskaleion* alessandrino, o soltanto ai fedeli della città ellenizzata, ma vuole allargare i suoi orizzonti. Le lettere diventano allora strumento efficace di catechesi (accentrata) e di propaganda. I codici del messaggio vengono adattati a tale pubblico: una propaganda antiariana estremamente semplificata, che fa leva sui dati catechetici fondamentali, e si struttura come *memorandum* di *slogans* che si riferiscono a poche affermazioni radicali, una catechesi liturgica che si presenta nel suo aspetto più tradizionale, tanto che notevoli parallelismi si possono riscontrare nella patristica del II e III secolo, temi teologici, antropologici, soteriologici che vengono costantemente semplificati e banalizzati, rispetto a come vengono trattati nelle opere maggiori, preoccupazioni ed esortazioni che si allargano, rispetto a quanto conosciamo di Atanasio, fino a comprendere problemi concreti come il culto delle reliquie, le pratiche divinatorie, la lettura degli apocrifi, il proselitismo delle sette meliziane.

Da tutto ciò si possono dedurre alcuni tratti della personalità pastorale di Atanasio. EF 10, come ha ben mostrato R. Lorenz, fa trasparire l'implicita adesione del vescovo alla tradizione culturale alessandrina, dalla quale proviene la massima parte della sua formazione, nonostante l'abbandono della dottrina delle tre ipostasi. Anche a livello esegetico, EF 13 e EF 45 svelano come il vescovo aderisca ai canoni più tipici dell'esegesi alessandrina. Dunque, come si può dedurre anche dalle altre opere, dal *De Incarnatione* alle orazioni *Contra Arianos*, alle lettere a Serapione sullo Spirito Santo, Atanasio conosce la ricca tradizione che lo ha preceduto, così ellenizzata e di impronta origeniana. Ma, come ha rilevato giustamente C. Kannengiesser, se tale è la sua formazione, diverse sono le linee sulle quali si indirizza la sua attività episcopale, totalmente volta a dar voce all'Egitto non ellenizzato, agli *haploi* della Valle del Nilo.

Le lettere festali, a mio avviso, sono state uno degli strumenti privilegiati dal vescovo alessandrino per comunicare con la vasta e diversificata società cristiana d'Egitto ed allargare le basi della sua autorità episcopale e politica.

Le lettere festali possono essere analizzate in maniera più oggettiva, come fonte di informazione storica: esse contengono molti dati biografici e forniscono notizie sull'Egitto cristiano del IV secolo, sebbene mediate dallo specchio deformante dell'allusione vaga o della polemica demagogica. Si pensi soltanto ai dati molto utili forniti dai poscritti in cui vengono notificate le nuove nomine episcopali. Il quadro che se ne deduce è di grande interesse non solo per la storia e la geografia dell'Egitto cristiano, ma anche per i numerosi elementi che fornisce alla

ricostruzione di alcune tendenze dell'episcopato atanasiano in materia di reclutamento dei vescovi, di evangelizzazione e di rapporto con il diversificato monachesimo egiziano. Se tali notizie non sono sufficienti da sole per costituire un quadro coerente, tuttavia il confronto con alcuni testi copti e greci, di ambiente monastico, ha illuminato qualche tratto di una storia poco conosciuta, meritevole di una più attenta indagine: è la storia della Valle del Nilo, delle sue diocesi, delle sue sette più o meno ortodosse, dei suoi monasteri, che il vescovo di Alessandria ha posto al centro del suo interesse, delle sue visite pastorali, delle sue lettere sul tempo di Pasqua.

INDICE DEI NOMI PROPRI DI PERSONA E DI LUOGO

Ablabios, console 223
Acerbi A. 277, 278
Adelphios, vescovo di Nilopolis 304
Afrasie, scrittore siriaco 70
Agathammon, vescovo di Hermoupolis parva 302
Agathodaimon, vescovo di Skhedia e Menelaitis 148, 299-300, 306
Agathos, vescovo di Phragonis 148, 286, 299-300, 305
Aland B. 78
Alberi M. 26, 27 e n. 19, 94, 100 n. 96
Alessandria 19, 25, 166, 192; archivi episcopali 116-123, 157, 231
Alessandro, vescovo di Alessandria 200, 239-240, 266, 270 n. 269, 285
Amanthios, vescovo di Nilopolis 295, 304
Ambrogio, vescovo di Milano 213
Ammon, vescovo di sede sconosciuta 300
Ammonas, eremita 278
Ammonas, vescovo di sede sconosciuta 300
Ammoniake 121
Ammonios, vescovo di Antinoopolis 295, 301, 308
Ammonios, vescovo di Diospolis sup. 296, 297
Ammonios, vescovo di Latopolis 164
Ammonios, vescovo di Latopolis 295, 303
Ammonios, vescovo di Pakhnemunis 286
Andragath(i)os, vescovo di Garyathis or. 291, 292, 302
Andreas, vescovo di Arsenoitis 295, 301
Andronikos, vescovo di Tentyrai 291, 292, 307
Anoubion, vescovo di Xois 295, 307
Antaeopolis 264, 314
Antinoopolis 301
Antiochia 168, 229, 237, 238; concilio del 341, canone sulla data pasquale: 106-107; residenza imperiale a partire dal 338: 167
Antonio, eremita 119, 201, 229, 265
Aphroditon 301, 308
Apollon inf. 301
Apollonios, vescovo di Oxyrhynkhos 305
Apollos, vescovo di Kynopolis 286
Apphous, vescovo di Oxyrhynkhos 305
Aquileia 95, 96, 232
Arabion, vescovo di Stathma e Marmarike 291, 292, 304
Areion, vescovo di Antinoopolis 295, 301
Arcios, vescovo di Panopolis 295, 299, 305, 313
Ario, prete di Alessandria 152, 240, 247, 264, 266, 270 n. 269
Arles, concilio del 353 234
Arsenio, vescovo di Hypselis 235, 264, 285, 295, 303, 308
Arsenoitis 265, 301, 308
Arsinoe 265
Artemidoros, vescovo di Panopolis 295, 298-299, 305, 313
Artemios, dux d'Egitto 120, 236 n. 226

