

# LA TRADIZIONE DELL'ENKRATEIA

MOTIVAZIONI ONTOLOGICHE  
E PROTOLOGICHE

*Atti del Colloquio Internazionale  
Milano, 20-23 aprile 1982*

PUBBLICATI A CURA DI  
UGO BIANCHI

ESTRATTO



EDIZIONI DELL'ATENEO

TITO ORLANDI

## GIUSTIFICAZIONI DELL'ENCRATISMO NEI TESTI MONASTICI COPTI DEL IV-V SECOLO

Le fonti in lingua copta relative al monachesimo egiziano hanno finora poco attirato l'attenzione degli studiosi. Sebbene sia chiaro da lungo tempo che la letteratura copta originale (e forse non solo quella originale) è nata in ambiente monastico; e dunque questa letteratura dovrebbe fornirci dei dati storici e spirituali più aderenti al movimento monastico egiziano (anche se forse più parziali) di quelli forniti dalle fonti in greco; nonostante ciò i testi pubblicati sono stati generalmente trascurati, e molti altri rimangono inediti. Una trattazione generale, letteraria o storica, non è mai stata tentata.

Per tale motivo non potremo affrontare il tema particolare che ci è stato assegnato nell'ambito di questo Colloquio senza prima inquadrare le fonti copte nel loro complesso, edite ed inedite per quanto le conosciamo, nella realtà del loro tempo, e senza cercare di ricostruire alcune linee dello sviluppo del monachesimo egiziano. Senza un simile chiarimento preliminare, i passi che si riferiscono alle motivazioni dell'encratismo non potrebbero essere correttamente compresi.

### ASPETTI LETTERARI

Le fonti copte assumono un significato solo in confronto ai ben determinati generi letterari che nella letteratura monastica in greco vennero ritenuti i più consoni al compito di trattare della vita monastica. Restando nella sfera egiziana, viene in primo luogo il genere del *bios*, usato da Atanasio per Antonio, e rimasto un modello, tradotto in tutte le lingue della Cristianità del IV e V secolo, al quale si rifarà molta della letteratura monastica<sup>1</sup>. Al medesimo genere ricorrerà poi Gerolamo per la vita di Paolo di Tebe<sup>2</sup>

<sup>1</sup> CPG 2101. La traduzione in copto è pubblicata da G. Garitte, *S. Antonii vitae versio sabidica* (CSCO 117-118), Paris 1949 (rist. Louvain).

<sup>2</sup> PL 23, 17-28. Traduz. in copto pubblicata da E. Amélineau, « Annales du Musée Guimet », 25 (1894), pp. 1-14.

## INQUADRAMENTO STORICO

Per presentare il panorama storico in cui si inquadrano i testi che presenteremo dovremo tener conto di tutte le personalità di qualche rilievo del monachesimo egiziano; ma faremo ovviamente poco più che menzione delle personalità meglio conosciute (che pure servono a rappresentare filoni diversificati), soffermandoci invece su quelle meno note e tuttavia non prive d'interesse.

Alle origini si pongono naturalmente Antonio e Pacomio, dalla cui iniziativa si fanno derivare i due generi di ascetismo in cui si distingue tradizionalmente il monachesimo: l'anacoretismo ed il cenobitismo. Una tale semplificazione, per quanto largamente accettata, non ha in realtà ragion d'essere. Ma quello che ci interessa ora di porre in rilievo è piuttosto la qualità comune ad Antonio e a Pacomio di aver agito costantemente in collaborazione, più o meno stretta, con le gerarchie ecclesiastiche, ed in ultima analisi col vescovo di Alessandria.

Diversa è, sotto questo aspetto, la situazione di due movimenti monastici contemporanei a quelli di Antonio e Pacomio, e cioè quelli di Ieraca e dei meliziani. Essi, che ebbero connotazione più profondamente « copta » (per quanto ci è dato di capire), si svolsero totalmente al di fuori da schemi in qualche modo approvati ad Alessandria. I meliziani furono fin da principio apertamente e volutamente scismatici; gli ieraciti furono considerati eretici.

Per quanto riguarda Ieraca, la perdita dei suoi scritti e di ogni notizia sufficientemente obiettiva sulla sua attività è per noi tanto più grave in quanto egli rappresentò uno dei legami fra l'ascetismo pre-monastico ed il monachesimo. Dalle notizie di Epifanio possiamo tuttavia ricavare che egli condusse vita ascetica non lontano dalla città (esercitò il mestiere dello scriba, oltre ad essere scrittore egli stesso), e riunito intorno a sé una schiera di discepoli, che costituirono una comunità attiva durante tutto il IV secolo.

Ieraca fu influenzato da teorie gnosticizzanti, ma non è possibile dire se furono esse a condurlo all'ascetismo. Fortunatamente abbiamo su di lui un testo copto polemico che serve a chiarire la sua posizione su questo punto<sup>19</sup>. Noi non crediamo all'attribuzione ad Atanasio che fu corrente nella tradizione copta fin da Shenute,

<sup>19</sup> Ed. L. Th. Lefort - S. Athanasie, *Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain 1955 (CSCO 150-151), pp. 73-99.

che lo cita. Si tratta piuttosto di una compilazione di ambiente monastico che si giovò di testi preesistenti, fra cui la pseudo-clementina sulla vita monastica e forse anche brani genuini di Atanasio. Questo testo ci informa sulla polemica dottrinale di Ieraca non tanto col patriarcato quanto con l'ascetismo di concezione « ortodossa », in qualche modo più mitigato, della valle del Nilo.

Le comunità meliziane offrono un problema storico assai più delicato. Nessuno parlerebbe di monaci meliziani, se stessimo alle notizie su Melizio ed i suoi seguaci che troviamo nelle Storie Ecclesiastiche o negli scritti apologetici di Atanasio. Ma il ritrovamento di documenti originali meliziani in greco e in copto risalenti al 335 circa ha portato a questa inaspettata ma sicura notizia, di cui peraltro, dopo i primi commenti all'epoca della pubblicazione, nessuno sembra più occuparsi molto<sup>20</sup>. Si è però allora data maggiore attenzione e maggior credito alle notizie di fonte copta tardiva, che ci testimoniano l'esistenza di comunità monastiche meliziane almeno fino al VII secolo, considerate eretiche per motivi che nulla hanno a che vedere con le controversie tipiche dello scisma meliziano. Non ci è però pervenuto alcun documento che ci informi sulle loro concezioni in fatto di spiritualità ascetica.

Sembra poi che meritino maggiore attenzione di quanta non ne sia stata prestata finora, gli sviluppi del movimento pacomiano a partire dalla fine del IV secolo. Anche qui lo stato delle fonti è scoraggiante; ma il recupero di lettere di Teodoro ed Horsiesi e la nuova valutazione di un testo di *erotapokrisis* e di un testo molto singolare profetico attribuito ad un Kiarur<sup>20</sup> possono aiutare a chiarire le difficoltà organizzative ed i travagli speculativi del pacomianesimo del V secolo. Si dovrà tener conto di ciò nello spiegare lo sviluppo che fece dei conventi pacomiani una istituzione semiufficiale dello stato, e li distaccherà dalla tradizione più « copta » dopo Calcedonia.

Ad ogni modo, nella seconda metà del IV secolo, i centri monastici più importanti furono senza dubbio quelli del Nord: Sceti,

<sup>19</sup> Cfr. L. W. Barnard, *Abanasius and the Meletian Schism in Egypt*, in « Journ. of Egyptian Archaeol. », 59 (1973), pp. 181-189; sulla sopravvivenza del melizianesimo in Egitto; cfr. W. E. Crum, *Some Further Meletian Documents*, in « Journ. of Egyptian Archaeol. », 13 (1927), pp. 19-26.

<sup>20</sup> Ed. L. Th. Lefort, *Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples* (CSCO 159-160) Louvain 1956, pp. 100-104.

