

Tito Orlandi

LETTERATURA COPTA

Per «letteratura copta» si intende il complesso di opere letterarie tramandate in lingua copta. Ma se questa definizione risulta soddisfacente dal punto di vista della documentazione, lo è assai meno se si tenta di comprenderne i caratteri peculiari, spirituali e culturali. Infatti la lingua copta è stata, nel periodo non lungo della sua vitalità letteraria (ca. III-XII secolo), una delle lingue parlate in Egitto, in concorrenza prima col greco, e poi con l'arabo. Il termine «copto», riferito ad una realtà culturale, è dunque da definire a sua volta molto attentamente, anche perché esso non è usato, né può essere usato, in maniera univoca.¹ Perciò le opere scritte in lingua copta andranno considerate nel loro stretto legame con le opere di carattere analogo scritte negli stessi periodi, e talora dagli stessi autori, in lingua greca, e poi in lingua araba.²

Origini e carattere

L'origine e lo sviluppo della letteratura copta sono intimamente legati alle circostanze storiche che hanno accompagnato lo sviluppo della Chiesa cristiana in Egitto. La letteratura copta non si presenta come un fenomeno spontaneo di espressione di contenuti svariati, ma come una creazione meditata e in gran parte programmata per soddisfare esigenze di ambienti culturali che gravitavano intorno alla Chiesa cristiana.

Per attuare questo disegno si dovette creare praticamente *ex-novo* una lingua letteraria. L'egiziano utilizzato intorno al II secolo d.C. (epoca in cui possiamo collocare gli inizi dell'operazione «copto») era una lingua assai povera di possibilità espressive, soprattutto di tipo concettuale e teorico. Quello che sopravviveva dell'antica letteratura in lingua egiziana³ poteva servire a ricordare l'esistenza di un glorioso passato, ma non costituiva un modello per la produzione di opere quali sono state poi effettivamente proposte in lingua «copta». Si è dunque provveduto a formare una lingua essenzialmente

1. Su tutta la questione cf. Martin Krause, *Coptological Studies*, in Aziz S. Atiya, *The Coptic Encyclopedia*, New York etc., Macmillan, 1991, vol. 2, p. 613-616. Cf. Pierre Du Bourguet, *Les Coptes*, Paris, PUF, 1988 (2e éd. corrigée, 1989), = Que sais-je? 2398.

2. Cf. Martin Krause, *Coptology*, in: Aziz S. Atiya, *The Coptic Encyclopedia*, cit., vol. 2, p. 616-618; Idem, *Die Disziplin Koptologie*, in: R. McL. Wilson (ed.), *The Future of Coptic Studies*, p. 1-22, Leiden, Brill, 1978 = *Coptic Studies* 1, p. 1-22; Idem, *Die Koptologie im Gefüge der Wissenschaften*, ZAS 100 (1974) 108-125; Tito Orlandi, *Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano*, in: A. Camplani (ed.), *L'Egitto cristiano*, Roma, 1997, p. 39-120; Idem, *La patrologia copta*, in: A. Quacquarelli (ed.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, p. 457-502, Roma, Città Nuova, 1989; Una documentazione molto ampia sulla letteratura copta si può consultare presso il sito web: <http://rmcisadu.let.uniroma1.it/~cmcl>

3. Cf. i recenti studi di Miriam Lichtheim, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions*, Gottingen, Vandenhoeck Ruprecht, 1983. Cf. Eva A. E. Reymond, *A Contribution to a Study of Egyptian Literature in Graeco-Roman Times*, «Bulletin of the John Rylands Library» 65 (1983) 208-229.

nuova, nella cui struttura potessero coesistere gli elementi della lingua egiziana tradizionale, come era parlata (e raramente scritta) nel suo ultimo stadio (cosiddetto demotico, dal VII sec. a. C. al V sec. d. C.), e gli elementi della lingua greca, che forniva i modelli letterari che dovevano essere prima tradotti e poi imitati.

È probabile che nell'epoca in cui nacque la letteratura copta, i nuovi fenomeni religiosi (dei quali il principale fu il cristianesimo) si incontrassero in Egitto con il rinascere di sentimenti nazionali connessi con la nostalgia per l'antica cultura autoctona che stava definitivamente tramontando. Se si aggiungessero anche motivi di insoddisfazione politica ed economica per il modo con cui la classe dominante greca (e in parte ora romana) conduceva l'amministrazione del Paese, e contrasti fra la capitale Alessandria e la «chora» egiziana non si può dire con certezza.⁴

L'antitesi culturale fra religione tradizionale (che nell'epoca di cui parliamo era un miscuglio di riti e miti greci ed egiziani) e cristianesimo; e l'antitesi linguistica fra greco ed egiziano (poi copto), forma un intreccio in qualche modo sorprendente. Gli ultimi grandi filosofi pagani che guideranno nel V secolo la resistenza al cristianesimo si esprimeranno in greco, e avranno forti legami con la cultura greca internazionale di Atene e dell'Asia Minore. Al contrario, il copto verrà usato quasi esclusivamente dai cristiani, che avversavano il culto tradizionale, e più tardi, nell'epoca di Teodosio II, del patriarca Cirillo, e del grande archimandrita Shenute, contribuiranno a distruggere i templi rimasti attivi, e a disperderne i sacerdoti.

È possibile che il Cristianesimo fosse visto (nonostante i legami con il giudaismo, che presto si sciolsero per dar luogo a rivalità) come il portatore di un'assoluta novità, che poteva essere considerata in alcuni ambienti come l'espressione di una rivolta contro la situazione presente, in cui i rappresentanti della religione tradizionale erano compromessi con il regime dominante e la sua cultura. Il Cristianesimo poteva essere il veicolo per il recupero di elementi nazionali e tradizionali (la lingua, l'ansia di riscatto...) che non partecipavano come tali a quel compromesso.

La storia della letteratura copta si presenta da un lato come un'evoluzione verso forme letterarie che soddisfacessero, in questa lingua «nuova», alcune delle esigenze della vita culturale della Chiesa cristiana; dall'altro come una serie di risposte diverse e talora contraddittorie a problemi vitali posti dalle vicissitudini di quella stessa Chiesa.

Le traduzioni bibliche

That the first literay products in the Coptic language were translations from the Greek Bible is something like an axiom. It cannot be proved, but it fits well in the frame of the development of literature in Coptic, as we can currently reconstruct it; and it does not contrast with the information we can draw from the number and antiquity of the manuscripts. The first original Coptic texts are attested only in the IV century (Pachomius), when Biblical translations existed after perhaps one century⁵. It is generally, and wrongly, assumed that the translations were aimed at disseminating the basic doc-

4. Cf. Ewa Wipszycka, *La christianisation de l'Égypte aux IVe-VIe siècles. Aspects sociaux et ethniques*, *Aegyptus* 68 (1988) 117-166. Annik Martin, *Aux origines de l'Eglise Copte: l'implantation et le développement du Christianisme en Égypte (Ie-IVe siècles)*, «Revue des études anciennes» 83 (1981) 35-56.

trine of the Church among the illiterate Egyptian peasants; in any case the Bible was the obvious target of the cultural operation of the inventors of the Coptic language.

For the date of the versions, the historians tend to assume as valid the information in Athanasius' Life of Antony: first, that Antony did not understand Greek; and second, that he heard a Bible reading in a church around the year 270. Though the latter statement may be a historical fact, the former is far from sure, especially after Samuel Rubenson's reassessment of Antony's letters (Letters, pp. 141ff.).⁶ For this reason, we cannot state that Antony in 270 heard the Bible read *in Coptic*, and in any case that he was not able to understand it *in Greek*.