Asclepa, vescovo di Gaza 225
Asia minore 233
Atanasio, vescovo di Alessandria (solo alcuni luoghi notevoli): a Psamathia (332): 118, 124, 223-224; I esilio: 136; e i meliziani (nel 339): 165-168; e le date pasquali del 346 e del 357: 110, 112; ad Antiochia (363-364): 102, 104, 105, 237-238; posizione teologica: 102, 199-200; e gli ariani: 239-261; e i meliziani: 262-282; e la scelta dei vescovi: 283-316; e il monachesimo 308-316; e le lettere festali: 199-209; e l'esegesi della scrittura: 209-218; e la Quaresima: 159-183
Athas, vescovo di Skhedia 306
Atras, vescovo di Maximianopolis 291, 304
Aubineau M. 239
Augustamnike 121
Barnard L.W. 110, 219, 264
Bell H.I. 264, 267, 314
Beniamino, vescovo di Alessandria 19 n. 2, 133, 176, 282
Boon A. 210 n. 189
Boukolia 302, 308
Brasida notarius 121
Brock S.P. 73 e n. 73
Brown P. 274
Budge E.A.W. 309
Burgess H. 26 e nn. 15-16, 27, 99
Burmester C.H.E. 35, 50, 57, 63
Callawaert C. 176
Cassiano 19, 20 n. 3
Chitty D.H. 283, 298, 313
Cipriano, vescovo di Cartagine 239
Cirillo, vescovo di Alessandria 23, 24 n. 7, 178
Cirillo, vescovo di Gerusalemme 219
Claudio, martire 268, 274
Clemente Tito Flavio (alessandrino) 219
Coquin R.-G. 20 n. 3, 24 e n. 9, 30, 34, 36, 38, 50, 57, 60, 62, 63, 64, 94 n. 81, 135, 179, 182-183, 199, 269, 299, 317
Cosma Indicopleuste 24, 31, 41, 43, 59, 60, 63, 64, 65, 67, 111, 126, 127, 130, 131, 134, 135, 136, 141, 143, 144, 145 150, 151, 152, 156, 157, 169, 190, 192, 193
Costante, imperatore 232, 234
Costantino, imperatore 118, 119, 120, 122, 146, 223, 225, 226, 227, 229, 243,245, 306
Costantino, vescovo di Siout (=Lykopolis) 263, 268-270, 274
Costantinopoli 121; concilio: 305
Costanzo, imperatore 117, 121, 228, 229, 233, 236 n. 226, 299; atteggiamento favorevole ad Atanasio 232; lo incontra 226; risiede ad Antiochia a partire dal 338: 167
Crum W.E. 28 n. 23, 264, 269, 275
Cureton W. 24 e n. 11, 25, 26, 27, 33, 51, 99, 199, 247, 255, 286, 287, 296
Damiano, vescovo di Alessandria 266
Daniélou J. 72, 219
Darnis 302

Daunoy F. 106 e n. 107
David J. 287
Dechow J. 278
Delehaye H. 274
Delta 121
Demetrio, vescovo di Alessandria 109, 182
Didakhe 70
Didascalia 70, 71
Didaskaleion 200, 251, 319
Didimo il cieco 215
Didymos, vescovo di sede sconosciuta 300
Diogene, notarius 121, 235
Dionigi, chiesa alessandrina 236 n. 226
Dionigi, vescovo di Alessandria 19 e n. 1, 20, 23 e n. 6, 106, 108, 202, 285
Dionysios, vescovo di Nikiopolis 304
Dioskoros, vescovo di Hermoupolis parva 303, 315
Diospolis inf. 296, 297, 302, 308
Diospolis magna cfr. Tebe
Diospolis sup. (parva) 296, 297, 311, 313
Dorotheos, vescovo di Oxyrhynkhos 305
Drakontios, vescovo di Hermoupolis parva 148, 286, 299-300, 302, 315
Duchesne L. 91 e n. 75, 92, 99, 106, 160,
Dvin, concilio 44
Edfu 309
Egitto (solo alcuni luoghi notevoli) 19, 24, 166; chiesa egiziana: 23, 283-286; Valle del Nilo: 262-282, 308-316; simbolo del peccato: 216
Ephraim, vescovo di Thmuis 307
Epifanio, vescovo di Salamina 70, 121, 266, 278, 305, 307
Epiphanios, vescovo di Skhedia e Menelaitis 299-300, 306
Eracla, vescovo di Alessandria 182
Eudaimon, vescovo di Lykopolis 295, 303
Eudaimon, vescovo di Tanis 224, 306, 308
Eudemonis, vergine consacrata 120
Eulogios, soprannome di Ierakammon 224
Eusebio, vescovo di Cesarea 19 n. 1, 23 n. 6, 106 n.108, 162, 172, 174, 180, 225, 253
Eusebio, vescovo di Nicomedia 225, 253
Eutiche, vescovo di Alessandria 179, 181-183
Fedalto G. 287, 296, 297, 302
Feltoe C.L. 23 n. 6
File cfr. Philae
Filone di Alessandria 217, 219
Filostorgio, storico 304, 309
Funk F.X. 90 n. 73, 180-181, 183
Gaios, vescovo di Thmuis 307
Garitte G. 44 e n. 2
Garyathis austr. 302, 308
Garyathis or. 302, 308
Gelòios Ierakammon, prete meliziano 224
Giacomo, vescovo (monofisita) di Edessa 31, 47, 48