Nitria, Kellia. Di essi fonti greche assai studiate (talora tradotte in copto) ci ragguagliano in modo soddisfacente. Ma proprio la grande fama di questi centri ha messo in ombra figure che agirono nella valle del Nilo, ed ebbero in ambiente egiziano importanza forse non minore.

La principale di queste figure è Apollo cosiddetto di Bait, dal nome del monastero (o per meglio dire insediamento monastico) a noi meglio noto anche da scavi archeologici, che a lui si richiama. Le tracce da lui lasciate nelle iscrizioni e nei calendari liturgici ci attestano la sua fama. La sua vita è narrata in un testo copto pubblicato recentemente e utilmente discusso dal Coquin<sup>21</sup>. Esso appare antico e sostanzialmente degno di fede, anche se fu oggetto di una rielaborazione formale per renderlo adatto alla commemorazione del suo compagno Phib. Apollo fu al principio un anacoreta del tipo solitario, che dopo un periodo di « noviziato » presso un certo Petra si stabilì a Titkooh (presso Shmun) con un compagno, Phib, e poi con Papoche 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 richiamavano 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 Bait, noto da scavi, e forse anche altri. Si assiste insomma al passaggio graduale dall'anacoretismo « selvaggio » a quello organizzato, anche se — probabilmente — senza regola. Come si presentasse tale organizzazione, senza dubbio complessa, lo testimoniano gli scavi di Bait che ne documentano la vita dal IV al VII secolo.

Su Paolo di Tamma abbiamo notizie meno sicure, ma abbiamo importanti frammenti delle sue opere. Le notizie derivano da un testo appartenente al genere delle *Historiae monachorum*<sup>22</sup>; dai frammenti rimasti comprendiamo che Paolo, dopo essere stato pro-

<sup>21</sup> Cfr. T. Orlandi - A. Campagnano, *Vite dei monaci Phib e Longino*, Milano 1975; R. G. Coquin, *Apollon de Titkooh ou/et Apollon de Bawit?*, in « Orientalia », 46 (1977), pp. 435-446.

<sup>22</sup> Cfr. T. Orlandi, *Papiri copti di contenuto teologico*, Wien 1974, pp. 154-161.

tagonista di grandi miracoli (fra cui alcune sue risurrezioni), intraprende un viaggio alla ricerca di altri famosi anacoreti, accompagnato dal discepolo Ezechiele che descriverà poi il viaggio. Egli incontra così Pamun, Apollo (di Bait, appunto), Aphu, Phib e altri. Il testo appare una compilazione tardiva, ma è importante la testimonianza che ci offre del fatto che la tradizione faceva di Paolo di Tamma un contemporaneo di Apollo e di Aphu. Poiché la loro cronologia è sufficientemente stabilita, Paolo risulta collocato nella seconda metà del IV secolo. Il testo degli scritti che gli sono attribuiti ci sembra confermare tale datazione. Quanto al carattere della sua asceti, egli sembra un tipico anacoreta del genere solitario, che non partecipò alla tendenza alla riunione in gruppi, più o meno vicini e regolamentati, che allora si faceva strada. Sembra anzi che nei suoi scritti combattesse tale tendenza.

Al medesimo genere solitario, portato a conseguenze anche più estreme, appartenne Aphu di Peme (Ossirinco). La sua vita è una delle opere più interessanti della letteratura copta<sup>23</sup>. Secondo questo testo, egli fu dapprima un anacoreta solitario, discepolo dei primissimi anacoreti del deserto (possiamo collocarne la giovinezza verso la metà del IV secolo). Scelse un genere di vita del tutto straordinario, immedesimandosi con una mandria di bufali, dei quali condivideva la vita in tutto e per tutto, non da mandriano ma da vero compagno. All'epoca della controversia origenista (dunque alla fine del IV secolo), udito il contenuto della lettera festale di Teofilo contro l'antropomorfismo, scese ad Alessandria ad affrontare da solo l'arcivescovo, convincendolo a cambiare idea. L'impressione dell'arcivescovo fu tale, che, morto il vescovo di Ossirinco, volle, contro il volere dei cittadini, che Aphu fosse consacrato come nuovo vescovo. In tale qualità egli passò il resto della sua vita, rimanendo però nel deserto e visitando la città raramente. Siamo convinti che, al di là di qualche esagerazione, il fondo della narrazione sia storico, e ci fornisca utili elementi per comprendere la mentalità monastica del periodo nella sua complessità.

La cosiddetta *Vita Onophrii* è un testo, conosciuto anche in greco e altre lingue, che appartiene alle *Historiae monachorum*<sup>24</sup>. L'autore si dichiara un certo Pappute di cui si parla anche nella

<sup>23</sup> Ed. Rossi (cit. nota 3), vol. I, fasc. 3.

<sup>24</sup> Ed. E.A.W. Budge, *Coptic Martyrdoms*, London 1914, pp. 205-224.

*Historia lausiaca*. Egli compie un viaggio (descritto molto dettagliatamente anche da un punto di vista geografico) fra Ossirinco e Shmun, durante il quale incontra gli anacreti Timoteo, Onofrio (egiziano: Ouanofre), e quattro compagni ossirinchi che stavano insieme. Tutti gli raccontano il loro genere di asceti, sul quale ora non ci soffermiamo; ma le informazioni saranno preziose per l'indagine teorica che affronteremo in seguito. Pur non essendoci riferimenti storici precisi, il quadro ambientale è chiaramente quello della seconda metà del IV secolo.

Allo stesso Papnute è anche attribuita un'altra *Historia monachorum* che si colloca geograficamente nell'area di Assuan, dunque all'estremo confine meridionale dell'Egitto<sup>25</sup>. Qui troviamo anche un riferimento storico importante, perché si parla di un Marco, testimoniato come vescovo di File negli scritti di Atanasio. I monaci di cui si parla, Pseleusio, Zabulon, Zaccheo, Aniano, Paolo, Aron, Macedonio, Isaac, Marco, conducono una vita che li porta a frequente contatto anche con le città della zona; essi hanno una parte importante nella cristianizzazione della regione (cosa che non si trova nelle altre vite o resoconti) e divengono anche vescovi (cfr. il caso di Aphu), mantenendo però il domicilio fuori dalle città, nel deserto. Anch'essi parlano con l'autore delle loro asceti, fornendo informazioni interessanti.

#### TESTI

##### *Historia Horsiesi et Theophili*

(Dal dialogo fra Orsiesi e Teofilo<sup>26</sup>, pp. 15-16).

Teofilo: Quando hai deciso di praticare l'asceti sotto la veste di monaco, che cosa avevi in mente?

Horsiesi: Questo era il mio pensiero. Io sono già morto e sono stato cacciato nelle punizioni. Dunque ora prego: (ri)portami su, che mi penta. Questo è ciò che conviene al monaco. E le tue preghiere mi accompagnano quando andrò nel luogo dove attendo di andare.

Teofilo: Da quanto tempo ti sei fatto monaco?

<sup>25</sup> Ed. E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915, pagine 432-502.

<sup>26</sup> Ed. W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII...*, Strassburg 1915.

Horsiesi: Da sessantasei anni, ed ancora non ho compiuto perfettamente nemmeno uno dei comandi che riguardano l'anziano.

Teofilo: Se viene da voi qualcuno con moglie e figli, lo accogliete?

Horsiesi: Abbiamo un comando del nostro padre (Pacomio) di non respingere nessuno che venga da noi, secondo il comando del Vangelo: chi non lascerà moglie e figli per il mio nome non è degno di me. Dunque chiunque venga da noi lo accogliamo con gioia.

(Dalla lettera di Teofilo ai monaci di Pbau, pp. 16-17).