Le traduzioni bibliche in copto sono state compiute (per quanto è dato dedurre dalla documentazione manoscritta) in differenti dialetti, e all'interno di questi dialetti in redazioni che possono essere anche molto differenti. Vi sono anche casi, come quello di alcune traduzioni in achmimico, nei quali la traduzione in un dialetto dipendeva da quella in un altro dialetto (in quel caso il saidico). Per questo motivo il lavoro critico su di esse ha sempre oscillato fra i due poli dell'indagine linguistica e di quella filologica. L'indagine linguistica tende a risolvere i problemi nell'ambito del testo copto; quella filologica nell'ambito dei rapporti che legano il testo copto (nelle sue varie forme) a quello greco (nelle sue varie famiglie).

Dati i risultati sostanzialmente negativi del lavoro filologico sulle versioni bibliche in generale, potremo dire che il compito che si presenta oggi allo studioso appare quello di rivedere tutta la documentazione, tenendo ben presente tutto l'arco delle possibilità secondo le quali può essersi svolto il lavoro di traduzione, e tracciarne lo sviluppo giustificando di volta in volta accuratamente le scelte fra tali possibilità. Sembra che il Saidico sia il dialetto (ma secondo alcuni bisognerebbe parlare di lingua letteraria, non di semplice dialetto) in cui sono state fatte le prime traduzioni in qualche modo «ufficiali». Dal Saidico dipenderebbero l'Achmimico, molto vicino, e più tardi l'Ossirinchita ed il Faiumico. Il Boairico costituisce un problema un po' particolare, perché sembra che alcuni tentativi «selvaggi» siano molto antichi, ma che il testo standardizzato (VIII sec.) sia stato rifatto completamente, tenendo in parte presente il Saidico.

Il IV secolo: comunità gnosticizzanti

Fino al 1945 si conoscevano pochissime opere originali delle diverse correnti gnostiche. La loro conoscenza veniva dunque soprattutto da notizie degli scrittori cristiani che avevano combattuto quel movimento, le quali erano variamente credute ed interpretate

5. R. Kasser, *Les dialectes coptes et les versions coptes bibliques*, Biblica 46 (1965) 287-310; Id., *L'Évangile selon Saint Jean et les versions coptes de la Bible* Neuchâtel: Delachaux et Niestle, 1966. Peter Weigandt, *Zur Geschichte der koptischen Bibelübersetzungen*, Biblica 50 (1969) 80-95. Bruce M. Metzger, *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations* Oxford: Clarendon Press, 1977; Gerd Mink, *Die koptischen Versionen des neuen Testaments: Die sprachlichen Probleme bei ihrer Bewertung für die griechische Textgeschichte*, in: *Die Alten Übersetzungen des Neuen Testaments...* (ed. K. Aland; ANTT 5; Berlin: Walter de Gruyter, 1972) 160-299.

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

dai diversi studiosi. Si conoscevano anche gli scritti contenuti in due codici copti giunti in Europa nel sec. XVIII: il cosiddetto Codex Brucianus (ora nella Bodleian Library, Oxford), contenente due lunghi trattati (il titolo è perduto); ed il cosiddetto Codex Askewianus, (ora nella British Library, Londra) contenente un lungo trattato in quattro parti, *Volumina Salvatoris* (comunemente chiamato *Pistis Sophia*). All'inizio del XIX sec. era inoltre pervenuto a Berlino (Staatliche Museen, Papyrussammlung) un terzo codice comprendente l'*Apocryphon Iohannis*, l'*Evangelium Mariae*, un brano dagli *Acta Petri*. Tutti e tre i codici risalgono presumibilmente al IV secolo. Ma l'interpretazione delle opere in questione era resa ardua dalla scarsa conoscenza dell'ambiente che poteva averle prodotte e tramandate (la letteratura copta come tale era quasi ignorata).

Con la scoperta del gruppo di codici cosiddetti di Nag Hammadi (1945; ma la pubblicazione è iniziata nel 1955 circa ed è ancora in corso), che contengono opere sicuramente originali di ambiente gnostico o gnosticizzante (insieme con altre di comune spiritualità cristiana), non solo è stata riportata l'attenzione sul materiale copto conosciuto, ma si è aperto un periodo nuovo nella storia degli studi sullo gnosticismo⁷.

Il gruppo di manoscritti, comprendente dodici codici papiracei e alcuni fogli di un tredicesimo (inclusi nell'antichità in una delle copertine), scritti in lingua copta, fu trovato casualmente nell'inverno del 1945, probabilmente in una grotta scavata nelle alture desertiche non lontane dalla città di Nag Hammadi (antica Chenoboskion) nell'Alto Egitto. I testi sono in gran parte tramandati da questi soli manoscritti, ed ignorati dalle altre fonti; inoltre sono spesso privi di titolo nel manoscritto, o con titoli che non sembrano corrispondere ad una identificazione precisa fuori dall'ambiente in cui sono stati copiati da ultimo. Del resto in molti casi non è affatto certo che ci si trovi davanti ad opere complete, piuttosto che a lunghi brani estratti per motivi ancora da stabilire.

I manoscritti sono attualmente conservati presso il Museo Copto del Cairo; ne è stata pubblicata un'edizione in facsimile. Anche alcune delle copertine sono state conservate. Parecchi dei codici sono in ottimo stato, altri sono molto rovinati. La loro manifattura risale al periodo in cui il rotolo papiraceo veniva soppiantato dal codice, che in un primo momento era costruito mediante la riunione dei fogli in un solo quaderno. Gli scribi sono molti, anche all'interno di uno stesso codice, ma il periodo a cui risale la scrittura è posto per comune consenso al sec. IV (probabilmente la seconda metà).

I problemi sollevati dai manoscritti sono molti e di varia natura. Quanto all'identità dei gruppi o comunità gnosticizzanti in Egitto, interessati a produrre testi in lingua copta, come quelli trovati a Nag Hammadi, esiste una documentazione esterna, che si affianca a quella interna data dagli stessi testi. I papiri di scarto utilizzati per fabbricare le copertine di alcuni dei codici provengono da un monastero pacomiano. Questo non avrebbe di per sè eccessivo significato, potendosi spiegare in molti modi; ma si aggiunge al fatto che Nag Hammadi si trova appunto nel territorio di fondazione dei primi monasteri pacomiani (in primo luogo pBou, divenuto il monastero principale), e che al-

7. *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 voll., Leiden, Brill, 1972-79. James M. ROBINSON (ed.) *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, Brill; San Francisco etc., Harper Row, 1977; Revised 3rd ed., 1988. David SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969* ("Nag Hammadi Studies, 1"), Leiden, Brill, 1971. Id., *Nag Hammadi Bibliography, 1970-1994*, Leiden etc., Brill, 1997, ("Nag Hammadi and Manichaean Studies, 32").

cuni studiosi avevano già indicato le comunità pacomiane come possibile ricettacolo dei gruppi gnosticizzanti.

La commistione di origenismo tardivo e di gnosticismo sembra la chiave per comprendere l'ambiente in cui collocare i testi copti gnosticizzanti. Un'importante testimonianza dell'archimandrita Shenute (probabilm. 348-466), scritta fra il 430 ed il 450, ci informa che tali testi erano ancora diffusi a quell'epoca, e proprio nell'ambiente monastico dell'Egitto centro-meridionale. È probabile che questa sopravvivenza fosse dovuta all'unione di due fattori: un certo tipo di interessi dottrinali e spirituali dei primi pacomiani, e la fuga dei monaci origenisti perseguitati da Teofilo dopo il 401 che rafforzarono, forse modificandoli, tali interessi.

