Dwight W. YOUNG (ed.)
Studies Presented to Haus Jacob Polotsky
Beacon Hill 1981, 269-299

copia mia 34

IL *DOSSIER* COPTO DI AGATONICO DI TARSO: STUDIO LETTERARIO E STORICO

di TITO ORLANDI

Nel 1915 W. E. Crum pubblicava, nella serie della Wissenschaftliche Gesellschaft di Strasburgo, alcuni testi in copto,[1] molti dei quali potevano essere definiti "teologici" non solo nel senso tedesco del termine (= religiosi, in senso lato) ma in quello specifico di speculazione teologica. Dunque il loro carattere differiva da quello che si trova normalmente nei testi letterari copti, il cui contenuto è piuttosto morale o narrativo, e ne aumentava l'interesse. Il quale era anche accresciuto dalle caratteristiche del principale manoscritto usato, cioè l'allora Papiro Cheltenham (dal nome della cittadina inglese dove era conservato). Esso era stato posseduto fin dal 1836 dall'antiquario Thomas Thorpe; era stato acquistato forse nel 1860 dal bibliofilo Thomas Phillipps (da cui prese il nome la biblioteca), di Cheltenham; era passato con il resto della biblioteca nella proprietà di T. Fitzroy Fenwick, che aveva dato al Crum la possibilità di pubblicarlo.[2]

Oggi il manoscritto si trova nella Bibliotheca Bodmeriana di Cologny-Genève. La sua parte principale (come vedremo, il manoscritto è composito) comprende un codice papiraceo di piccolo formato, attribuibile al VI-VII sec., dunque molto antico per essere di contenuto non biblico nè gnostico.[3] La teologia copta non godeva però allora - come non gode tuttora - di buona reputazione. Perciò, dopo lo studio dedicato a questi testi dall'Ehrhard, che scrisse un contributo pubblicato insieme con l'edizione;[4] e quello del Burkitt, in una lunga recensione;[5] più tardi solo Jernstedt segnalò e pubblicò alcuni frammenti di testo parallelo,[6] ed Erichsen pubblicò un testo parallelo in versione faiumica;[7] quindi l'oblio calò, a nostro avviso immeritatamente, su tutta la questione.[8] Riprenderla daccapo per la parte attribuita ad Agatone, alla luce di nuovi risultati nello studio della letteratura copta, e

proporla all'attenzione di studiosi che possono trarne motivi di interesse anche diversi dai nostri, è lo scopo del presente contributo.[9]

I manoscritti.

Cominceremo col descrivere i manoscritti che devono essere presi in considerazione, e che sono in tutto sei (quattro principali e due secondari).[10]

A. Il manoscritto che indicheremo con la sigla "A" (la stessa che è usata dal Crum) è il risultato di una moderna unificazione in rilegatura di tre parti originariamente indipendenti. Si trovano infatti all'inizio quattro fogli con un testo, non consecutivo, riguardante l'ora della morte.[11] Seguono 67 fogli di un codice che era costituito in origine di almeno 69 fogli: mancano infatti 2 fogli con le prime 4 pagine del primo testo; è probabile che non vi fosse altro testo nè prima nè dopo di quelli che abbiamo, ma c'erano probabilmente dei fogli di custodia, bianchi. Infine sono stati aggiunti due fogli che contenevano una ricetta per la fabbricazione della pergamena.[12]

Noi prenderemo in considerazione il codice che costituisce la parte centrale del manoscritto quale l'abbiamo. Esso è di piccolo formato (cm 18,5 x 14), analogamente a parecchi codici molto antichi,[13] ma soprattutto a codici attribuibili all'epoca fra VI e VII sec.[14] E' papiraceo; era forse formato di un solo quaderno, poiché manca la numerazione dei quaderni (ma data la rilegatura moderna non è possibile affermarlo con sicurezza); scritto su una sola colonna, con una scrittura di tipo non usuale, che sembra avere il suo modello nella maiuscola alessandrina unimodulare[15] del VI sec., ma è inclinata leggermente e tende al bimodulare e al corsivo; è inoltre a forte contrasto fra tratti larghi e tratti fini. La datazione assegnata dal Crum, inizio VII sec., può essere a nostro avviso mantenuta. La lingua è un saidico classico con pochissimi particolari arcaizzanti.[16] Molto frequenti sono i segni "di lettura," sopralinea, separatore, virgola, che però sembrano essere rimanenze dai modelli da cui il codice è stato copiato, a causa del loro uso non troppo uniforme.