Ricordatevi per Chi avete lasciato i vostri beni, ed avete gettato via anche i capelli del vostro capo, avete rivestito un mantello ed un ... puro, avete abbandonato la sazietà del ventre, ed avete scelto il digiuno che vi conduce ad ogni virtù. Ricordatevi per Chi e per cosa avete abbandonato i vostri padri ed i vostri figli ed i vostri parenti. Forse che vi sono stati tolti o ve li hanno rubati? No, piuttosto voi avete volontariamente rinunciato ad essi, avete lasciato ogni cosa e vi siete promessi a Dio con fede e speranza. Ma udite ora anche il contraccambio: al posto di una casa, il regno dei cieli; al posto di vigneti e di campi, il paradiso; al posto del digiuno, l'albero della vita; al posto del sapore del digiuno che è nella vostra bocca, il profumo dell'altare; al posto della febbre e della debolezza degli abiti, vi rivestite della gloria e della luce nei cieli; al posto del gelo e della calura, l'aria tranquilla nella città del Signore; al posto di figli e figlie e fratelli, e del padre e della madre e dei parenti, gli angeli e gli arcangeli; al posto di guadagni e pietre preziose e oro e argento, la corona di Cristo.

... Che vi sia chiaro dunque che colui che compirà bene la sua lotta, riceverà anche di più di quanto abbiamo detto.

(Dal dialogo fra due diaconi ed Horsiesi, p. 19).

— Dio chiederà conto all'uomo circa il suo commercio con la propria moglie?

Horsiesi: No, se rimane nei suoi limiti.

— E quali sono i suoi limiti?

Horsiesi: Molte delle bestie e degli uccelli lo fanno, e restano nei propri limiti.

Atanasio, *Lettera sulla verginità* (ed. Lefort)<sup>27</sup>. [P. 73, 18-74, 15]. Una virtù di questo genere è propria della natura umana. Infatti, mentre per ciascuna delle azioni che l'uomo compie secondo la legge, c'è una legge che testimonia per lei e la raccomanda in quanto compimento della legge e della sua volontà e d'altra parte coloro che trascurano la legge trovano in essa la propria condanna e il castigo per averla trascurata; la verginità invece, che è molto più alta e non ha legge ma è al di sopra della legge, ha in se stessa la sua testimonianza in quanto la sua lode viene dal Verbo.

La natura dell'uomo, che è condizionata dal fatto della costola levata ad Adamo per fare la donna, cerca di unirsi con lui, tanto che per sua moglie l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e tutti e due saranno una sola carne. La verginità invece, che ha sorpassato la natura umana ed è simile agli angeli, si affretta e si sforza di unirsi al Signore, al fine, come dice l'Apostolo, di divenire un solo spirito con lui (I Cor. 6, 17) e di dire sempre: abbiamo concepito dal tuo timore, abbiamo partorito, abbiamo prodotto uno spirito di salute, abbiamo prodotto un figlio sulla terra (Is. 26, 18). Come gli uomini mortali generano discendenti mortali, così da quell'unione felice vengono dei pensieri giusti ed immortali di salvezza.

Ecco perché né i gentili né i barbari si sono mai sentiti parlare di verginità, ed è impossibile che tale virtù sia mai esistita presso di loro... [P. 76, 6-10]. E quanto a coloro che sono vissuti sotto la legge ed i profeti, noi sentiamo parlare di verginità presso di loro solo in quanto essi profetizzavano da allora circa il Signore, ed agiva l'ombra della *parusia*. E comunque allora la virtù della verginità non era frequente...

[P. 76, 20-25]. Invece dopo che venne il Signore a questo mondo e prese carne da una vergine e si fece uomo, allora la cosa che prima era difficile divenne facile; ciò che era impossibile divenne possibile; la cosa che non era frequente si vede ora che è frequente e si sparge.

[P. 77, 30-78, 7]. Se dunque una donna desidera rimanere vergine e sposa di Cristo, essa può meditare la vita di Maria ed imitarla, e sarà sufficiente a sostenere la sua verginità l'edificazione

<sup>27</sup> Cit. nota 20.

della regola di quella. Dunque che la vita di Maria che generò Dio resti come scritta in voi come esempio e immagine della sua verginità. E bene infatti che voi conosciate voi stesse in lei come in uno specchio, per adornarvi. E le cose buone di cui vi siete dimenticate, portatele a compimento; quelle che avete ben coltivate, aumentatele, così che a suo tempo anche la vostra vita possa diventare modello per altre e voi teniate sempre in considerazione l'istruzione delle altre.

[P. 80, 30-81, 4]. Voi ricordate che abbiamo detto prima che la verginità è al di sopra della natura umana perché è in Maria che la sua immagine è apparsa. Infatti non siamo stati invitati a praticarla per la legge, affinché non pensiamo che il matrimonio, che è conforme a natura, sia contrario alla legge. Né si è fatto obbligo all'uomo di essere vergine, perché non si condannino chi non è vergine come se trascurasse un comandamento. E dunque lo stesso Paolo non propose la verginità per legge, ma egli trasse quei precetti (I Cor. 7, 25) dal genere di vita di Maria.

[P. 84, 23-27]. Rifiutate fermamente le dottrine di Ieraca, che dice che il matrimonio è malvagio solo perché la verginità è migliore. Secondo questo principio si direbbe che il sole non vale niente perché l'angelo è migliore... [P. 85, 11-24]. Dal momento che egli afferma ipocritamente di essere cristiano, e pensa che la Scrittura è ispirata da Dio, perché rifiuta che si possa « ardere », come è scritto (II Thess. 1, 8), considerato che Dio ha formato la donna con Adamo e legiferato sul matrimonio?... Ma egli afferma che questa situazione creata per il primo uomo è stata ora soppressa, ed è proibito sposarsi... [P. 87, 17-29]. Egli in realtà non si preoccupa della verginità, condannando il matrimonio, ma il suo intento è quello di negare la dignità del matrimonio perché non si pensi che egli fa quello che ipocritamente rifiuta. Egli non si rende conto di quanto sia caduto nell'empietà a causa della sua ipocrisia. Se egli condanna il matrimonio, ne consegue che condanna anche « i cento frutti » (cfr. Mt. 13, 8), cioè la vostra condotta, e quindi cada nell'ateismo. Dal momento che i frutti di chi raccoglie cento, e di chi raccoglie sessanta, e di chi raccoglie trenta, provengono dalla stessa semente, così come è un solo Signore che ha dato la legge sul matrimonio e ha consigliato la verginità; dunque chi insulta

uno dei due è del tutto empio nei confronti del Signore di questi due doni.

*Vita di Phib* (ed. Orlandi)<sup>23</sup>

(La vocazione di Phib).

[P. 20, 10-15]. C'era un fratello il cui nome era apa Phib, originario di Sinemun nel distretto di Shmun; egli andò dal mio santo padre apa Apollo e divenne monaco presso di lui. Rimase insieme per cinque anni, quindi apa Petra li condusse entrambi e li lasciò insieme sul monte di Titkooh e se ne andò fino al giorno in cui morì. Loro due stettero dunque insieme a compiere *politeiai* innumerevoli...

[P. 22, 17-24]. Io passai un anno con loro in quel monte; quindi andammo via da quel luogo e seguitammo a camminare per tutti i monti come animali. In ogni luogo in cui ci fermavamo e i fratelli avevano notizia di mio padre, essi volevano venire da lui a imparare i fondamentali della religione da lui... Apa Phib da parte sua era un uomo che amava la quiete in ogni momento; mio padre invece era un asceta...