È sostanzialmente certo che i testi siano esistiti in lingua greca, e quella che troviamo nei codici di Nag Hammadi sia la traduzione. Nel periodo in cui è da supporre siano state effettuate le traduzioni (III-IV sec.) la lingua copta stava appena assumendo una dignità letteraria, e dunque uno standard grammaticale e sintattico, soprattutto attraverso il lavoro di traduzione dei libri biblici. Chi lo aveva compiuto, aveva in certo senso imposto la forma (dialetto) oggi detta "saidica", canonizzata in modo assai preciso, che tuttavia conviveva con altre forme dialettali. I testi di Nag Hammadi si conformano per la maggior parte al saidico, tuttavia con parecchie deviazioni, soprattutto fonetiche, ma anche morfologiche. Alcuni dei testi sono invece redatti nel dialetto ora chiamato Licopolitano, perché probabilmente parlato in quella regione. Tutto ciò è di grande interesse per la storia della lingua copta.

Il IV secolo: le comunità manichee

The discovery of a handful (probably seven; the number is not yet certain, owing to the dispersion of the manuscripts and the vicissitudes of the war) of Coptic manuscripts with Manichaean texts, which was done in 1929-30 in Egypt, probably in the ruins of the ancient Narmuthis, near Medinet Madi in the Fayum, raised great and justified sensation because they contained many important texts not known in other languages, and also revealed an aspect of the Coptic literature not previously known. The codices are tentatively dated to the V century. They are very accurately executed, with *inscriptions*, *subscriptions*, current titles, and decorations, as was customary in the Manichaean environment.

The Coptic Manichaean codices of the Narmuthis fund contained, for what is actually known, the following works:

1. Codex of the Psalms, now in Dublin, published only in part by C.R.C. ALBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, Stuttgart, Kohlhammer, 1938 (= *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, 2).

2. Two huge volumes contain the famous Kephalaia, or part of them: texts which relate the discourses of Manichaeus (this appears to be the form of the name used in Egypt) to his disciples, but were not written by him. One of the volumes is now in Berlin (one folio is in Vienna), and has been published for the most part ([Hans J.

POLOTSKY, Alexander BÖHLIG], *Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin: vol. 1, Kephalaia*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935; vol. 2, Lieferungen 11/12, Stuttgart, 1966); the other is now in Dublin, and is still unpublished, therefore information on its content is not accurate.

3. One other codex was divided between Dublin (ca. 50 sheets, published by Hans J. POLOTSKY, *Manichäische Homilien*, Stuttgart, Kohlhammer, 1934 [= *Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*, 1]). and Berlin (unconserved block, now probably lost). It contained an interesting collection of 4 texts dealing with the vicissitudes of Manichaeus and his disciples, in the historical past and the apocalyptic future. They were published by Polotsky with the title *Manichäische Homilien*, though they are not homilies at all in the current sense of the word.

All other texts are unpublished, and most part was lost around 1945, so we have only some preliminary account made before the war: 4. *Synaxeis manichaeorum*, partly in Dublin and partly in Berlin; 5. *Opus historicum manichaeorum*, codex in Berlin, mostly lost; 6. *Epistulae Manichaei*, codex in Berlin, mostly lost.

Other invaluable information on Egyptian Manichaean communities comes from the documents and artifacts found in the excavations of the village of Kellis, where one such community lived, and its remains are extraordinarily rich. In this case, however, the archaeological work is still in progress. A last important document is the impressively small Greek codex now in Cologne University (Inv. 4780), a wonderful work of miniature, containing the life of Manichaeus from his childhood to his youth. It illustrates the origins of the Manichaean ideas in an environment surprising for the scholars. The religious-historical implications have been widely investigated, but the results need not be discussed here.

The Medinet Madi codices, together with the new documents, are important sources for the knowledge of the history of Manichaeism in Egypt. According to one middle-iranic document, Manichaeus himself sent his disciple Adda to Egypt, with some Scriptures in order to preach the new religion. This happened around 250. Other leading persons mentioned in our sources (notably the *Acta Archelai*) are Pappos, Thomas (possibly the author of some Psalms), and especially Skythianos. A rich Saracene merchant, he settled in Egypt to found Manichaean communities, coming from the Red Sea way used by the caravans, to the city of Hypsele, not far from Siout (Assiut). It is noticeable that the Medinet Madi texts are written in what appears an Assiutic dialect.

Il IV secolo: correnti asiatiche

In tutta la storia dottrinale della Chiesa egiziana fra il III e il V secolo serpeggia un'antitesi che probabilmente non è dovuta solo a diverse attitudini culturali e spirituali, ma anche a condizioni storiche e sociali. Si tratta della «scuola asiatica» e della «scuola alessandrina», quest'ultima legata all'eredità di Origene.⁸

Essa prendeva le mosse da una interpretazione allegorizzante della Scrittura, e sviluppava una teologia basata sul *Logos*, dunque su una concezione spiccatamente spiritualistica dell'evolversi della storia sacra, dall'origine del mondo alla venuta del Salva-

tore. L'altra scuola, mantenendo l'interpretazione della scrittura in un ambito quanto più possibile letterale, (e tuttavia in ciò facendo ampio uso della «tipologia») sviluppava una teologia più vicina ad un certo sentimento comune del sacro, nel quale il lato materialistico non veniva del tutto schiacciato a favore di quello spirituale.

Dal punto di vista geografico, l'ambiente in cui hanno avuto origine le due correnti sono: quello alessandrino, sotto l'influsso diretto della scuola filosofica platonizzante, che ebbe il massimo esponente in Origene, attorno alle cui teorie si giocherà la battaglia finale fra le due scuole;⁹ e quello asiatico, sotto l'influsso dello stoicismo, che ebbe prevalenza ecumenica fino al II secolo con esponenti quali Melitone, Ireneo, Tertulliano, conobbe un'eclisse con la polemica condotta in modo assai deciso da Origene, ma riemerse in modo vincente con Epifanio, Girolamo e il Teofilo «seconda maniera» (dal 401 in avanti).¹⁰

Sarebbe logico supporre che l'Egitto nel suo complesso fosse legato a quest'ultima, soprattutto considerando il forte influsso che il Patriarcato esercitava su tutto il territorio della valle del Nilo. Invece proprio in alcuni testi copti, dei quali solo recentemente si è cominciato a studiare il vero significato storico e dottrinale,¹¹ abbiamo la prova che esistettero, probabilmente fin dagli inizi della espansione del Cristianesimo lungo la valle del Nilo, gruppi che si richiamavano alla scuola asiatica, e tale posizione mantennero sempre fedelmente, fino a costituire, al momento della crisi definitiva del 401, il nucleo vincente della disputa teologica ed esegetica combattuta intorno all'origenismo. Il fatto che siano i testi copti a darci tale documentazione testimonia probabilmente che elementi di contrapposizione sociale e forse etnica fra la Chora egiziana e la metropoli di Alessandria non furono estranei alla contrapposizione dottrinale.

Una coppia di testi, uno sicuramente antico nell'originale (Melitone *De passione*), l'altro probabilmente antico (Ps. Basilio *De templo Salomonis*), rappresenta la migliore testimonianza della produzione antica della corrente filo-asiatica. Ad essi si aggiunge un altro testo attribuibile con meno certezza a Melitone: l'omelia *De anima et corpore*.