Giorgio, vescovo di Alessandria 98, 111, 121, 236, 305
Giovanni Crisostomo 19 n. 2, 107
Giovanni Damasceno 23 n. 6
Gioviano, imperatore 121, 237
Girolamo 19, 23 e n. 7, 215, 277, 302
Giuliano, imperatore 117, 120, 237
Giulio, vescovo di Roma 110
Goehring J.E. 4, 312, 315
Gregorio, vescovo di Alessandria (cappadoce) 125, 134, 229, 230, 231, 232, 245, 304
Grumel V. 106 e n. 107
Guarimpoto, agiografo 240
Hatch W.H.P. 33 e n. 34
Hatre, vescovo di sede sconosciuta 300
Hatre, vescovo di Syene 300
Helias, vescovo di Tanis 291, 306, 308
Herakleides, vescovo di Nikiopolis 304, 308
Herakleopolis magna 264, 265
Herakleopolis sup. 314
Heraklios, vescovo di Boukolia 291, 302
Herminos, vescovo di Maximianopolis (ep.) 304
Hermion, vescovo di Tanis 307
Hermoupolis 237
Hermoupolis parva 302-303, 314, 315
Heron, vescovo di Tebe 307
Hesaias, vescovo di Philae 299-300, 305, 310-311
Hesykhius, vescovo firmatario della lettera a'Melizio 270
Hierakas, asceta 278
Hierax, vescovo di Garyathis or. 291, 302
Horsiesios, abate pacomiano 312
Hugger V. 44 n. 41
Hyginos l'italiano, prefetto d'Egitto 122, 123
Hypsele cfr. Hypselis
Hypselis 264, 281, 303, 314, 315
Iakobos, vescovo di Klysma 295, 303
Ierakammon cfr. Geloios
Ilario, vescovo di Poitiers 117, 301, 302
Ippolito, vescovo orientale (?) 214, 215
Ireneo, vescovo di Lione 180, 212, 213, 215
Isaak, vescovo di Nilopolis 295, 304
Isaak, vescovo di Phragonis 299-300, 305
Isaia, vescovo cfr. Hesaias
Isak (apa) 265
Iseion, vescovo di Athribis 224
Isidoros, vescovo di Hermoupolis parva 302, 315
Isidoros, vescovo di Xois 295, 298-299, 307, 308
Issachar, personaggio veterotestamentario 214-216
Isychius, cfr. Hesychius
Jülicher A. 92 e n. 76, 130-132, 136, 137, 144, 149, 191
Jakobson R. 318
Janin R. 287
Jounnou P.P. 50
Kaisareion, tempio imperiale 116, 120, 121

Kalliniko, vescovo di Pelusium 224
Kalosiris, vescovo di Arsenoitis 291, 301, 308
Kannengiesser C. 4, 89 n. 68, 100 n. 98, 188, 202 n.183, 241, 242, 249 n. 244, 319
Kettler H. 279
Khenoboskia, aggregazione pacomiana 313
Klysma 303, 308
Koinos, vescovo di Garyathis austr. 291, 292, 302
Komitas, katholikos armeno 44
Kopton cfr. Koptos
Koptos 303
Kynopolis sup. 264, 314
Laminsky A. 102 e n. 100
Lampon, vescovo di Darnis 299, 302
Larsow F. 25 e n. 13
Latopolis 303, 311; concilio in cui Pacomio è accusato 165, 298
Lavenant R. 5
Lefort L.T. 28-29, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 49, 50, 56, 57, 58, 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 92 n.78, 93, 97, 133-135, 136, 137, 140, 141, 143, 150, 154, 155-156, 183, 238
Lemm (von) O. 27 e n. 20
Leonides, vescovo di sede sconosciuta 300
Leroy J. 32 n. 33
Liberio, vescovo di Roma 112
Longinos di Nicea, prefetto d'Egitto 123
Loofs F. 28 e n. 22, 241
Lorenz R. 4, 317, 319
Loukios, vescovo di Antinoopolis 301, 308
Loukios, vescovo di Marmarike 299-300, 304
Lucio, vescovo di Alessandria 102, 105, 121
Lykopolis 266, 278, 281, 303, 314, 315
Mai A. 25 n. 14, 27, 94, 176, 199, 286
Makedonios, vescovo di Philae 305, 310
Mani 247
Mantzarides I. 19 n. 2
Marcello, vescovo di Ancira 233
Marcotide 122
Markos, vescovo di Philae 299-300, 305, 310, 311
Marmarike 287, 304
Martin A. 4, 27 e n. 19, 94 e n. 82, 97, 115, 118, 119, 122, 126, 135, 150, 222 n. 204, 223, 226, 229 n. 219, 230, 236 n. 226, 284, 285, 287, 291
Matteo il Povero, monaco 266
Maximianopolis 304, 308
Melania seniore 315
Melas, vescovo di Arsenoitis 301, 308
Melas, vescovo di Rhinokoloura 306
Melezio, vescovo di Antiochia 238
Melizio, vescovo di Lykopolis 240, 266, 270 e n. 269, 274, 296, 303; catalogo dei vescovi riconciliati 301-308
Memfi 95
Mendidion, quartiere di Alessandria 116, 119
Mercurio, convento 309