[P. 22, 27-24, 12]. Accadde un giorno, essendo noi riuniti tutti e tre insieme a glorificare Dio, che mio padre si volse verso apa Phib con viso lieto e gli disse: Vedo, figlio mio, che tu ami la quiete e che odii la gloria vana degli uomini. È scritto però nel Vangelo: non è possibile che una città situata su una montagna resti nascosta, né si accende una lampada per metterla sotto un moggio, ma viene posta sulla lucerna e farà luce su tutto ciò che è nella casa. Tu dunque sei la lampada nascosta, o figlio mio, che sarà posta sulla lucerna per far luce su tutto ciò che è nella casa, e un profumo si spanderà in tutto il mondo, e ci sarà il dono di rimettere i peccati nella tua festa ogni anno.

Allora si inginocchiò apa Phib e scongiurò mio padre. Ma egli gli rispose dicendo: Alzati, figlio mio. Non sono io quello che parla, ma è lo Spirito Santo che profetizza intorno a quello che avverrà prima che accada. Ora dunque custodisci questo mistero per il tempo in cui sarà rivelato.

<sup>23</sup> Cit. nota 21.

*Vita di Aphu di Ossirinco* (ed. Rossi)<sup>24</sup>

[P. 67-68]. Aphu volle vivere una vita di questo genere: si svestì dei suoi abiti e cinse ai fianchi una pelle e rimase con dei bufali nel deserto, essendo per lui la notte e il giorno tempo della *synaxis*, ed essendo il suo cibo conforme al loro, e si conformava ad essi, egli che portava il corpo della debolezza degli uomini... Ed era forte più delle bestie con le quali stava, ed esse lo riconoscevano come amico, e lo amavano come un pastore, beneficiandolo molto come degli uomini ragionevoli, in quanto egli era stato segnato dalla santa provvidenza, poiché esse vedevano il segno del loro Signore sopra di lui...

[P. 69]. Queste cose le dichiarò egli stesso dopo che divenne vescovo, poiché una folla di fratelli lo interrogarono intorno a questo genere di vita: « Per quale motivo la tua asceti è di questo tipo? » ed egli disse loro ciò: « Io sono assai misero, tuttavia ho udito il beato David che disse di fronte a Dio: io sono diventato come gli animali di fronte a te. Ho udito poi di Isaia che camminò nudo ed anche la tela di sacco che lo avvolgeva ai fianchi la fece cadere. Ed anche il nostro Salvatore, il Signore del Tutto, ho letto nel Vangelo di Marco che diceva di essere come gli animali. Se dunque Dio e i suoi santi andarono in tali tormenti per me, quanto più io misero? ».

Papnute, *Historia monachorum in media Aegypto* (ed. Budge)<sup>25</sup>

(La vocazione di Timoteo).

[P. 206, 13-207, 10]. All'ora del tramonto guardai e vidi una mandria di bufali giungere da lontano, e in mezzo a loro stava quel fratello. Dopo che si fu avvicinato a me, vidi che era nudo, ma la capigliatura copriva tutto il corpo servendogli da vestito... Io lo interrogai: In che modo sei venuto qui e da quanto tempo sei venuto?... Egli cominciò a raccontarmi: Io vivevo da monaco in un convento nella Tebaide. Mi venne in cuore questo pensiero: alzati, vai nel deserto, resta solo nella tua residenza e potrai *bersybazein* ed *anachorein* e accogliere i fratelli ed essere ospitale e trovare inoltre un frutto dal lavoro delle tue mani.

<sup>24</sup> Cit. nota 23.

<sup>25</sup> Cit. nota 24.

(La vocazione di Onofrio).

[P. 210, 21-212, 28]. Abitavo in un convento nel distretto di Shmun della Tebaide, e il nome del convento è Erete. Noi vivevamo d'accordo, mangiando insieme, e la pace era con noi e vivevamo nell'*hesychia* glorificando il Signore. Ero giovane, e imparavo la dottrina della pietà dai santi anziani come dagli angeli del Signore. Li udii molte volte parlare del nostro padre Elia di Tisbit, come egli fosse molto potente in Dio stando nel deserto. E anche Giovanni Battista, che nessun nato da donna superò in grandezza, abitò nel deserto fino al giorno della sua manifestazione in Israele.

Dissi loro: Padri miei, quelli che abitano nel deserto sono eletti di fronte a Dio più di voi? [Mi risposero: Sì,] perché noi ci vediamo gli uni con gli altri e ci incontriamo alla messa con gioia. Se abbiamo fame troviamo il cibo preparato per noi. Se abbiamo sete troviamo acqua per bere. Se siamo deboli i fratelli ci aiutano. Se vogliamo del cibo, lo prepariamo insieme. Quelli che sono nel deserto, dove troveranno queste cose? Se hanno fame, dove troveranno il cibo? Infatti da principio, quando si dedicano all'anacoresi, soffrono per la fame e per la sete e per la fatica dell'anacoresi e della battaglia che affrontano, perché il diavolo sa che grande sarà la loro ricompensa da parte di Dio, quando moriranno. E quando raggiungeranno la pazienza la compassione di Dio verrà su di loro ed egli manderà il suo angelo a servirli. Sta scritto infatti in Isaia: coloro che sopporteranno Dio muteranno di potenza, avranno ali come l'aquila, cammineranno senza fatica e senza aver fame, e manderà loro acqua dalla pietra e renderà l'erba della montagna più dolce per loro del miele...

Quando udii queste parole dai santi vecchi..., mi sentii portato in un altro mondo. Mi alzai subito, presi del pane per quattro giorni di cammino per mangiarlo fino che fossi giunto nel luogo che Dio mi avesse designato. Dopo essermi allontanato dal mio convento mi misi in cammino. Quando giunsi alla montagna, vidi una luce di fronte a me e temetti pensando di tornare indietro e rimanere nel luogo dove stavo prima. Ma essa mi disse: non temere! Io sono l'angelo che sta con te dalla tua infanzia. Compi dunque la tua missione.

(La vocazione di quattro anacoreti di Ossirinco).

[P. 220, 11-25, corretto su Morgan M 580]. Noi siamo citta-

dini della città di Ossirinco. I nostri padri erano del senato di quella città e ci mandarano a scuola per darci un'istruzione. Eravamo a scuola tutti e quattro insieme, andando completamente d'accordo. Quando finimmo la scuola, ci mandarono anche al *symion* perché ci perfezionassimo... Accadde che un giorno ci riunimmo dicendo: ecco, ci siamo educati perfettamente nella saggezza di questo mondo; vogliamo educarci bene anche nella saggezza di Dio. E parlando giorno dopo giorno in questo modo, il buon pensiero lavorò nel nostro uomo interiore. Ci levammo tutti e quattro ed entrammo nel deserto per vedere se potevamo trovare un luogo nel quale rifugiarsi qualche giorno finché vedessimo quale genere di vita il Signore ci avesse destinato.

Ponute, *Historia monachorum Syenis* (ed. Budge) <sup>31</sup>

(La vocazione di Pseleusio, p. 433-434).

Egli aveva preso moglie, quando era giovane, e progrediva in ogni cosa. Egli era vergine dalla fanciullezza e rifuggiva dal commercio con le donne, temendo ciò che è scritto: chiunque guarderà una donna per desiderarla ha già commesso adulterio nel suo cuore, e il desiderio che ha concepito partorirà il peccato e il peccato, divenuto adulto, genera la morte. Ed egli perseverava nell'umiltà. E quindi ebbe un sogno nel quale vide un uomo glorioso di fronte a lui che gli diceva: Nessuno può servire due padroni; egli ne amerà uno e odierà l'altro. Così è per te, figlio mio Pseleusio, che ti dedichi ad una buona opera, secondo che è scritto nell'Apostolo: Nessun soldato si mescola alle cose della vita, per soddisfare chi l'ha reso soldato, e se uno è lottatore non riceve la corona se non lotta coraggiosamente. Ma tu vincerai a destra e a sinistra. - E subito scomparve colui che aveva parlato con lui. Presso di lui abitava un vecchio versato nelle Scritture che spesso andava a visitare ... e a cui riferiva le sue meditazioni. Dopo che fu andato da lui e gli ebbe esposto il sogno che aveva avuto perché lo consigliasse, gli disse: Rinuncia a tutto quello che hai, prendi la tua croce e segui il tuo Signore, e lascia che i morti seppelliscano i loro morti.