Altre testimonianze sono offerte da un gruppo di apocrifi con tradizione manoscritta antica. Mi sembra che l'esame degli apocrifi tramandati da manoscritti antichi abbia dimostrato una consistenza di contenuto e di ambiente. È noto come varie ipotesi siano state fatte, circa l'ambiente che ha tradotto in copto questi testi, a partire dalla documentazione presa in considerazione. A noi sembra che in realtà l'ambiente che ha redatto lo stadio finale dell'*Apocalypsis Eliae* e della *Visio Isaiae*, con commistione di elementi giudaici e cristiani, sempre con in fondo un elemento nazionale egiziano non ben definito ma sicuramente presente, appaia stranamente affine a quello che si può pensare abbia dato origine alla letteratura copta. Si spiegherebbe anche come degli apocrifi redatti così tardi abbiano trovato immediatamente la via della traduzione in copto.

Due apocrifi neo-testamentari, gli *Acta Pauli* e l'*Epistula Apostolorum*, sembrano non inserirsi in questo quadro. A ben vedere, invece, possono completarlo e chiarirlo, se

9. Sulla storia dell'origenismo cf. Antoine Guillaumont, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origenisme chez les Grecs et les Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

10. Cf. Manlio Simonetti, *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993 (Studia Ephem. Augustinianum, 44), soprattutto capp. X e XI.

11. T. Orlandi, A. Campagnano, *Vite di monaci copti*, Roma, Città Nuova, 1984, 298 p. (Collana di Testi Patristici).

si pone l'attenzione sulla loro origine asiatica. Essa è coerente da un lato con gli influssi palestinesi della *Visio Isaiae*, e dall'altro, e soprattutto, con l'attenzione dedicata a Melitone dall'ambiente che andiamo delineando. Questo ambiente, che sarebbe quello di un certo monachesimo della Valle del Nilo, si pone, se non in contrapposizione, certo a debita distanza dalla teologia alessandrina, e si richiama piuttosto alla teologia asiatica, tanto che da esso verranno concezioni esegetiche del tutto letteralistiche, e un antropomorfismo spinto all'eccesso.

Di Paolo di Tamma, monaco del deserto del Medio Egitto, la tradizione greco-latina non ha lasciato memoria. Visse probabilmente nel territorio fra Menfi e al Ashmunein fra IV e V sec. Due codici copti (pervenuti frammentari) contengono un testo leggendario sulla sua vita. Più tardi nel *Sinassario* copto-arabo fu incluso un riassunto del testo disponibile al tempo della compilazione (XII secolo). Altri due codici (di cui uno databile al IV sec.) ci tramandano le sue opere: una breve *epistula*, un trattato *de cella* in forma di aforismi, e altri frammenti, anch'essi in forma di aforismi, che trattano della povertà, dell'umiltà, e del discernimento. Quello che sembra distinguere lo stile di Paolo è l'organizzazione del testo in singole *sententiae* riunite insieme apparentemente senza un filo conduttore. Gli argomenti principali riguardano la vigilanza ascetica, la repressione dei propri pensieri impuri, la lotta per la purezza spirituale contro le passioni, la devozione per la propria cella¹².

La figura di Apollo (chiamato modernamente «di Bawit») è sconosciuta alle fonti diffuse nell'ambito della cultura cristiana internazionale. Egli dovette invece essere molto importante, come si desume da quanto resta del principale monastero che a lui si richiama (appunto il monastero di Bawit), e dal testo copto della sua Vita, attribuito al suo compagno Papohe, che avrebbe occupato la carica di economo del gruppo monastico.¹³ Il testo appare antico e sostanzialmente degno di fede, anche se fu oggetto di una rielaborazione formale per renderlo adatto alla commemorazione di Phib (compagno di Apollo). Apollo fu al principio un anacoreta del tipo solitario, che dopo un periodo di «noviziato» presso un certo apa Petra si stabilì a Titkooh (presso Shmun) con un compagno, Phib, e poi con Papohe, che ne scriverà la vita. Dopo qualche tempo i tre ripresero una vita itinerante, raccogliendo però attorno a sé di volta in volta gruppi di fedeli nelle diverse località in cui si fermavano per breve tempo. Alla fine noi possiamo contare tre monasteri che si richiamaavano ad Apollo: uno in località Tahrug, uno detto di apa Pamin, ed uno in località Titkooh, dove morì Phib e dove era la sede dell'indulgenza della metanoia. Ad essi occorre aggiungere Bawit, noto da scavi, e forse anche altri documenti. Il testo ci presenta insomma il passaggio graduale dall'anacoretismo «selvaggio» a quello organizzato, anche se, probabilmente, senza regola.

Siamo dunque autorizzati a supporre che sia esistito nel Medio Egitto un gruppo

12. Vita: ed. Amelineau, *Monuments pour servir a l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe, Ve, VIe et VIIe siècles*, Paris, Leroux, 1888, 1895, 2 vols. Tito Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico*, Wien, Osterr. Nationalbibl., 1974. Michel Pezin, *Nouveau fragment copte concernant Paul de Tamma (P. Sorbonne inv. 2632)*, *Christianisme d'Égypte. Hommages à René-Georges Coquin*, p. 15-20, Paris-Louvain, Peeters, 1995. Cf. R.-G. Coquin, *Paul of Tamma, Saint*, in: Aziz S. ATIYA, *The Coptic Encyclopedia*, New York etc., Macmillan, 1991, vol. 6, p. 1923-1925.

13. Ed. T. Orlandi - A. Campagnano, *Vite dei monaci Phif e Longino*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1975. Cf. Rene-Georges Coquin, *Apollon de Titkooh ou/et Apollon de Bawit?*, *Orientalia* 46 (1977) 435-446.

monastico le cui simpatie dottrinali andavano al tipo «asiatico» di esegesi, e non accettavano il carattere spiritualistico, platonico, ufficiale presso la scuola di Alessandria. Non è (ancora) possibile sapere se questo gruppo avesse legami con un gruppo analogo ad Alessandria; tuttavia che ciò sia possibile può essere desunto dalla storia dello scisma meliziano.

Un gruppo con caratteristiche monastiche, di cui abbiamo documentazione, fu certo quello meliziano, stranamente trascurato come elemento culturalmente attivo, perché le fonti storiche greche attribuiscono ai meliziani un ruolo puramente ecclesiastico, e non abbiamo esempi di letteratura meliziana. Anche come monaci essi non sono stati presi in considerazione, sebbene vi siano documenti originali attestanti la loro attività nel IV sec., e noi sappiamo che la loro attività continuò ben oltre la vittoria del Patriarcato, oltre la crisi calcedonense, fino al VII sec.¹⁴

Lo scisma meliziano sembra aver avuto un carattere fortemente nazionalistico, e questo collima con quanto è possibile supporre dei gruppi che diedero origine alla lingua e alla letteratura copta. Sia ben chiaro che non intendiamo affermare che i gruppi monastici di cui ci siamo occupati sopra fossero meliziani; ma che è possibile che fra essi e i meliziani ci siano stati rapporti che vale la pena di tener presenti in ulteriori indagini sia storiche che letterarie.