Merendino P. 29 e n. 28-29, 217
Michele, vescovo di Alessandria 266
Milano 228, 231; concilio (355) 234
Monastero Bianco 34, 36, 53, 71, 102, 192
Monastero della Theotokos 24, 25, 32
Montfaucon B. 23
Mosè di Nisibi 32
Mouis, vescovo di Latopolis 164, 286, 295, 298, 303, 314
Moukhonsis, aggregazione pacomiana 313
Müller C.D. 4, 19 n. 2, 26 n. 16, 73, 103, 242, 317, 318
Munier H. 287
Muyser J. 286, 287
Nag Hammadi 278
Naisso 95, 96, 232
Nautin P. 106 e n. 107
Nemesion, vescovo di Paralos 291, 292, 305
Nemesion, vescovo di Sais 295, 306
Nicea, concilio 206, 207, 208, 303, 304; il problema pasquale 106, 107; lista dei sottoscrittori 301; V canone: 90, 92
Nikiopolis 304
Nikon, vescovo di Garyathis mer. 291, 292, 302
Nilammon, vescovo di Syene 295, 306
Nilammon, vescovo di Syene, successore di Nilammon 295, 306
Nilopolis 304
Nitria 24, 314, 315
Nonnos, vescovo di Paralos 291, 292, 305
Nubia 309
Opitz H.G. 287 e n. 313, 295, 299
Origene 93, 178, 179, 180, 181, 185, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 277, 278, 279
Orion, vescovo di Sethroites 295, 306
Orlandi T. 4, 35 n. 38, 68, 71, 207, 210 n. 189, 240 n. 236, 264, 277, 309
Oxyrhynkhos 304-305
Pacho M.A. 25
Pachomius, vescovo firmatario della lettera a Melizio 270
Pachumius cfr. Pachomius
Pacomio, monaco 312, 313, 314
Paieus, prete o monaco meliziano 264
Pakhymes, vescovo di Tentyrae 307, 308
Palestina 161, 297; episcopato 162, 165
Palladio, discepolo di Evagrio 302, 303, 304, 315
Pamin apa 266, 276, 280
Panopolis 305, 311, 313
Paphnoutios, vescovo di Sais 295, 306
Paralos 305
Paterios, prefetto d'Egitto 122
Paulos, vescovo di Klysma 295, 303, 308
Paulos, vescovo di Letopolis 286
Paulus, notarius 236 n. 226
Payne Smith J. 126
Pbou, monastero pacomiano 313
Pelagios, vescovo di Oxyrhynkhon 295, 304, 308

Pentapolis 121
Peri V. 29, 93 e n. 79-80, 94, 97, 100 n. 96, 115, 123, 125, 126, 136-137, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 149, 150, 151, 160, 162, 163, 166, 176, 177, 178, 179, 180-181
Petronios, abate pacomiano 313
Pettersen A.L. 89 n. 68, 241
Philae 305, 309-311, 315
Philagrios il cappadoce, prefetto d'Egitto 122
Philai cfr. Philae
Philon, vescovo di Tebe (successore di Philon) 291, 297, 298, 307, 314
Philon, vescovo di Tebe 291, 292, 307
Phlorentios prefetto d'Egitto 122
Phragonis 305
Phyleas, vescovo di Thmuis, firmatario della lettera a Melizio 270
Pieper M. 28 n. 3, 31, 35, 40, 71, 101, 102, 237
Pietri C. 112 n. 122
Pietro II, vescovo di Alessandria 311
Pietro, vescovo di Alessandria 20 e n. 5, 90 n. 72, 106, 202, 153, 108, 174, 240
Pison, vescovo di Darnis 302
Pisto, prete ariano 229
Plousianos, vescovo di Lykopolis 295, 303
Polytion, vescovo di Apollon inf. 291, 301
Potammon, vescovo di Sethroites 295, 306
Potammon, vescovo e confessore 231
Preuschen E. 28 e n. 21, 50
Prosopitis cfr. Nikiopolis
Ps. Ippolito, omelia pasquale 219
Psamathia 95, 150, 118, 124, 172, 223, 306
Psenosiris, vescovo di Koptos 295, 303
Pseutogas B.S. 43 n. 41
Psulusia, vescovo di Philae 311
Ptolemaios, vescovo di Thmuis 307
Puech C. 281
Pythiodoros di Tebe, messaggero di Giuliano 121
Quecke H. 210 n. 189
Quintus cfr. Kointos
Rhinokoloura 306
Rhinokorouron cfr. Rhinokoloura
Richard M. 19 n. 1, 20 e n. 5, 94 n. 91, 107, 108, 109, 110, 111, 182
Roldanus J. 29 e n. 30, 204, 209
Roma 131, 132, 133, 136, 151, 160, 167, 170, 182, 231
Rufino di Aquileia 93, 180, 181, 214, 215, 216
Sais 306
Sakkos St. 19 n. 2, 30, 50, 70, 194
Salaville S. 91 n. 74
Salomon, vescovo di Rhinokoloura 291, 306
Saprion, vescovo di Tentyrae 291, 292, 307, 308, 312-313
Sarapammon, vescovo di Diospolis inf. 296, 302
Sarapammon, vescovo di sede sconosciuta 300
Sarapammon, vescovo e confessore 231