(Discorso di Zaccheo sulla penitenza, pp. 439-440).

Zaccheo era vergine fin dalla nascita e fuggiva ogni incontro

<sup>31</sup> Cit. nota 25.



con le donne ed ogni conversazione, amando piangere piuttosto che sorridere, e non cessava mai di piangere giorno e notte. Un giorno gli domandammo: Padre, perché piangi in questo modo? Ed egli disse: È necessario che ogni *apotaktikos* non cessi mai, giorno e notte, di piangere per i suoi peccati, secondo quanto sta scritto: beati coloro che piangono, perché saranno consolati. Se avrete ben compreso questo insegnamento sarete in pace dalle vostre sofferenze. È necessario infatti che ogni uomo si ponga dinanzi agli occhi queste tre cose: la dipartita dal corpo, il pensiero della sentenza che ci toccherà il giorno del grande giudizio terribile. Infatti sentiamo del grande Mosé che quando sollevava le due mani faceva sconfiggere Amalec, e quando le lasciava cadere, Amalec vinceva. Disse infatti la Sacra Scrittura che Aronne sollevava la mano destra di Mosé e Hur la sinistra, e così sollevandola d'accordo Amalec fu vinto. E disse la Sacra Scrittura che Aronne tenne sollevate le mani di Mosé fino a sera, cioè per tutta la vita dell'uomo. Così ogni uomo che sollevi le mani a modo della croce di Cristo, vince tutti i suoi nemici. ... E chiunque manterrà il pensiero di queste cose nel suo cuore quando pregherà, la sua preghiera giungerà al trono di Dio ed ogni cosa che egli chiederà da Dio la otterrà. ...

Per due cose egli deve pregare: la gioia e il pianto; ma la gioia deriva dal pianto e dal pensiero delle residenze del riposo che stanno nei cieli. Il pianto invece deriva dal pensiero delle punizioni dell'inferno. O fratelli, figli miei, è necessario che ogni uomo si ponga dinanzi queste due cose: l'*anapausis* e le sofferenze. Dopo che avremo sofferto un po' troveremo l'*anapausis*.

Paolo di Tamma, *Epistula*<sup>32</sup>.

È tempo di sopportare la tentazione, per diventare santo e beato e ricevere la corona della vita, secondo che disse Giacobbe: hai lavorato in questo, figlio mio, e sei divenuto il diletto dell'unicorno. La voce della tortora è risuonata dalla tua terra verso di noi nella tua residenza. Amen. Affinché tu ti perfezioni in essi o mio caro, dando frutto cento volte, pregando per me per la mia salvezza e per tutti noi insieme. Confidando infatti nella tua obbedienza ti ho scritto, sapendo che compirai ciò che ti ho scritto.

<sup>32</sup> I testi di Paolo di Tamma sono inediti. La traduzione è da considerarsi provvisoria.

Paolo di Tamma, *Sulla cella*.

Figlio mio, obbedisci a Dio ed osserva i suoi ordini e sii saggio e resta nella tua residenza, essendo dolce da te stesso. La cella resta nel tuo cuore mentre cerchi la sua grazia e la sofferenza della tua cella verrà con te da Dio. La tua cella ti farà passare la palude Acherusia e ti condurrà nella Chiesa dei primogeniti che è scritta nei cieli. Figlio mio, conserva le parole e nascondi i miei comandi ... e conservali per la tua vita. La gloria della tua cella ti glorificherà nel mezzo dei santi nella casa di Dio. La sopportazione del misero non andrà perduta. Ora dunque mio caro ciò che Dio ti ha portato prendilo con sopportazione. Non scoraggiarti, non trascurare la tua grazia finché tu salga a Dio con gioia e sicurezza.

E se tu prenderai la grazia della cella sei giunto presso Dio. Infatti la cella non ha bisogno di testimonianza. La testimonianza dei santi è il continuo pianto. E se ti rimprovereranno: perché sei turbato in questo modo? Tu di' con pazienza: questo turbamento è un mio costume, ma (dillo) con umiltà o altrimenti fuggi via con saggezza restando umile.

Infatti conoscerai Dio nella cella. Ponila in te e il diavolo verrà in mano tua finché tu lo vinca. Dunque mio caro non restare indietro nella gara affinché non rida di te e ti procuri sofferenza. O cella, prova ed educatrice del monaco. O cella, ricchezza dell'anacoreta. Sono dei giudizi i pensieri del saggio che siede nella sua cella. È il concultatore degli empì un saggio che sta nella sua cella, e porterà su di loro una quantità di male. Poni il tuo pensiero e la tua parola al disotto di ogni uomo, affinché tu ti possa riposare, e sarai in pace con ogni uomo conservando queste parole, mentre avrai la vittoria nel giorno della tentazione.

Rifletti sull'insegnamento che segui, camminando da solo mentre Dio cammina con te. Elia infatti era da solo nel torrente di Corath e Dio stava con lui, ed il corvo lo serviva. ... Ora dunque combatti per la grazia della tua residenza, perché essa resterà con te. Anche Filippo fu rapito dallo Spirito del Signore e fu trovato in Asotos, ed anche noi che ci basiamo sui due apostoli ed i profeti. Ora dunque Dio resterà con te mentre cammini da solo e ti verrà a trovare nella tua residenza. E Dio ti rivelerà in essa dei misteri come a Cornelio nella sua casa.

Dunque datti a Dio mentre sei nella cella, opponiti ai tuoi nemici e combattili nel nome del Signore tuo Dio restando nella

cella. Non temere i demoni. Io ho combattuto con loro nel deserto e Dio li ha vinti con il suo amore, non con la mia forza. Io infatti sono un debole impotente, solo Dio è il forte. Ora dunque non aver paura, poiché essi sono impotenti in confronto a lui. Invece è l'uomo nel quale tu guarirai, fuggendo in solitudine e sapendo che è tempo di ritirarti. Davide infatti si ritirò e fu salvo. Ritirati a causa dell'uomo. Infatti i santi e il Signore nostro morirono per opera degli uomini. Ed io ho molto sofferto a causa della guerra dell'uomo più che della guerra del deserto. Ora dunque fuggi in solitudine, poiché Andrea fu trovato che camminava da solo nella città degli antropofagi.

#### MOTIVAZIONE DELLA SCELTA ASCETICA

Occorre tentare ora di desumere dai testi, ed in particolare dai brani che abbiamo riportato, indicazioni utili al problema proposto, quello cioè delle giustificazioni dell'ascesi. In linea di principio aderiremo anzitutto alla teoria del passaggio storico dall'ascetismo al monachesimo, intendendo col primo la manifestazione teologica dei principi dell'astinenza (soprattutto sessuale ed alimentare) e col secondo l'attuazione pratica di tali principi. È evidente che i testi copti ci riportano esclusivamente alla seconda fase, in cui le istanze dell'ascetismo sono state accolte dalla Chiesa in vario modo e con varie sfumature, e dal loro « addomesticamento » parte un movimento nuovo che si pone nei loro confronti in posizione forse ambigua di adesione ed insieme di dialettica.

Era importante formulare questa premessa, perché da essa viene chiarito il motivo per cui noi riteniamo — sulla scorta della documentazione disponibile — che il monachesimo (parlo qui ora di quello egiziano) non senta, o non senta più, la necessità di interrogarsi sulle radici profonde dottrinali e teologiche dell'ascesi, ma si ponga come esempio pratico della sua realizzazione ortodossa, ed in ciò trovi la sua vera essenza.