Il IV secolo: correnti origeniste

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

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

La tradizione attribuisce ad Antonio un certo numero di lettere, tramandate in varie lingue. Una versione greca è oggi perduta, ma esisteva nel Rinascimento; la versione più

14. Harold Idris Bell, *Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy, Illustrated by Texts from Greek Papyri in the British Museum, with Three Coptic Texts...*, London, Oxford University Press, 1924; Walter Ewing CRUM, *Some Further Meletian Documents*, JEA 13 (1927) 19-26.

ampia è in arabo. Le lettere sono pervenute in due raccolte, una breve (7 lettere) ed una più ampia, di 21 lettere. Dell'autenticità della raccolta breve non sembra si possa dubitare, allo stato attuale della documentazione. L'ampliamento sarà invece tardivo. In copto sono pervenuti alcuni frammenti della raccolta breve.¹⁵

Vi sono molti elementi che fanno ritenere Antonio legato all'interpretazione origenistica della dottrina cristiana, tanto che il Couilleau può affermare¹⁶ che «occorre ammettere che una corrente che si può ben chiamare origenista avanti lettera abbia fecondato il monachesimo delle origini. Dopo tutto, l'origenismo che Evagrio doveva trovare nel deserto dei Kellia non è nato per generazione spontanea». E si noti fra l'altro che l'opera di Gerolamo che contrappone un Paolo di Tebe ad Antonio come primo monaco si spiega forse con l'intento di diminuire l'importanza di una figura «origenista».

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

Antonio potrebbe essere il primo autore della letteratura copta: in tutti i modi gli inizi della letteratura copta originale sembrano essere collegati con la parte origenista della cultura egiziana.

Se dal punto di vista organizzativo la differenza fra Macariani (monaci della parte occidentale del Delta, delle comunità di Nitria, Kellia, e Sceti) e Pacomiani è fondamentale, e consiste nell'esistenza o meno di una precisa «regola», da quello dottrinale le cose stanno diversamente. Qui a mio avviso una differenza interessante sta nell'uso che si fa in ambiente pacomiano della lingua copta, cioè, come abbiamo visto, di un ibrido fra egiziano e greco sviluppato da ambienti che volevano in qualche modo riaccordare la tradizione antica con il nascente Cristianesimo. Ma per quanto riguarda i contenuti, sembra possibile affermare che i Pacomiani erano perfettamente allineati con le posizioni del Patriarca alessandrino, e dunque col *didaskaleion*, e dunque con un origenismo moderato. Le affermazioni in contrario, che si trovano nelle varie redazioni delle *vite di Pacomio* sono evidentemente tardive, ed anzi sono espresse in modo tale da confermare l'esistenza dell'origenismo presso i Pacomiani. Va aggiunto oltretutto che gli studi sui testi copti definibili gnosticizzanti fanno propendere anche per l'ipotesi che presso i Pacomiani si potesse trovare anche un origenismo parecchio spinto nel senso che si può definire propriamente gnostico.

È importante tener presente questa situazione culturale generale, perché i testi copti

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

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

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

di Pacomio e dei suoi primi successori contribuiscono a precisare il quadro storico degli inizi della letteratura copta originale, cioè non tradotta dal greco. Questi testi sono infatti gli esempi più antichi, per noi documentati, di una tale letteratura, e del resto si può supporre che ne siano i primi esempi in assoluto. È infatti ragionevole pensare che, dopo il vasto lavoro di traduzione di testi biblici e gnostici (o gnosticizzanti), avvenuto durante il III sec., il sorgere di una letteratura originale in lingua copta sia avvenuto in ambiente monastico, e più precisamente pacomiano, nella prima metà del IV sec., in concomitanza con l'evolversi e il crescere d'importanza del movimento monastico.

Abbiamo accennato sopra alla particolare situazione dei conventi pacomiani e alla loro posizione culturale in relazione al problema dell'origenismo e nello stesso tempo alla loro fedeltà alle direttive del patriarcato alessandrino. Questi fattori dovettero entrare in conflitto, quando Teofilo si spostò all'improvviso dall'origenismo ad una posizione che in qualche modo veniva incontro alle tesi antropomorfiti. Un documento che sembra rispecchiare questa situazione, ed è interessante anche per altri versi, è la *Historia Horsesi*¹⁸. Il redattore del testo, quale l'abbiamo oggi, fu probabilmente spinto alla sua opera proprio dal fine di chiarire, nel modo che gli sembrava più opportuno, i rapporti fra l'organizzazione pacomiana e il patriarcato alessandrino. Non c'è dubbio comunque che il redattore vedesse i problemi dal punto di vista dei pacomiani, e dunque dovesse appartenere egli stesso alla comunità pacomiana o esserle molto vicino.

Il quadro dottrinale in cui si inserisce il testo è costituito dalle dispute che, a proposito dell'esegesi antropomorfiti e dell'origenismo, hanno messo in contrapposizione Teofilo e diversi gruppi di monaci. La storia di questa disputa è ancora lungi dall'essere chiarita, soprattutto nei suoi risvolti interni egiziani successivi al momento culminante (persecuzione dei monaci di Nitria), e comunque essa si presenta complessa. Potremo dire tuttavia che quella disputa ha sicuramente lasciato uno strascico di malintesi fra arcivescovo e monaci, in particolare i pacomiani, che si doveva sentire il bisogno di chiarire. Questa può essere stata la molla per il nostro ignoto redattore, la cui opera (se l'ipotesi è esatta) deve essere collocata verso la fine del patriarcato di Teofilo o addirittura all'inizio di quello di Cirillo, dunque fra il 410 e il 420.

Un gruppo di testi di estremo interesse è costituito dal *corpus* attribuito alla sfuggente figura del vescovo Agatonico di Tarso. Esso ci aiuta a comprendere alcune delle vicende culturali che coinvolsero la letteratura copta nella disputa origenista.¹⁹ Infatti i testi, che sono di uno o più autori sconosciuti, nonostante l'attribuzione ad un Agatonico che certo non è mai esistito, provengono dall'ambiente di Evagrio, nel quale il problema dello gnosticismo, quale esso era diventato nel IV sec., era stato molto dibattuto. È probabile, secondo noi, che a questo si riferiscano alcune frasi della cosiddetta *apologia*: «(il diavolo) portò in me delle credenze strane di vario tipo, ed un piacere distruttore. Io pensai che forse questo era il piacere con cui il diavolo trascinò gli an-

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

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

geli.» «Vi sono infatti molti cristiani che hanno letto i libri dei pagani ed errano nei loro ragionamenti ... e credono alle parole di Omero e Socrate e degli altri pagani.»

La fine del IV sec. vide l'ultimo fiorire dei circoli gnostici egiziani, testimoniati p.es. dai testi di Nag Hammadi. In questi testi, che per lo più si riferiscono ad una cultura cristiana e giudeo-cristiana basata sulla Bibbia, i riferimenti alla cultura pagana si basano per l'appunto su Platone e su Omero. Per quanto ciò sia naturale, tuttavia mi sembra lecito vedere un legame non casuale. Questo tipo di polemica era affrontato nel medesimo periodo anche da Shenute, massimo rappresentante della cultura egiziana meridionale, di derivazione pacomiana. Egli era però risolutamente dalla parte degli anti-origenisti, e citava con evidente soddisfazione l'importante lettera festale di Teofilo sull'argomento, unendola a lunghe considerazioni anti-gnostiche. Il nostro autore ed il suo ambiente ci sembrano a mezza strada fra i circoli cristiani gnosticizzanti e l'atteggiamento della gerarchia in Alessandria e di Scenute. È interessante del resto notare che una polemica con le gerarchie ecclesiastiche era probabilmente supposta dalle teorie gnostiche.