Il contenuto del codice è il seguente:

1. *Erotapokriseis* di Cirillo, vescovo di Alessandria, con i diaconi Anthimos e Stephanos.[17] Essendo perdute le prime quattro pagine, non si conosce l'eventuale *inscriptio*. Alla fine è invece conservata la *subscriptio:*

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲍⲏⲧⲏⲙⲁ ⲁⲛⲑⲓⲙⲟⲥ ⲙⲙⲟⲛ ⲥⲧⲫⲁⲛⲟⲥ ⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲟⲥ ⲛⲛⲁⲣⲭⲏ ⲙⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣⲭⲏⲥ ⲛⲧⲉ ⲕⲏⲙⲉ ⲡⲉⲛⲛⲓⲧⲉϥⲁⲁⲩ ⲛⲉⲙⲡⲉⲕⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲕⲩⲣⲓⲗⲗⲟⲥ (Crum, *PC*, p. 12, 14-15).

Haec sunt zetemata Anthimi et Stephani diaconi, proposita Aegypti patriarchae, sancto patri nostro apa Cyrillo.

Gli argomenti trattati, nella forma del noto genere letterario, sono: l'eventuale perdono di Giuda; la durata della vita dei pagani; la morte dei giusti e degli ingiusti; se l'età per i singoli è prestabilita; l'assunzione di Elia, Mosé, Enoch; il corpo degli angeli; il giudizio finale; la sorte delle anime; la cosmologia; i pagani; Adamo; responsabilità dei vescovi; la carità; i chierici; i beati, gli angeli e il regno celeste.

2. Un'opera composita, costituita da: una lettera di Teofilo vescovo di Alessandria ad Orsiesi archimandrita del convento pacomiano di Pbau, per convocarlo ad Alessandria; resoconto del viaggio; dialogo fra Teofilo ed Orsiesi; lettera di Teofilo ai monaci di Pbau sul monachesimo.[18] Una *inscriptio* iniziale si riferisce solo alla prima lettera:

ⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ ⲛⲧⲉ ⲁⲡⲁ ⲑⲉⲟⲫⲓⲗⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲁⲕⲟⲧⲉ ϣⲁ ⲁⲡⲁ ⲥⲱⲣⲥⲓⲉⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ (Crum, *PC*, p. 12, 18-19).

Epistola apa Theophili archiepiscopi Alexandriae ad apa Horsiesium archimandritam.

Vi è poi una seconda *inscriptio* che introduce l'ultima parte dell'opera:

ⲛⲁⲓ ⲛⲉ ⲛⲍⲏⲧⲏⲙⲁ ⲙⲫⲁⲩⲥⲧⲟⲥ ⲙⲙⲟⲛ ⲧⲓⲙⲟⲑⲉⲟⲥ ⲛⲁⲓⲁⲕ(ⲟⲛⲟⲥ) ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲏⲥⲓⲁ ⲙⲡⲁⲕⲟⲧⲉ ⲙⲙⲁⲣⲙ ⲙⲙⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲩ ⲥⲱⲣⲥⲓⲉⲥⲓⲟⲥ ⲡⲁⲣⲭⲓⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲱⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲙ ⲡⲉⲥⲕⲁϥⲟⲥ ⲟⲩⲉⲃⲏⲕ ⲉⲣⲁⲕⲟⲧⲉ (Crum, *PC*, p. 17, 31-33).

Haec sunt zetemata Phausti et Timothei diaconi Ecclesiae Alexandrinae, proposita sancto Horsiesio archimandritae, quaesita in navigio dum pergunt Alexandriam.

In quest'ultima parte si tratta del prestito di denaro; della vita di Pacomio; dell'*enkrateia* dei laici; dell'ornamento delle chiese; della carità; della responsabilità delle gerarchie; di altre questioni minori. Non vi è alcuna *subscriptio*.