Non a caso, nella letteratura monastica riguardante l'Egitto — e qui, a differenza della letteratura monastica asiatica — la nostra documentazione è fatta per la maggior parte di opere « storiche », di autori stranieri come Palladio o Timoteo, od egiziani come gli anonimi delle vite di Pacomio e degli *Apophthegmata Patrum* o Atanasio, etc. Vi sono naturalmente delle eccezioni. La

più importante (ora che Macario è sostanzialmente scomparso dalla Patrologia) è naturalmente Evagrio. Ma ci si chiede se sia egli da considerare vero rappresentante del monachesimo egiziano, anche se in Egitto fece scuola. A noi appaiono assai più egiziani appunto gli scolari, per quanto si possa scovarli e riconoscerli.

Altri autori sono rimasti nell'ombra perché la loro personalità non era collocabile storicamente. Paolo di Tamma è pressoché sconosciuto; Shenute è molto noto di nome ma la sua opera resta inesplorata. Quando la personalità è ben nota, come Pacomio, sono gli scritti ad essere di interpretazione quasi impossibile.

In questo quadro una prima notazione riguarda una caratteristica generale della maggior parte dei nostri testi: l'avvio all'ascetismo e la scelta del modo concreto di praticarlo partono quasi sempre dalla scelta e dall'interpretazione di determinati passi biblici. Questo, che potrebbe sembrare un motivo ovvio, in realtà non lo è. In primo luogo perché vi sono delle eccezioni (la più sorprendente quella dell'*Horsiesi* dell'*erotapokrisis*: « Io sono già morto e sono stato cacciato nelle punizioni » non è frase biblica), ma soprattutto perché l'aderenza al dettato biblico appare presupporre un'attività esegetica profonda e anche già divisa in diverse scuole interpretative alle quali i testi fanno solo allusione, perché era materia ben conosciuta presso il pubblico al quale si rivolgevano. Così, p. es., Apollo fa valere il passo della « lucerna sotto il moggio » contro il recalcitrante Phib, che preferiva il ritiro solitario secondo l'opinione, p. es., di Pseleusio che interpretava in tal senso il paulino « nessun soldato si mescola alle cose della vita ».

Non è facile valutare anche in se stesso (cioè indipendentemente dai diversi contenuti concreti che poi assume) questo elemento di esegesi biblica. Ma abbiamo voluto proporlo perché a nostro parere esso ci indica un ambiente vicino alle discussioni che avevano a suo tempo dato luogo al fiorire del tardo gnosticismo ascetico.

Ci si può chiedere poi se sia possibile enucleare un motivo di base, principale rispetto ad altri, nella scelta anacoretica. È questa una domanda al quale molti dei nostri testi cercano di rispondere, ed in effetti è probabile che fosse una questione largamente dibattuta anche in quell'epoca.

Nell'*erotapokrisis* del papiro Cheltenham è lo stesso Teofilo

che pone la questione in modo quasi brutale. Nella risposta viene messo in primo piano il pentimento. Esso è in effetti una componente ben nota dell'ascetismo (in particolare egiziano), e come tale la tratteremo più sotto; ma è interessante notare come dagli altri testi, anche pacomiani, non risulta come elemento basilare della vocazione monastica.

Per Aphu invece è l'umiliazione l'elemento basilare, spinto all'assurdo sulla base di un'interpretazione letterale di alcuni brani della Scrittura.

Più normale è la spiegazione che viene data della vocazione di Zabulon nell'*Historia monachorum* di Assuan. In essa abbiamo, mi sembra, una contrapposizione fra l'astinenza puramente sessuale, che è buona ma non sufficiente, in quanto è possibile praticarla restando nel mondo; e l'abbandono del mondo per dedicarsi alla lotta coi demoni nella solitudine. Anche questo è un elemento importante, come vedremo.

Timoteo, nell'*Historia monachorum* del Medio Egitto, dopo aver vissuto qualche tempo in comunità, avverte una chiamata più impegnativa, descritta sotto forma non di una visione ma di un pensiero che si introduce nel suo animo. In questo caso l'accento appare posto sulla solitudine, che consente la meditazione individuale — ed anche questo è un tema diffuso nella spiritualità monastica. Tuttavia qui non si tratta di una solitudine esasperata, ma tale da conservare dei rapporti saltuari con il mondo civile.

Diverso è il caso di Onofrio, che era vissuto 60 anni nel deserto interiore. In questo caso il movente fondamentale è quello della lotta, sia contro le avversità fisiche sia contro i demoni, che procurerà un merito speciale all'asceta nei confronti di Dio.

La strada poteva anche essere compiuta in senso contrario, dall'anacoresi alla vita in comunità. Il caso di Pacomio è quello tipico, e non ci soffermeremo su di esso. Un altro è quello del grande Apollo. Come si è visto, dopo un periodo di apprendistato presso l'anziano Petra, egli vive con soli due compagni, Phib e Papohe, dunque in quello che si definirebbe semi-anacoretismo. Il momento culminante della crisi è segnato dal riconoscimento di un imperativo evangelico, ovviamente diverso da quelli cui si ispiravano gli anacoreti puri. L'ascesi è vista qui piuttosto come un servizio (sia pure essenzialmente spirituale) da rendere alla comunità. Le rinunce sono un dato scontato, che resta in secondo piano,

mentre l'attività d'insegnamento e di offerta di indulgenze è quella che emerge.

Si noti fra l'altro che la rivalità fra questi due tipi di vocazione doveva dar luogo a polemiche esplicite nell'ambito monastico, delle quali abbiamo parecchi echi nei nostri testi.

Passiamo ora a considerare le tematiche principali che venivano associate alla vita ascetica. Esse ci rivelano quelli che gli asceti stessi ritenevano i motivi fondamentali della loro vita, e dunque dovrebbero darci la chiave per intenderne le motivazioni.

In primo luogo c'è l'elemento dell'astinenza sessuale. Esso per la verità è ben poco trattato in questi testi, ed è piuttosto preso come un dato acquisito la cui motivazione è ovvia. La donna è certo per questi monaci occasione di peccato; ma quando viene chiesto ad Horsiesi se « Dio chiederà conto all'uomo circa il suo commercio con la propria moglie », la risposta sarà tendenzialmente liberale. Ci sembra naturale che un pacomiano riconoscesse la validità, anche in vista della salvezza, della situazione matrimoniale. Questo punto di vista fu difeso strenuamente, all'interno del monachesimo legato alla Chiesa, contro la teoria estremista di uno Ieraca, come possiamo vedere dal testo dello pseudo-Atanasio. Per lui in sostanza la verginità rappresenta la grazia portata dall'incarnazione, nei confronti della legge veterotestamentaria che pure resta valida.

Il pentimento ed il dolore per la propria condizione di peccatore è un altro elemento importantissimo nella scelta monastica come è dipinta dai testi copti. Zaccheo, uno degli eroi della *Historia monachorum* di Assuan, ne fa un vero e proprio trattato per i discepoli che gli chiedono perché pianga continuamente. Alla stessa situazione sembrano alludere alcuni passaggi di Paolo di Tamma.

Interessante appare la diversa motivazione del pentimento nella risposta di Horsiesi a Teofilo. Qui a mio parere dobbiamo vedere un'eco della teoria della caduta delle anime nel corpo come punizione e dunque della concezione dell'unione di anima e corpo come di una morte. Come è noto, si tratta di una teoria « originistica » gnosticizzante.

Per gli asceti più stretti un elemento forse più importante era quello della lotta contro i demoni, condotta dall'anacoreta del

tutto solo nella sua cella, nel deserto. Questo emerge soprattutto dalle opere di Paolo di Tamma. E si noti che Paolo era famoso proprio per essere morto e risorto 7 volte proprio nel corso di terribili prove di combattimento contro i demoni. Ma anche nelle due *Historiae* copte il tema del combattimento è tenuto in primo piano: si veda la vocazione di Onofrio (la fatica dell'anacoresi e delle battaglie che si affrontano) e quella di Pseleusio (se uno è lottatore non riceve la corona se non lotta coraggiosamente).