Shenute (IV-V secolo)

Shenute fu archimandrita del Monastero di Atripe presso Sohag (Alto Egitto; presso Shmin = Panopolis = Achmim), detto anche Monastero di apa Shenute, e poi Monastero Bianco (Deir el-Abiad; nome con cui è oggi conosciuto)²⁰ circa fra il 390 e il 466, anno della sua morte. Shenute partecipò al Concilio di Efeso, al seguito di Cirillo. Altre notizie obiettive non hanno precise indicazioni cronologiche: ebbe rapporti epistolari con i patriarchi Timoteo e Dioscoro; ebbe rapporti con Nestorio quando egli fu esiliato in Egitto; lasciò la direzione del monastero a Besa alcuni anni prima di morire (cf. ps. Dioscoro, *In Macarium*). Le fonti sono generalmente di carattere agiografico, e dunque costruite spesso su luoghi comuni. Dopo che ne vengano depurate, restano elementi non obiettivi, ma che possono caratterizzare la sua spiritualità nei confronti della sua epoca.

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

20. Opere: Johannes Leipoldt (+ W. E. Crum), *Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia*, III-IV, Paris, Imprimerie Nationale, 1908-1913. Émile Chassinat, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*, MIFAO 23, Le Caire, IFAO, 1911. Émile Clément Amélineau, *Oeuvres de Shenoudi*, Paris, Leroux, 1907-1914 (2 vols. in 6 fasc.). Bibliografia: P. J. Frandsen, E. Richter-Aeroe, *Shenoute: A Bibliography*, in: D. W. Young (ed.), *Studies Presented to H.J. Polotsky*, p. 147-176, Beacon Hill MS, Pirtle Polson, 1981.

opere, in cui Shenute è oggetto di visite di magistrati, che attendono da lui insegnamenti morali riguardanti anche lo svolgimento dei loro doveri (Chass. 6-10), e che gli pongono questioni di carattere che riterremmo straordinario, come quella circa la misura del cielo e della terra (Chassinat 6).

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

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

Purtroppo una piena comprensione dell'opera letteraria di Shenute è tutt'oggi impedita dallo stato insoddisfacente del lavoro di pubblicazione delle sue opere. Una tappa fondamentale è tuttavia stata segnata di recente dallo studio di Stephen Emmel²¹. In esso si dimostra che presso il Monastero Bianco erano state costituite due grandi raccolte che comprendevano tutte le opere ritenute importanti. Anche se non è ben chiara la distinzione fra i tipi di testo scelti a comporre ciascuna delle raccolte, è possibile, allo stato degli studi, notare che la prima, quella dei cosiddetti «canoni», era caratterizzata da opere che si occupavano soprattutto della vita della comunità monastica; mentre la seconda, quella dei cosiddetti «logoi», da opere di più vario interesse. Noi daremo una rassegna (con indicazione di volume e numero, secondo la catalogazione di Emmel); ma non potremo dare indicazioni di edizione, perché ci riferiamo ad opere intere (sia pure lacunose), mentre tutte le pubblicazioni sono di questo o quel frammento.

Traduzioni «classiche»

Il grande lavoro di traduzione di opere in greco dei grandi Padri della Chiesa fu eseguito attorno alla prima metà del quinto secolo, principalmente (a quanto sembra) nell'ambito del monastero di Shenute. Si deve tuttavia tener conto del fatto che le attribuzioni che troviamo nei nostri manoscritti (per lo più del IX-XI secolo) in gran parte non sono attendibili. In realtà quasi tutte le opere falsamente attribuite, cioè gli pseudepigrafi, non solo non appartengono agli autori designati dal titolo, ma non sono affatto

21. *Shenoute's Literary Corpus*, Ann Arbor, UMI, 1993. 5 vols.

traduzioni ed appartengono ad un periodo molto posteriore a quello in cui erano vissuti i supposti autori (cf. sotto).

In questa sezione tratteremo di quei testi che:

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

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

I testi che risultano tradotti non sono omogenei e presentano problemi assai vari. È chiaro che, mentre disponiamo generalmente di notizie soddisfacenti sugli originali greci, quando essi sono conosciuti, il lavoro dei traduttori copti è avvolto nell'oscurità più completa, nella quale si cerca di far luce coi pochi mezzi a disposizione.

Prima di tutto, si può pensare che venissero eseguite le traduzioni di opere d'interesse attuale, e non di opere che potessero essere in qualche modo invecchiate (sui criteri di scelta torneremo in seguito). Da questo punto di vista è significativo che gli autori tradotti appartengano per lo più all'arco di tempo compreso fra Atanasio e Cirillo, con punte secondo noi secondarie fino a Severo di Antiochia, Teodosio di Gerusalemme (sempre che quanto abbiamo in copto sia genuino e sia tradotto dal greco), Giovanni Digiunatore.

Ci sembra di poter presumere, inoltre, che la cultura copta abbia avuto, in seguito a Calcedonia e in particolare in seguito ai tentativi falliti di riunificazione, che faremmo concludere con Giustiniano, una netta tendenza a separarsi dalla cultura greca «internazionale», che era come tale calcedonense. Questo si nota soprattutto guardando all'evoluzione che ha avuto presso la cultura copta la tradizione letteraria e storico-ecclésiastica nel periodo successivo. Produzioni come quelle dei testi «pleroforici» o dei «cicli omiletico-agiografici» (cf. sotto) sembrano escludere una contemporanea opera di traduzione di testi greci autentici.

Per quanto riguarda i motivi profondi che hanno spinto gli intellettuali copti a compiere il lavoro di traduzione, essi non sembrano essere stati di semplice divulgazione. In tal caso si dovrebbe presumere che avrebbero scelto i migliori esempi di dottrina e di retorica. Questo non è accaduto, ed invece, il criterio di scelta, molto riduttivo, sembra essere stato quello di una precisa aderenza alle necessità dell'ambiente egiziano, in particolar modo quello monastico, che così poteva appropriarsi di alcuni testi, facendoli del tutto suoi, senza una particolare attenzione alla loro provenienza, ed alla pari con la coeva produzione spirituale e regolamentare che si stava sviluppando.

Un capitolo a parte delle traduzioni è rappresentato dai testi agiografici. Per comprenderne il carattere è opportuno inserirle in una prospettiva più ampia/*F.

L'agiografia in copto inizia scegliendo i testi, per quanto risulta, fra la produzione delle scuole agiografiche greco-egiziane. Esse avevano divulgato, prima di tutto, alcuni testi che sono da considerare frutto diretto di atti ufficiali, come ad esempio la Passione di Fileas di Thmui (che però non risulta tradotta in copto) e quella di Colluto; e altri che

21. H. DELEHAY, *Les Martyrs d'Égypte*, AB 40 (1922) 5-154, 299-364.

comunque non rientrano nel genere «epico», come ad esempio le Passioni di Pietro di Alessandria e di Psote di Tolemaide (Psoi).

Le scuole greche avevano poi inventato e via via (come è ragionevole pensare) perfezionato e standardizzato il genere «epico», all'interno del quale, tuttavia, cominciava già una tendenza alla creazione di cicli. Uno di essi, certo sorto molto presto, è quello costruito intorno al prefetto Ariano. Sebbene questo personaggio (peraltro storico) sia il persecutore in moltissime Passioni, ve ne sono alcune che formano una storia in certo modo continua, e sono maggiormente legate una all'altra, e nell'ultima di esse Ariano, convertito, diventa egli stesso martire. Sono le Passioni di Apollonio, Ascla, Filemone e Ariano. Un altro ciclo, che non appartiene alla persecuzione di Diocleziano, e ci porta più avanti nella datazione, è quello dei martiri giulianei, evidentemente ideato dopo l'avvento di Giuliano (362), connesso anche col sorgere delle leggende sulla nascita di Costantino e sulla scoperta della Croce (De Gaiffier). Menzioneremo le Passioni di Giuda-Ciriaco e di Eusignio, oltre al Miracolo tramandato con la Passione di Mercurio (e all'interno della *Historia Ecclesiastica*). Vi erano poi quelle che possiamo chiamare Passioni «epiche» classiche, che erano state costruite su santi di varia provenienza, ciascuno con particolarità sue: Epimaco, Mena, Giacomo Persiano, Leonzio di Tripoli, Mercurio, Pantaleone, Eustazio, Ciro e Giovanni, Filoteo, i 40 martiri di Sebaste. Alcune di queste, che sono poi testimoniate solo in testi copti, ebbero probabilmente connotazioni egiziane strettamente interne: p.es. quelle di Joore di Jinjeb, di Herai di Tamma, di Dios.