3. La raccolta dei testi attribuiti al vescovo Agatonico di Tarso in Cilicia, che può essere a sua volta divisa in due sezioni:

3a. La sezione "a" è aperta e chiusa da un titolo identico, usato all'inizio come *inscriptio* e alla fine come *subscriptio:*

(α) ⲛⲉⲅⲛⲱⲙⲏ ⲛⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲣⲥⲟⲥ ⲛⲧⲕⲓⲗⲓⲕⲓⲁ ⲉⲥⲥⲩⲛⲁⲓⲛⲉⲓ ⲛⲙⲙⲁϥ ⲛⲉⲓ ⲧⲥⲩⲛⲟⲇⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁⲥⲱⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲁⲅⲕⲩⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲅⲁⲗⲁⲧⲓⲁ · ⲛⲧⲁ ⲧⲉⲓⲥⲩⲛⲟⲇⲟⲥ ⲁⲉ ⲱⲱⲡⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉⲩⲥⲧⲁⲑⲓⲁⲛⲟⲥ (Crum, *PC*, p. 21, 5-7; p. 38, 1-4).

Gnomai Agathonici episcopi Tarsi Ciliciae, cum quo consentivit synodus quae facta est Ancyrae Galatiae. Haec synodus facta est propter Eustathianos.

Questa sezione comprende: un trattato sull'antropomorfismo,[19] il cui titolo è dato nella *subscriptio:*

(β) ⲧⲡⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛⲁⲡⲁ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕ(ⲟⲡⲟⲥ) ⲛⲧⲁⲣⲥⲟⲥ ⲛⲧⲕⲓⲗⲓⲕⲓⲁ ⲉⲛⲧⲁϥϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙⲙⲟⲥ ϩⲛ ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁⲥⲱⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲁⲅⲕⲩⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲅⲁⲗⲁⲧⲓⲁ (Crum, *PC*, p. 25, 19-21).

Fides apa Agathonici episcopi Tarsi Ciliciae, quam professus est in synodo quae facta est Ancyrae Galatiae.

Quindi un paragrafo sulla resurrezione,[20] il cui titolo è dato nell'*inscriptio:*

(γ) ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩ ⲟⲙⲟⲓⲱⲥ ⲡⲉⲣⲓ ⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲉⲱⲥ (Crum, *PC*, p. 25, 22).

Eiusdem de resurrectione.

Quindi un trattato sulla resurrezione, sotto forma di diatriba con Giustino samaritano,[21] il cui titolo è dato nell'*inscriptio:*

(δ) ⲡⲁⲗⲓⲛ ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩ ⲡⲉⲣⲓ ⲧⲏⲥ ⲁⲩⲧⲏⲥ (Crum, *PC*, p. 26, 8).

Rursus eiusdem de eadem.

Quindi un testo composito che esamineremo,[22] il cui titolo è dato nell'

inscriptio:

(ε) ⲧⲟⲩ ⲁⲩⲧⲟⲩ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲩ ⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲩ ⲧⲁⲣⲥⲟ ⲕⲓⲗⲓⲕⲓⲁⲥ (Crum, *PC*, 28, 5).

Eiusdem Agathonici episcopi Tarsi Ciliciae.

3b. La sezione "b" è costituita da un solo testo,[23] il cui titolo è posto sia come *inscriptio:*

(ζ) ⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕ(ⲟⲩ) ⲉⲡⲓⲥⲕⲟ(ⲡⲟⲩ) ⲧⲁⲣⲥⲟ ⲕⲓⲗⲓⲕ(ⲓⲁⲥ) ⲡⲉⲣⲓ ⲁⲡⲓⲥⲧⲉⲓⲁⲥ (Crum, *PC*, p. 38, 5).

Apologia Agathonici episcopi Tarsi Ciliciae de incredulitate,

sia in modo simile come *subscriptio:*

(η) [ⲁ]ⲡⲁ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟ(ⲡⲟⲥ) [ⲛ]ⲧⲁⲣⲥⲟⲥ ⲛⲧⲕⲓⲗⲓⲕⲓⲁ ⲉⲧⲃⲉ [ⲧⲙⲛⲧ]ⲁⲧⲛⲁ$_2$ⲧⲉ (Crum, *PC*, p. 41, 16-18).

Apa Agathonicus episcopus Tarsi Ciliciae de incredulitate.