Connesso quasi paradossalmente al tema della lotta è quello dell'*anapausis*, che fra l'altro ci riporta anch'esso a meditazioni gnostiche. L'*anapausis* si ottiene proprio come risultato della lotta, come sottolineano Paolo di Tamma, Zaccheo e la vita di Phib. Quanto questa *anapausis* fosse un cosciente travestimento della teoria dell'*apatheia* cara ad Evagrio ed agli origenisti non siamo in grado di dire.

Per trarre alcune conclusioni dall'indagine condotta fin qui, noteremo prima di tutto che i nostri testi (e dunque i monaci che essi riflettono) sembrano rifuggire dalla speculazione diretta sui motivi ontologici e protologici della loro scelta di vita. Tali motivi erano dati in qualche modo come scontati, sulla scia di una riflessione e di un dibattito precedenti, avvenuti probabilmente nel corso del III secolo, di cui rimane traccia nella polemica fra Ieraca (o gli ieraciti) e l'ambiente che ha prodotto lo scritto pseudo-atanasiano, e anche ha tramandato le due pseudoclementine *sulla verginità*.

Il vero problema che si pone questa generazione di asceti non è dunque quello dei fondamenti dell'ascesi, ma quello della sua fattibilità pratica e quello di una scelta delle diverse possibilità che si presentano. Di qui discendono i tipi diversi del monachesimo, che sono in questo periodo assai più numerosi di quanto non si dica generalmente, proprio per la varietà di interpretazioni che vengono date alla scelta ascetica di fondo.

Ma qui possiamo anche recuperare le motivazioni più profonde, e più o meno coscienti, di quella scelta. È evidente che chi poneva in primo piano il pentimento per il peccato d'origine della propria anima ora prigioniera del corpo (Horsiesi; probabilmente Aphu) aveva una concezione diversa da chi poneva in primo piano il combattimento contro i demoni, dunque la parte malvagia della creazione, punita anche attraverso la punizione del proprio corpo. Diversa ancora era la concezione pacomiana di chi voleva recuperare

in comunità un « vero Israele », cioè un gruppo identificabile immediatamente col popolo di Dio.

Sembra tuttavia che in fondo a tutto ciò ci fosse lo sforzo di recuperare un'innocenza originaria perduta nell'evolversi del processo cosmico. Ma preferiamo lasciare ad altri l'approfondimento di questo tema, augurandoci che il recupero (che abbiamo tentato) di testi monastici egiziani poco noti ne sia l'occasione e ne faciliti il compito.

## DISCUSSIONE

Dopo la sua relazione, il Professor Orlandi aggiungeva le seguenti considerazioni:

ORLANDI. — Si nous prenons mes conclusions comme justifiées, reste le problème d'apprécier la valeur de ces textes pour le thème du colloque. De ce point de vue il faut dire que ces textes sont de quelque manière décevants, puisqu'ils ne traitent presque jamais de la motivation de l'ascèse, et que les conclusions de notre étude sont assez négatives; pourtant je crois qu'on peut en tirer quelque chose de positif pour le colloque. A ce que je vois, les ascètes égyptiens sont présentés plutôt comme des exemples d'ascétisme, et les ascètes eux-mêmes se voyaient comme des exemples de vie pour les autres. Ils ne devaient pas convaincre les autres avec le raisonnement mais avec leur vie. Et je crois que même dans d'autres textes comme les *Apophthegmes* des Pères, normalement les considérations qui sont faites à ce propos sont des considérations assez implicites: les moines n'explicitaient pas la motivation de leur ascétisme, mais ils faisaient comprendre: nous sommes ici, notre vie est comme ça, voyez-vous que nous avons raison. Mais il est possible que leurs motivations profondes soient les mêmes que celles de l'ascétisme « primitif », qui venait de la Syrie et des autres communautés dont on a parlé précédemment. Il y avait aussi d'autres motivations pour cet ascétisme. Les motivations ontologiques et protologiques pouvaient être aussi mises en pratique dans la vie commune. Chacun pouvait vivre une vie ascétique sans aller dans le désert, sans vivre la vie des moines égyptiens. De ce point de vue le monachisme pourrait alors être caractérisé plutôt par le refus de la vie sociale, même de la vie civile; il pouvait être vécu non seulement dans la solitude complète mais aussi dans la quasi-solitude. Il y avait beaucoup de moines dans les communautés, comme les communautés pachomiennes, où ils vivaient ensemble, mais ne devaient pas parler, etc. Chacun devait de quelque manière résoudre le problème du salut pour son compte. Encore, je crois que chacun des textes que nous examinons, comme chacune des attitudes des moines décrites dans les textes (je ne parle pas seulement des textes coptes) devraient être vues dans leur globalité, dans leur situation historique. Il me semble que là aussi où nous trouvons les mêmes attitudes de l'ascèse, si les textes sont différents, ils doivent être caractérisés aussi par la différence des situations. Maintes fois on pourra avoir des traits communs qui en réalité sont différents, parce qu'ils sont insérés dans différents contextes. Encore, des motivations comme le refus de la chair dans la

totalité de ses aspects (alimentaire, sexuel, etc.) pourraient constituer non seulement une impulsion à l'ascétisme de la vie monastique, mais aussi comme une donnée en soi, de sorte que les motivations s'ajoutent en un deuxième moment. La relation entre la motivation et la mise en pratique de l'attitude motivée peut être double; on peut commencer par une position théorique et aboutir à une solution pratique; mais on peut aussi faire le contraire. Il peut y avoir eu beaucoup de nuances. Finalement, l'aspect le plus intéressant du mouvement ascétique pourrait être l'effort d'être sauvé, de faire son propre salut. Pour aboutir au salut on pouvait avoir recours à plusieurs moyens offerts par la foi, dans certaines conditions, spirituelles et pratiques; ce qui justifierait l'abondance des nuances que nous constatons dans les textes coptes, mais aussi dans les textes grecs et gréco-coptes de Nag Hammadi.

GUILLAUMONT. — Je dirai d'abord que le grand mérite du Professor Orlandi est d'avoir attiré l'attention sur des textes qui sont mal connus, peu connus, et partant peu utilisés. Il s'agit soit de textes édités depuis longtemps, mais trop peu remarqués, soit de textes que le Prof. Orlandi a édités lui-même dans une série de publications que les copistes connaissent bien. Ces textes sont intéressants, un peu décevants peut-être, vous avez raison de le dire, pour l'objet de notre présente recherche. Je regrette, pour ma part, que vous ayez laissé systématiquement de côté, les estimant sans doute trop connus, des textes qui sont pourtant originellement coptes, ceux de Chenoute, encore imparfaitement édités, mais qui forment déjà, tels qu'ils sont édités, une oeuvre considérable. Vous avez laissé de côté aussi les textes qui nous sont parvenus en grec, comme les *Apophthegmata Patrum*, mais qui sont d'origine authentiquement égyptienne. Je me refuse, personnellement, à mettre d'un côté les textes grecs, de l'autre les textes coptes, car c'est bien souvent le hasard qui fait qu'un texte nous a été transmis dans une langue ou dans l'autre. Les uns aussi bien que les autres sont à utiliser, je pense, sans discrimination quand on veut étudier le milieu monastique copte.

Une chose m'a un peu étonné dans votre communication: vous avez exprimé quelques doutes au sujet de la *Lettre aux vierges* éditée par Lefort et attribuée par lui à saint Athanase. Puis-je vous demander la raison de ces doutes?