Una considerazione a parte meritano le Passioni dei martiri-monaci, derivate dal genere «epico», nelle quali tuttavia l'ambiente monastico ha avuto un'influenza determinante, tanto che possono essere considerate come la testimonianza di una scuola agiografica epica in ambiente monastico. Sono le Passioni di Pafnuzio (la più importante e largamente testimoniata; forse la prima), di Pamin, di Pamun e Sarmata, di Panine e Paneu.

Fra V e VI secolo: le Pleroforie

Il secolo abbondante che va dal concilio di Calcedonia (451) all'ascesa al trono di Damiano (578), per quanto estremamente tormentato, risulta fondante della Chiesa che propriamente chiamiamo «copta», distinguendola da quella egiziana precedente.

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

La scissione dogmatica e gerarchica avvenuta in seguito al concilio di Calcedonia ebbe naturalmente anche conseguenze di carattere culturale, che porteranno al distacco

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

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

Non crediamo però che la questione formale della lingua sia stata subito quella centrale; si tratta invece, a mio modo di vedere, di un processo storico naturale, per cui la volontà di differenziazione rispetto a quanto veniva da Costantinopoli ha portato prima alla chiusura nei riguardi delle novità, delle eventuali nuove opere che giungessero in greco in Egitto, e poi nei riguardi della lingua greca stessa. Questo processo riguarda gli aspetti più specificamente letterari dell'uso delle due lingue, perché non solo le questioni amministrative che riguardavano la magistratura bizantina, ma certo anche le questioni ecclesiastiche con le altre Chiese anti-calcedonensi (prima fra tutte quella di Siria), continuarono a svolgersi in greco. Dal punto di vista letterario la scelta dipese probabilmente non da ragioni culturali, ma geografiche. Le opere concepite nell'ambito di Alessandria (e delle comunità che più direttamente gravitavano intorno ad essa) saranno state redatte in greco; quelle concepite nell'ambito dell'Alto Egitto, in copto. Questo non per una eventuale scarsa conoscenza del greco in Alto Egitto, ma per l'influenza esercitata dall'azione di Shenute in quella regione e in tutto l'ambiente monastico.

Per tutti questi motivi è impossibile raggiungere un sufficiente margine di certezza nello stabilire la lingua originale delle opere di cui tratteremo in questo capitolo, quando non sia noto l'eventuale esemplare greco da cui siano state tradotte. Noi pensiamo tuttavia che la scelta della lingua sia stata in certo modo secondaria e dettata volta per volta da ragioni contingenti; e che comunque la versione copta sia stata immediatamente preparata anch'essa.

Fra i testi principali attribuibili a quest'epoca, menzioneremo: la *Storia ecclesiastica*²². Essa rispecchia più di ogni altra l'affermarsi di una coscienza nazionale delle Chiese egiziana, che ancora si considera parte integrante della Chiesa inter-

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

nazionale, ma comincia a riflettere sulla sua storia particolare per trovarvi una propria particolare identità e le ragioni della propria fedeltà a quelli che essa riteneva i veri dogmi e le vere tradizioni del cristianesimo.

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

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

Si giunge così alla parte cruciale e finale della *Historia*. Di Cirillo si narra come egli fosse tenuto in grande considerazione dalla corte imperiale, e come facesse distruggere le opere di Giuliano l'Apostata contro i Cristiani; quindi i suoi rapporti con Nestorio ed il concilio di Efeso (in dipendenza dagli *Acta alessandrini* di quel concilio); quindi le ultime vicende di Nestorio, i suoi rapporti con Shenute e la sua morte nell'esilio egiziano. Finalmente si narrano le tragiche vicende di Dioscoro e del concilio di Calcedonia; e subito il tormentato periodo dei due vescovi rivali Timoteo Eluro e Timoteo Salofaciolo (Pshoi in copto). Questa parte finale esiste anche nella redazione in arabo inclusa nella *Storia dei Patriarchi*. I frammenti copti e il testo arabo forniscono un'idea abbastanza precisa di quanto conteneva la parte finale della storia ecclesiastica.

Le *Pleroforie*. Generalmente quando si parla di Pleroforie si intende oggi l'opera di Giovanni vescovo di Maiuma, già monaco di Beth Rufina in Palestina, scritta in greco e pervenuta completa in due manoscritti siriaci da cui F. Nau trasse la sua edizione²³.

Episodi compresi nella raccolta delle pleroforie di Giovanni di Maiuma si trovano anche in copto²⁴. Occorre tuttavia ricordare che quello della «pleroforia» (testimonianza

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

24. Tito ORLANDI, *Un frammento delle Pleroforie in copto*, in: *Studi e Ricerche sull'Oriente Cristiano* 2 (1979) 3-12.

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

Dioscoro di Alessandria (ps.), *Encomio di Macario*²⁵. Questo altro testo che caratterizza bene il clima storico e culturale di questi anni. Il testo, quale lo abbiamo oggi, è il risultato della manipolazione di testi anteriori di varia provenienza, per costruire un'omelia del genere encomiastico su Macario. Questa manipolazione non deve tuttavia essere molto tardiva: l'attribuiremmo al VI secolo. I testi da cui il redattore ha attinto erano:

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

(b) Il resoconto dei disordini avvenuti al momento del ritorno a Gerusalemme di Giovenale, dopo Calcedonia. L'episodio di Longino. La storia di Andragate. Questa fonte sembra essere stata una tipica raccolta di pleroforie, tramandate anche singolarmente. Infatti l'episodio di Longino si trova anche nella Vita di Shenute di Besa e tramandato a sé in etiopico. La storia di Andragate si riferisce poi piuttosto alla crisi nestoriana, e dunque al concilio di Efeso, che non a quello di Calcedonia. Andragate appare anche nella Vita Petri Iberi. L'autore di questa parte sarebbe un Pietro, probabilmente quello di Bardenhewer IV p. 80.

(c) Il resoconto della visita di Papnute, personaggio peraltro non meglio identificato, a Gangra, dove Dioscoro è in esilio. Vi è prima un dialogo fra Dioscoro e Papnute, poi la narrazione del "martirio" di Macario.

L'opera unisce il racconto di episodi miracolosi ad una serie di brani dottrinali rivolti contro le decisioni di Calcedonia, e soprattutto uno spiccato interesse per l'ambiente monastico, dipinto come il vero promotore della lotta condotta dal vescovo Dioscoro. Lo stesso Macario prima che vescovo è visto come anacoreta.

Altri testi relativamente importanti (dal punto di vista coptologico) sono le numerose vite di monaci che combatterono contro i seguaci del Concilio di Calcedonia. Abbiamo vite di Abraham di Farshut (tBerkiot), Longino dell'Ennaton, Matteo il Povero, Mosé di

25. Dwight W. JOHNSON, A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria, "CSCO" 415-416, Louvain 1980 (traduzione italiana Tito ORLANDI, Omelie copte, (Corona Patrum), Torino 1981 p. 162-198).