Sarapampon, vescovo di sede sconosciuta 295, 299
Sarapion, vescovo di Apollon inf. 291, 292, 301
Sarapion, vescovo di sede sconosciuta 300
Sarapion, vescovo di Thmuis cfr. Serapione
Schmidt C. 27 e n. 20, 28
Schwartz E. 29, 92 e n.77, 93, 97, 116 e n.125, 127, 132-133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 145, 159, 160, 163, 166, 171, 177, 223, 224
Sebastianus, dux 236 n. 226
Serapammon, vescovo di Diospolis inf. 295, 297
Serapammon, vescovo di Nikiopolis 295, 297, 299, 304, 308
Serapione ,vescovo di Thmuis 121, 162, 165, 166, 191, 192, 202, 286, 307
Serdica, concilio 95, 96, 109, 111, 117, 121, 125, 146, 231, 232, 233, 292, 295, 297, 298, 301-307; delegazione orientale: 120, 301, 306
Serenos, vescovo di Aphroditon 291, 292, 301
Sethroites 306
Severiano, vescovo di Gabala 43 n. 41
Severo, vescovo di Antiochia, citazioni 31, 47, 57, 58, 60, 65, 98, 112, 126, 127, 130, 141, 155, 169, 192, 261
Shahwan M. 25, 94
Shenute di Atripe 34, 49, 71, 192, 263, 274, 276, 278, 280
Sieben H.J. 211, 217
Silbanos, vescovo di Arsenoitis 291, 295, 301
Simeone lo stilita, asceta 32
Simonetti M. 4, 5, 200 e n. 179-180, 210, 222 n. 204, 224, 233
Siria 137, 161, 162, 165, 167, 229, 233
Sirmio 236 n. 226; concilio del 359 307
Skhedia 306
Socrate, storico 117, 178, 303, 304
Solon, vescovo di Rhinokoloura 306
Sozomeno, storico 117, 288, 297, 303, 304
Stülcken 28 e n. 22, 247
Stathma 304
Stefano di Hnes 265
Stroumsa G.G. 4, 281
Syene 266, 306, 308
Syrianus, dux 235
Tabennesis, monastero pacomiano 313
Tanis 306-307
Taurinos, vescovo di sede sconosciuta 300
Tebaide, visitata da Atanasio 222, 237, 297, 312
Tebe (=Diospolis magna) 95, 296, 297, 307
Tentyrae 307, 311
Teodoreto, vescovo di Ciro 239, 267, 279, 281
Teodoro, abate pacomiano 51, 69, 237, 312, 313
Teofilo, vescovo di Alessandria 23 e n. 7, 70, 104, 157, 178, 288, 300, 301, 303, 304, 310, 311
Ter-Mekerttschian K. 44
Ter-Minassiatz E. 44
Tetz M. 97 e n. 90, 99, 102
Thebais cfr. Tebe

Theodoros di Heliopolis, prefetto d'Egitto 122-123
Theodoros, vescovo di Aphroditon 291, 292, 301
Theodoros, vescovo di Diospolis inf. 295, 297, 299, 302
Theodoros, vescovo di Koptos 295, 299, 303, 308
Theodoros, vescovo di Oxyrhynkhos 295, 299, 305
Theodoros, vescovo di Tanis 291, 292, 299, 307
Theodoros, vescovo di Xois 295, 298-299, 307
Theodorus firmatario della lettera a Melizio 270
Theodosius, vescovo di Nikiopolis 304
Theon, vescovo di Nilopolis 295, 304, 308
Theonas, chiesa di Alessandria 230, 235
Theonas, vescovo di Marmarike 304
Thmouis cfr. Thmuis
Thmuis 192, 235, 307
Timoteo Eluro, vescovo di Alessandria, citazioni 44, 57, 58, 65, 72, 151, 153-158, 193
Timoteo I, vescovo di Alessandria 311
Timotheos, vescovo di Diospolis sup. 296, 297
Timotheos, vescovo di Latopolis 303
Tiro, concilio 118, 120, 121, 130, 165, 167, 225, 233, 297, 301-307.
Tithoes, vescovo di Klysma 295, 303
Treviri 131, 132, 133, 136, 140, 147, 164, 166, 226, 232
Triadelphos, vescovo di Nikiopolis 295, 297, 298-299, 304
Turner C.H. 301, 303, 306, 307
Tyrannos, vescovo di Antinoopolis 295, 301, 308
Ursacio, vescovo di Singidunum 117
Valente, imperatore 238
Valente, vescovo di Mursa 117
Veilleux A. 4, 278
Vogüé (de) A. 210 n. 189
Voicu S.J. 44 n. 41
Wolska-Conus W. 41
Wright W. 33
Xois 307, 308
Zahn T. 27, 28 n. 21, 50

INDICE DI ALCUNE COSE NOTEVOLI E DI ALCUNI TERMINI GRECI

adelphidos, in Cant 8,1 213
agnello pasquale 184, 185
aidiotes physike, caratteristica del figlio 249
aletheia, termine designante le realtà del NT 184, 186, 212 n.191
alloiosis, caratteristica del figlio secondo gli ariani 250
alloiotos, qualificante il figlio secondo gli ariani 250
aloga 47
alogos, qualificante l'agnello della Pasqua dell'AT 184
aneortoi 241, 279
antikhristoi, qualifica degli ariani 228, 246
antinicani 208
antropomorfiti 284
aphthartos, qualificante il figlio 249
apocrifi 69, 275-279
areiomanitai 227, 246, 252
ariana, ariani, controversia: 203, 225, 230, 231, 234, 242, 243, 244, 264, 268, 269; questione su cui Atanasio tace: 224-225; dottrina semplificata da Atanasio: 207-208; subordinazionismo: 200; polemica nel 329-335: 239-244; polemica nel 338-339: 245-256; polemica nel 347-357: 256-260; polemica nel 358-373: 260-261
arkhaioi, monaci pacomiani anziani 312, 314
ascensione, 40 giorni dopo la Pasqua 91
asymphonia, nelle scritture 212
atheotes 258
autexousion, caratteristica dell'anima 69, 204, 211
deuterosis, insegnamenti secondari nell'AT 70
digiuno del mercoledì e del venerdì 181
digiuno della settimana santa 172, 173, 180; cfr. settimana santa
digiuno prepasquale (arcaico) 181
dynamis, epinoia di Cristo 246
ek, designante rapporto figlio / padre 253, 256
enanthropein, termine riguardante l'incarnazione 47
epifania 20 n. 3, 135, 181-183
epistole, termine tecnico 167; cfr. heortastike
eusebeia 211, 229
eusebiani, polemica contro 147, 203, 208, 225, 267; nel 338 229
ex ouk onton, slogan ariano riferito al figlio 253
festa del battesimo 182-183
figlio, termine trinitario 244, 248, 249, 250, 255, 256, 259, 260, 269
filantropia 250
grammata, termine tecnico 167
hairesis 243
hairetikoi 242
hairetikos 243, 267
haploi, fedeli semplici 253, 272, 319
heortastike, termine tecnico designante le lettere festali 167
heorte 167