ORLANDI. — La question du manuscrit de cette lettre est assez compliquée. Je veux être bref. Les manuscrits du monastère Blanc ont été transmis seulement en feuillets dispersés en beaucoup de bibliothèques. Et même la façon de la dispersion (il faut parler de cela) est assez importante: on arrachait les feuillets des codex (ou peut-être ils étaient déjà éparpillés) et par des passages successifs ceux-ci arrivaient dans différentes bibliothèques. Finalement, M. Maspero a acheté tous les feuillets qui restaient à la Bibliothèque du Monastère. Nous avons beaucoup de feuillets de notre codex, divisés en parties, précédés d'un

feuille de garde, qui porte un titre: Épître d'Athanase. Dans le suivant, il y a le début de la première épître des Pseudoclémentines. Après il y a une lacune; suit le texte dont nous parlons. Lefort, en un premier moment, avait cru que le titre qui précédait le feuillet de la pseudo-clémentine était le titre original valable pour tout le dossier. C'est-à-dire que même la pseudo-clémentine avait été considérée par le scribe comme étant d'Athanase. Plus tard il avait reconnu que le texte qui suivait, et qui était cité aussi par Chenoute, était un texte d'Athanase. Ensuite, il a dit plutôt que les deux parties ne faisaient pas partie du même codex; et que, étant donné la façon dont des deux feuillets étaient parvenus à Paris, il était impossible d'être sûr que ce « feuillet de garde » appartienne au même codex que les suivants. Il aurait pu appartenir à n'importe quel codex ou être placé n'importe où dans le codex. Mais je voudrais dire que la façon dont on a relié les feuillets, parce qu'ils ont été reliés dans la bibliothèque de Paris, n'est pas complètement confuse, et que la première intuition de Lefort pourrait être retenue.

Le deuxième texte, la lettre qui est attribuée à Athanase, a en réalité d'autres parallèles, je crois Basile...

GUILLAUMONT. — Non, Ambroise. Un très fort argument que Lefort a fait valoir précisément en faveur de l'authenticité athanasienne, ce sont les parallèles étroits existant entre cette lettre et les écrits d'Ambroise sur la virginité. Ces parallèles ont été étudiés plus récemment par Yves-Marie Duval dans un article du *Muséon*, en 1975; celui-ci signale en outre des rapprochements avec d'autres écrits d'Athanase.

ORLANDI. — Je crois plutôt qu'il y avait plusieurs textes sous-jacents à l'ensemble copte. Je ne peux pas entrer dans les détails, mais les coptes pourraient avoir mis ensemble un texte sur les problèmes monastiques, à partir de textes précédents grecs, probablement la pseudo-clémentine, et quelque chose peut-être d'Athanase (mais Ambroise ne cite pas explicitement Athanase). Il y avait des textes grecs, évidemment, et Ambroise utilise ces textes.

GUILLAUMONT. — Le fait qu'Ambroise a connu cette lettre est une preuve que ce texte existait en grec, n'est-ce pas?

ORLANDI. — Et puis à un certain moment l'ensemble a été attribué à Athanase. Mais beaucoup de choses ont été placées sous le nom d'Athanase et je crois que le procédé était un peu toujours le même.

GUILLAUMONT. — Dans le dossier de textes joint au texte édité de votre communication que j'ai reçu avant le Colloque, vous citez un dialogue entre deux diacres et Horsiés. Ce texte est fort intéressant: c'est une défense du mariage et il mérite, par là, d'être relevé, car cela est assez rare dans la littérature monastique égyptienne! Cette défense du mariage est évidemment dirigée contre les encratites, ou du moins l'encratisme gnostique. On est ainsi ramené à une question qui est débattue actuellement, celle des rapports des textes de Nag Hammadi

avec le mouvement monastique. On peut se demander si un texte comme celui-ci ne manifeste pas une certaine polémique, dans les milieux monastiques, contre les gnostiques. On pourrait trouver d'autres textes à ce sujet, même chez Chenoute, qui a pourtant la réputation d'être le plus farouche des moines égyptiens et chez qui on ne s'attend guère à trouver une apologie du mariage. Elle s'y trouve cependant, dans l'un des textes édités jadis par Leopoldt et Crum. C'est à propos de la parabole des invités au festin, dans Luc. Chenoute s'empare contre celui qui refuse d'aller au festin parce qu'il s'est marié: pourquoi, dit-il, n'a-t-il pas emmené sa femme au repas? L'homme et la femme ne mangent-ils pas le même pain? Pourquoi n'iraient-ils pas ensemble au festin du Christ? Le Royaume des cieux serait-il réservé aux mâles? Etc. ... Tout le passage est une violente polémique contre ceux qui « méprisent le mariage ».

GRIBOMONT. — J'aurais aimé rappeler un texte qui est copte, bien que perdu en copte, et qui touche de très près à la protologie; c'est la correspondance d'Antoine. Je serais curieux de savoir votre opinion sur l'authenticité. Personnellement, je n'ai pas de difficulté à admettre l'authenticité de ce dossier.

ORLANDI. — Je serais douteux sur le fait que les lettres d'Antoine aient été écrites réellement en copte ou en grec. Et pour cela je les ai laissées de côté, comme les Apophthegmata. Naturellement, le milieu est le même, nous pouvons dire que les Apophthegmata des Pères sont coptes en un certain sens. Ici je voulais traiter seulement certains textes.

GRIBOMONT. — On ne peut pas tout traiter, c'est certain. Nos lettres se sont conservées au mieux en géorgien, en version latine, en version arabe (fort libre, malheureusement); un tout petit fragment est conservé en copte. Saint Jérôme les attribue déjà à Antoine, et je pense qu'il les lui attribue en copte. Mais peut-être ce dernier point n'est-il pas établi. Si elles sont d'Antoine, évidemment, elles ont droit à une place de premier plan dans l'histoire du monachisme, parce que la doctrine réelle, l'intention profonde d'Antoine sont extrêmement significatives. Sans vouloir faire de lui le modèle de tous les moines, c'est certainement une personnalité majeure. Or, ces lettres sont fortement originiennes. Elles sont très confuses, car l'auteur n'est certainement pas un philosophe; mais il roule des thèmes philosophiques. L'essentiel de la vie chrétienne et monastique est pour les lettres de reconnaître en soi-même une *ousia noera*, une nature spirituelle. Nous venons tous d'un seul et même point primitif, nous sommes tombés à l'état de soleil, de lune, d'étoiles, d'hommes, de femmes, de démons, mais nous devons tous retourner à l'état de l'unité primitive, en nous retrouvant dans l'*ousia noera*. Tous les traits particuliers sont ensuite déduits de ce principe général, avec quantité d'allusions bibliques qui représentent d'autres sources, évidemment, mais qui sont interprétées d'une façon assez gnostique; au point de vue logique, la source capitale du

raisonnement reste un origénisme diffus. Je suis heureux de voir que vous seriez disposé à en accepter l'authenticité: serait-ce d'Antoine, mais en grec?

ORLANDI. — Il faudrait voir. Je doute toujours quand on dit le tel et le tel ne connaissent pas le grec. C'est un problème...!

QUISPEL. — Moi aussi je voudrais poser une question. Je me rappelle que quelque part on lit qu'un moine va vers un autre moine et lui dit: 'L'évêque est venu'. Le moine répond: 'Je suis mort pour l'évêque et l'évêque est mort pour moi'. Cela ne démontre pas un grand respect pour la hiérarchie. Est-ce que vous avez trouvé dans vos textes coptes des rapports avec le encratites ou avec les actes des apôtres encratites? On trouve par exemple, dans le fragment d'Utrecht des Actes d'André, pour la première fois le terme *politeutes* comme terme technique pour ascète. Cette terminologie semble montrer qu'il y a des relations des encratites avec les moines coptes.

ORLANDI. — Tout ce que je peux dire maintenant c'est que j'ai pris des notes sur la présence des actes apocryphes dans le milieu monastique. Je crois qu'il faudra approfondir la question.