Beliana (a cui sono attribuite alcune opere), Zenobio di Atripe, ed altri.

In questo periodo nasce un particolare tipo di letteratura agiografica, che allaccia i suoi personaggi a cicli unitari, di cui i testi rappresentano in certo senso singoli episodi. Il distacco della tradizione letteraria copta da quella greca internazionale ebbe conseguenze anche per l'agiografia, che spostò i suoi obiettivi polemicici dal periodo di Decio e Diocleziano a quello (mascherato) moderno.

È qui che dobbiamo collocare la fioritura delle redazioni di Passioni secondo i moduli che Baumeister ha chiamato del «koptischer Konsens»²⁶, che univano la novità di contenuto ideologico alla novità di forma letteraria, pur derivata da antiche tradizioni tipicamente egiziane. In tali Passioni la tradizione egiziana prende il sopravvento su quella greco-internazionale (e sia pure anche di Alessandria) che aveva dato vita alle Passioni epiche; ed inoltre i martiri in questione sono tutti egiziani. Occorre però osservare che il lavoro di composizione di simili passioni si protrarrà probabilmente fino a tardi (diciamo VIII secolo), e si intreccerà con quello delle Passioni cicliche vere e proprie (ciclo di Basilide, ciclo di Giulio di Kbehs), che pensiamo debbano essere considerate a sè: Filoteo, Isaac di Tifre, Iule e Tolemeo, Lacarone, Pecosh, Pirou e Athon, Pisura, Sarapammon, Serapione, Til, Timoteo.

Il periodo di Damiano

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

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

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

26. Theofried BAUMEISTER, *Martyr Invictus*, Münster 1972.

storico «autorevole» dall'XI sec. fino ad oggi) dedicato alla vita di Damiano²⁷: «Vi furono al suo tempo dei vescovi che lo riempiono di ammirazione per la loro purezza e perfezione, e fra essi Giovanni di Paralos, Giovanni suo discepolo, Costantino il vescovo e Giovanni il beato recluso». Di tutti costoro, e di alcuni altri collocabili con maggiore o minore precisione in questo periodo, sono state conservate alcune opere, non molte per la verità, ma sufficienti a farci apprezzare lo sforzo letterario che essi produssero.

La lingua copta, dopo il fondamentale magistero di Shenute, e tutta l'opera di traduzione condotta nel V secolo, è ormai elevata a pieno rango letterario. Pur restando modellata sintatticamente sul greco, elemento fondamentale della cultura copta anche per quanto riguarda l'esecuzione di vari generi letterari (omelia, bios, polemica, etc.), ne diviene indipendente in quanto è capace di esprimere non solo concetti individuali, ma opere compiute con struttura complessa. E' l'importante passo dallo «strumento per tradurre» all'organismo vivo col quale si concepisce ciò che si vuole esprimere. Questo passo era iniziato da tempo, ma ora si compie pienamente. Non troviamo più le asprezze stilistiche e qualche insicurezza che ancora rimaneva in Shenute; la lingua è semplice e chiara, ma formalmente ben strutturata e resa aderente ai contenuti che vengono espressi.

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

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

La letteratura del periodo arabo

Nel primo periodo dopo la conquista araba continuò senza grandi mutamenti l'attività letteraria iniziata nel periodo di Damiano. Si possono nominare il grande Beniamino, vescovo di Alessandria, ed il suo successore Agatone; l'archimandrita Isaac di Kalam-

27. B. Evetts, *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, Paris, 1904, = *Patr. Orient.* 1, p. 477. Il brano è commentato da Garitte (cit. sotto).

on; Mena, vescovo di Pshati (Nikius); Zaccaria, vescovo di Shou; e il tardo Giovanni vescovo di Alessandria. Ma a partire dall'VIII secolo notiamo un radicale cambiamento, con l'uso sistematico di creazione di opere «cicliche».

I cicli si possono suddividere in due tipi fondamentali: quello omiletico e quello agiografico. La differenza sta semplicemente nel diverso genere letterario usato nei due casi. I cicli omiletici sono costituiti di testi redatti sotto forma di omelie; quelli agiografici sotto forma di passioni di martiri. Sia per gli uni, sia per gli altri, il primo criterio attraverso il quale riconoscere l'unità di un ciclo (ad un determinato momento della tradizione) è quello del contenuto, basato cioè soltanto sui personaggi menzionati e sui fatti narrati. Ove questo dia come risultato un ambiente narrativo unitario, le opere in questione si definiscono come facenti parte di quel determinato ciclo.

Il riconoscimento di un ciclo non coincide con l'assegnazione ad un autore unico, e nemmeno ad un gruppo di autori coevi, nè ad una determinata datazione. E' però il primo passo fondamentale per cercare di risolvere questi problemi. Lo spunto per il soggetto generale e per le narrazioni è dato da episodi e personaggi reali, che però appaiono filtrati attraverso la tradizione culturale copta ed avere quindi solo lontani legami con la realtà storica. La trama delle narrazioni e le considerazioni che le accompagnano rispondono a scopi e mentalità diversi da quelli pensabili nell'epoca in cui i fatti si svolsero ed i personaggi realmente vissero.

Gli scopi per cui i testi furono composti sono prima di tutto propagandistici, ma a vari livelli. A livello interno, per fortificare la fede del popolo nella tradizione della Chiesa copta, e rafforzare e raddrizzare i sentimenti ed i costumi morali. A livello esterno, per affermare il pieno diritto di esistenza e l'antichità e ortodossia della dottrina della Chiesa copta in confronto a quelle separate. Inoltre per difendere la dottrina cristiana nei confronti delle religioni rivali, giudaica ed islamica.

Vi era poi uno scopo di intrattenimento spirituale, al quale rispondeva lo stile enfatico e sovrabbondante, evidentemente gradito alla folla, ed il racconto dei più amabili o truci o meravigliosi episodi che la fantasia potesse immaginare. I testi spesso introducevano personaggi ed episodi già noti al pubblico, presenti in analoghi testi (ma peraltro inventati di sana pianta), affinché il pubblico potesse automaticamente sentirsi a suo agio e nello stesso tempo essere rafforzato nella fiducia da dare agli episodi ed ai loro impliciti insegnamenti.

I testi sono prodotti spesso facendo uso di opere preesistenti, modificate in modo da aderire allo scopo del redattore, ed unite, quando necessario, con altri brani scritti appositamente ed originali. Questo fa sí che all'interno di omelie che noi assegniamo a questo capitolo vi possano essere brani provenienti da vecchie traduzioni di testi genuini dei Padri del IV-V secolo.

La tradizione letteraria alla base di questa produzione è identificabile in quella delle scuole agiografiche (cf. a suo luogo, e sotto), il cui compito era quello di produrre testi che apparissero scritti non nel loro seno, ma da altre mani, fossero esse quelle dei segretari presenti ai processi ovvero quelle di pii testimoni coevi. Anche l'idea di raccogliere alcune opere attorno a dei cicli era presente in quelle scuole.

Le cause pratiche che hanno determinato la produzione di tali opere sono probabilmente due. 1. La necessità di rinnovare una letteratura ecclesiastica troppo legata all'ambiente greco-internazionale, e dunque dopo la separazione dalla Chiesa ufficiale

imperiale vista sempre con qualche sospetto. 2. La necessità di agire clandestinamente, prima a causa delle persecuzioni dei Calcedonensi, ma poi soprattutto degli arabi, che erano disposti a "proteggere" la vita delle comunità religiose dei paesi conquistati, a patto che ciò non comportasse la fabbricazione di prodotti nuovi, sia architettonici sia letterari.