hesykhia 222
historia, la lettera del testo biblico 212 n. 191, 216
hoi peri Eusebeion 229
homoousios, termine trinitario 206
hyperkosmios, riferito al banchetto celeste 218
hypostasis, termine trinitario 102, 103, 200, 206
hypothesis tes athanatou heortes, definizione di Cristo 254
kat'eikona 204
kata- 249
katabaino, riferito all'incarnazione 249
katabasis, riferito all'incarnazione 249
kathodos, riferito all'incarnazione 249
khora 284, 286
khristomakhos, qualificante gli ariani 228, 229
kineseis, movimenti o passioni dell'anima 217
kleroi 214, 215
ktisma, qualificante il figlio nella dottrina ariana 253
kyriake, domenica 177
kyrios thanatou, espressione qualificante il figlio 255
logikos 184, 204
logos, epinoia di Cristo 46, 204, 211, 212, 215, 216, 217, 225, 242, 246, 250, 252, 253, 254, 256, 259, 261
manichei, polemica contro 265, 278, 281-282, 315
manteia 273, 274, 281
manteion 275
meliziani, polemica contro 137, 149, 161, 162, 165, 167, 168, 203, 223, 225, 234, 238, 242, 243, 244, 284, 285, 314, 315; nel 338-339: 229; la polemica dopo il 339: 262-263; e gli apocrifi: 275-279; e l'arianesimo: 266-270; e il culto dei santi: 272-275; e le ordinazioni irregolari: 270-271; e il monachesimo: 264-266; usanze liturgiche: 279-282; vescovi irriducibili e riconciliati: 285
monarchia, termine trinitario 103
mutabilità, caratteristica del figlio secondo gli ariani 250
noetos, Egitto simbolo dell'eresia 216
nubiani, conversione al cristianesimo 310
origenismo, crisi origenistica 284
orkhesis, danza rituale attribuita ai meliziani 281
ousia, termine teologico 206, 253
pacomiani, monachesimo 69, 71, 278, 283, 311, 313
padre, termine trinitario 244, 249, 250, 255, 256, 259, 269
pagarkhos 310
paralia 295, 296
parallage, caratteristica del figlio secondo gli ariani 250
parasitoi, termine qualificante i meliziani 267
parrhesia 170, 232
Pasqua (solo alcuni luoghi notevoli), data: 19, 20, 21, 53, 90, 106-113; argomento antiariano 253-254; catechesi atanasiana: 217-218
pentecoste 90, 173, 174, 218-219
pneumatikos 212 n. 191
prosphora, termine eucaristico 280
protopaschiti 106, 162
psephisma, conferma della nomina episcopale 310

pyktia 275
Quaresima (solo alcuni luoghi notevoli), introduzione in Egitto: 90, 91, 92, 93, 130-137, 178-183; significato nelle lettere di Atanasio: 137, 153, 171-178, 218-219; proclamazione: 162-163
settimana santa 174, 218-219; cfr. digiuno della settimana santa
skhismatikoi 242
skhismatikos 241, 242, 267
skhizein 241, 242
skia, l'ombra in contrapposizione all'aletheia del NT 184
sophia, epinoia di Cristo 246
spirito santo 206, 207, 213, 269
sylleitourgoi 161, 162
sylleitourgos 202
symphonia 210, 212
synarithmein, il contare Cristo fra le creature 254
tessarakonthemeros askesis 172
theopoieo, termine dell'antropologia 247
theopoiesis, termine dell'antropologia 247
theotes kata physin, espressione qualificante il figlio 248
theotes physike, espressione qualificante il figlio 248
tipologia 184, 212
topos 274
treptos, qualificante il figlio secondo gli ariani 250
trope, caratteristica del figlio secondo gli ariani 250
typikos 212 n. 191
typos 184, 186, 212 n. 191, 214, 216, 219
xenos, qualificante l'estraneità del figlio al padre 250, 255
zoopoieo 247

INDICE DEI PASSI ATANASIANI, DELL'HISTORIA ACEPH. E DELL'INDEX

Ap Const	4	275
	22	121
	23	117
Ap Fug	6	236 n. 226
	7	288, 302, 305, 307, 310
Ap sec		207, 243
	3-19	229, 245
	8	303
	19	167-168, 229
	44-50	117
	49,3	288, 291, 295, 296, 297, 298, 300, 301-307, 310
	58	117
	59	225
	60	223, 306
	63	303
	65	303
	71,6	285, 288,296, 301-307
	78,7	288, 291, 296, 297, 301-307
CA		245, 250, 251, 253, 257, 258, 260
	I, 1-10	258
	I, 4	254
	I, 4-5	260
	I, 7	152
	I, 8	152
	I,11	253
	I,27	253
	I,29	253
	I,35	250
	I,35-52	250
	I,44	254
	I,49	249
	I,54	258
	II, 6	72
	II, 7	249
	II,13-16	259
	II,16	254-255
	II,23	259
	II,24	254
	II,29	257
	II,41	253
	II,44	254
	II,47	254
	II,50	254
	II,51	249
	II,53	253
	II,62	254

	111,27	249
CG	2	204
	4-5	204
CG-DI		241
De Sententia Dionysii		234
Decr		206, 234
DI		249, 250, 251, 255, 257, 319
	1,2	228
	11	204
	24	188, 241-242, 243
	35,2	72
	37,2	72
	54	247-248
EF 1		34, 36, 68, 69, 76, 90, 91, 92, 131, 132, 134, 139, 140, 141, 142, 145, 150, 152, 153, 171-172, 174, 175, 183, 184, 188, 204, 205-206, 213, 216, 218, 219, 220, 222, 283
EF 2		34, 36, 41, 89 n. 68, 91, 92, 131, 132, 134, 139, 141, 142, 146, 149, 151-152, 155, 157, 158, 159, 193, 195, 204, 212, 234, 244, 257, 258, 259
EF 3		34, 124, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 140, 142, 143, 144, 149-151, 155, 157, 158, 159, 175, 176, 178, 190, 191, 193, 195, 211, 217, 231
EF 4		34, 90, 104, 105, 118, 124, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 145, 146, 150, 151, 153, 172-173, 183, 185, 186-187, 207, 216, 217, 218, 219, 223-224
EF 5		34, 41, 90, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 141, 142, 146, 147, 152, 153, 156, 183, 186-189, 202, 217, 218, 220, 225, 240-241, 242, 243, 244, 257, 264, 267, 279
EF 6		34, 36, 37, 41, 132, 133, 134, 139, 141, 142, 159, 163, 164, 168, 170-171, 173-175, 176, 177, 183, 185, 187-189, 211, 213, 219, 225, 241, 242, 243, 244, 256, 257, 267

EF 7	34, 76, 96, 127, 130, 132, 133, 139, 141, 145, 159, 160, 163, 164, 168-171, 175, 183, 187-189, 211, 213, 218, 220, 225, 243, 256, 257, 280
EF 10	27, 34, 43, 45, 99-101, 125, 130, 132, 133, 136, 138, 139, 140, 146, 147, 152, 155, 156, 157, 159, 160, 167, 168, 170, 175, 183, 188, 194, 201, 204-205, 209, 212, 213, 216, 217, 220, 225, 226-229, 233-234, 238, 239, 241, 243-244, 245-256, 252, 253, 255-256, 257, 260, 267, 268, 319
EF 11	34, 45, 99, 146, 147, 155, 167, 168, 170, 175, 201, 208, 220, 226, 228, 229-230, 239, 244, 245-256, 260
EF 13	34, 43, 96, 125, 126, 127, 131, 139, 142, 146, 146, 151, 155, 156, 169-170, 190, 191, 192, 194, 195, 214-216, 231, 319
EF 14	34, 45, 90, 96, 125, 126, 127, 131, 132, 134, 135, 136, 139, 140, 143, 144, 149-151, 153, 155, 156, 157, 158, 159, 183, 184, 192, 193, 195, 205, 216, 218, 220
EF 19	34, 104, 124, 137, 139, 146, 147, 164, 165, 167, 169-170, 171, 176, 186, 187, 188, 194, 209, 211, 212, 216, 232-235, 244, 257-258, 263, 283, 285, 295-299, 296, 301-307, 308, 313
EF 20	34, 139, 146, 147
EF 21	146, 147
EF 22	41, 148
EF 23	148
EF 24	42, 45, 56, 72, 90, 131, 134, 135, 138, 139, 140, 142, 146, 151-152, 153, 155, 157, 158, 159, 183, 184, 185, 186-187, 192, 193, 195, 211, 216, 218, 222, 243
EF 25	56, 131, 139, 143, 144, 149-151,

		195, 202, 216-217
EF 26		56, 104, 139, 143, 148, 288
EF 27		45, 50, 57, 58, 59, 63, 139, 149, 154, 155, 156, 213, 257, 258-259
EF 28		42, 57, 59, 134, 139, 142, 143, 171, 220, 235
EF 29		42, 48, 60, 97, 98, 111, 113, 126, 139, 146, 168-171, 190, 191, 192, 194, 211, 235, 236, 257, 258-259
EF 30		147, 148
EF 31		149
EF 32		146
EF 33		148
EF 34		148, 237
EF 35		146, 148, 237
EF 36		40, 62, 101-105, 105, 149, 237, 238, 267
EF 37		61, 62, 105, 148, 238
EF 38		61, 149, 202
EF 39		30, 31, 47, 48, 49, 50-53, 60, 61, 62, 69, 70, 71, 104, 124, 146, 147, 148, 201, 206, 211, 212, 252, 260, 275, 276, 277, 278, 287
EF 40		60, 61, 62, 104, 146, 148, 262, 271, 283, 284, 285-286, 287, 301-307, 308, 309, 315
EF 41		42, 50, 57, 63, 146, 147, 148, 207, 260, 262, 267-268, 272, 273, 274, 274, 279
EF 42		42, 63, 146, 148, 218, 262, 267, 273, 274
EF 43		42, 43, 64, 146, 218
EF 44		48, 148, 261

EF 45		43, 148, 216, 218, 220, 319
Ep Adolph	5	259
Ep Aug Lib		243
	2	152
	22	267
Ep Afr	106	
Ep Drac		286, 295, 302, 315
	7	288, 303, 314, 315
	10	106
Ep mon		264
Ep encyclica		230, 245
Ep ad Marcellinum		210
Ep I-IV ad Serapionem		207, 319
E Ser		34, 91, 96, 98-99, 125, 126-127, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 140, 141, 145, 159, 160-168, 170, 171, 175, 191, 202, 229, 230, 287, 291-292, 298, 301-307, 308
Hist aceph		27, 115, 116, 117, 226, 227, 311
	I,7	288, 299, 304
	I,7-8	121
	I,9	121
	III,5	121
	IV,3	237
	IV,4	121
	V,4	121
	V,7	121
Hist Ar	10-14	231
	19	231
	24	117
	26	117
	28	233
	51,2-3	123
	72	288
	72	302, 305, 307, 310
	78	267
	78,1	275
Index		27, 34, 95, 107-108, 109, 114, 115-129, 190, 191, 192, 193, 194, 201, 226, 231, 236, 311
	ad a. 330	222
	ad a. 331	118, 120, 121, 122, 124, 223

	ad a. 332	121, 122, 123
	ad a. 333	122
	ad a. 334	120, 121, 122
	ad a. 335	122
	ad a. 336	118, 120, 121, 125, 127
	ad a. 337	122, 125, 127
	ad a. 338	119, 122, 123, 227, 229
	ad a. 339	230
	ad a. 340	111, 120, 125, 169, 230
	ad a. 341	121, 125
	ad a. 342	125
	ad a. 343	117-118, 120, 121, 125, 231
	ad a. 344	126
	ad a. 344-346	96 nn. 87-88
	ad a. 346	119
	ad a. 349	111, 120, 121, 124
	ad a. 350	117
	ad a. 353	121, 297
	ad a. 355	121
	ad a. 356	120
	ad a. 357	111, 112, 169
	ad a. 357-360	126
	ad a. 357-361	61-62
	ad a. 358	148
	ad a. 360	111, 170
	ad a. 362	237
	ad a. 363	117, 118, 121, 237
	ad a. 364	102, 105, 237
	ad a. 365	116, 117, 118, 120, 121
	ad a. 366	116, 121
	ad a. 367	124
	ad a. 368	121
	ad a. 369	116, 119, 121
	ad a. 370	116, 119, 121
NF 12		167, 168-171, 190, 191, 193
NF 16		97, 126, 146, 190, 193, 232
NF 17		34, 90, 92, 96, 97, 133, 134, 135, 138, 145, 146, 167, 170, 193, 202, 232
NF 18		34, 90, 92, 96, 97, 125, 133, 134, 135, 138, 145, 146, 167, 168-171, 190, 191, 193, 193, 232
NF 29		98
Syn	5	106
T Antioch		237, 288, 300, 301-307
V Ant		243

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA DELLA PONTIFICIA UNIVERSITÁ GREGORIANA
PIAZZA DELLA PILOTTA, 4 - ROMA

CENTRO ITALIANO MICROFICHES
Piazzale di Ponte Milvio 28 - 00191 Roma

C A T A L O G U E
March 1988

PRINTED BOOKS

ST.01.NO Tito ORLANDI, Elementi di Grammatica Copto-Saidica, III 56 p. (offset)
ST.02.NO T. ORLANDI F. WISSE (eds.), Acts of the IInd International Congress of Coptic Studies, 371 p.
ST.03.NO Tito ORLANDI, Shenute Contra Origenistas. Testo, introduzione, traduzione e concordanze, 143 p.
ST.04.NO Tito ORLANDI, Informatica per le Scienze Umanistiche. Dispense del Corso di Perfezionamento, Università di Roma "La Sapienza", 134 p. (offset)
ST.05.NO Tito ORLANDI, Paolo di Tamma Opere. Testo, introduzione, traduzione e concordanze, 197 p.

COPTIC BIBLIOGRAPHY (Brochure + Microfiche)

KB.87.NO Coptic Bibliography, 1987 ed. (Every new edition entirely replaces the previous one).

INVENTORIES OF COLLECTIONS OF COPTIC MANUSCRIPTS (Microfiche)

KC.01.NO Coptic Literary Manuscripts in the Papyrussammlung Wien, Oest. Nationalbibliothek
KC.02.NO Coptic Literary Manuscripts in the British Library, London
KC.03.NO Coptic Literary Manuscripts in the Musée du Louvre, Paris
KC.04.NO Coptic Literary Manuscripts in the Vatican Library, Roma

PRELIMINARY EDITIONS OF COPTIC CODICES (Brochure + Microfiche)

KE.01.NO A. CAMPAGNANO, MONB.GB: Life of Manasses, Panegyrics of Moyses and Abraham
KE.02.NO A. CAMPAGNANO, MONB.GC: Life and Panegyric of Abraham
KE.03.NO T. ORLANDI, MONB.FY: History of the Church

DISSERTATIONS IN MICROFICHE

DI.01.NO Giuseppe ROSSO, Ieraca: Studi e prospettive. 240 p., Diss. Roma 1982.
DI.02.NO Patrizia MICOLI, Dodici codici della collez. Morgan. 328 p., 43 tav., Diss. Roma 1981.
DI.03.NO Antonio IACOBINI, Il tema della Teofania negli affreschi di Baouit. 492 pp., 77 tav., Diss. Roma 1981.
DI.04.NO F. J. MARTINEZ, Eastern Christian Apocalyptic in Early Muslim Period. Diss. Washington 1985.
DI.05.NO Alberto CAMPLANI, Le lettere festali di Atanasio. Diss. Roma 1986.
DI.06.NO Patrizia SCIARMA, L'esegesi di Basilio di Ces. nelle omelie sui Salmi. Diss. Roma 1983.