B. Il manoscritto che indicheremo con la sigla "B" (la stessa che è usata dal Crum) è un codice che apparteneva a suo tempo alla biblioteca del Monastero Bianco, presso Achmîm,[24] ed è pervenuto in frammenti, che sono ora divisi fra la Biblioteca Vaticana e la Nationale di Parigi. I frammenti sono in numero e disposizione tale da permetterne una ricostruzione pressoché completa del contenuto. Esso è stato descritto più volte, in maniera via via più completa e dettagliata.[25]

E' un codice pergamenaceo, in saidico, scritto su due colonne nella scrittura maiuscola alessandrina bimodulare. Il colofone, fortunatamente conservato, ci permette di sapere che fu scritto da un diacono Severo di Shotep (Hypsele, presso Siout) nel 1002-3 d.C. e donato dal presbitero Gregorio al monastero di Rifeh nella medesima località; esso passò poi nella biblioteca del Monastero Bianco.[26] La numerazione delle pagine e dei quaderni e l'uso dei segni "di lettura" sono i consueti di quest'epoca.

Il codice conteneva una raccolta di canoni conciliari e di scritti che erano considerati affini, e precisamente:

(a) fra le pp. 1 e 154, l'introduzione "storica" al concilio di Nicea;

il *credo* niceno; le sottoscrizioni di Nicea; i canoni di Nicea; la *didascalia*;[27] la *subscriptio Paulini*; la lettera di Epifanio; la lettera di Rufino; la notizia sui 318 padri di Nicea; le *gnomai* di Nicea; la collezione dei piccoli concilii; il *credo* costantinopolitano; il decreto di Efeso.

(b) A partire da p. 154 abbiamo un *corpus* di scritti attribuiti ad Agatonico di Tarso, simile ma non identico a quello contenuto nel ms. A. Questo *corpus* è introdotto da una *inscriptio* che è una contaminazione fra i testi α e β del ms. A:

(θ) ⲡⲛⲓⲥⲧⲓⲥ ⲛⲁⲛⲁ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲣⲥⲟⲩ ⲛⲧⲕⲓⲗⲓⲕⲓⲁ ⲛⲧⲁⲩ̈ⲥⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲉⲓ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ϩⲛ ⲧⲥⲩⲛ̈ⲟⲇⲟⲥ ⲛⲧⲁⲥⲱⲟⲩⲛⲉ ϩⲛ ⲁⲅⲕⲏⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲅⲁⲗⲁⲧⲓⲁ ⲉⲩⲥⲩⲛⲏⲛⲉⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲉⲓ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲧⲁⲩⲥ̈ⲱⲟⲩ̈ϩ ⲉⲧⲥⲩⲛ̈ⲟⲇⲟⲥ ⲛⲁⲅⲕⲏⲣⲁ ⲛⲧⲉ ⲧⲅⲁⲗⲁⲧⲓⲁ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲉⲩⲥⲧⲁⲑⲓⲁⲛⲟⲥ[28]

Fides apa Agathonici episcopi Tarsi Ciliciae, quam professus est in synodo quae facta est Ancyrae Galatiae, cum qua consentiverunt omnes episcopi qui convenerunt synodo Ancyrae Galatiae propter Eustathianos.

Il primo testo di questo *corpus*, analogamente a quello del ms. A, è il trattato sull'antropomorfismo, che però è unito direttamente al paragrafo sulla resurrezione, senza la *subscriptio* (β) e l'*inscriptio* (γ) che appaiono nel ms. A. La seguente diatriba con Giustino samaritano sulla resurrezione si presenta dunque come il secondo testo del *corpus*, ed è introdotto da una *inscriptio* che non appare in A:

(ι) ⲁⲛⲁ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲉⲩⲅⲩⲙⲛⲁⲍⲉ ⲙ̄ⲙ ⲓⲟⲩⲥⲧⲓⲛⲟⲥ ⲡⲥⲁⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ[29]

Apa Agathonicus disputans cum Iustino Samaritano de resurrectione.

Segue direttamente, in modo da farne un unico testo, un lungo trattato anti-calcedonense,[30] a metà circa del quale il ms. B ha una lunga lacuna, che non permette di conoscere l'eventuale *subscriptio*. In lacuna è anche l'inizio del testo successivo, che sicuramente era il "testo composito" che esamineremo più oltre,[31] ed era contenuto anche nel ms. A (a differenza del trattato anti-calcedonense). Alla fine di questo

testo il ms. A aveva di nuovo il testo α; il ms. B non ha invece alcuna *subscriptio*.

(c) A partire dalla p. 194 si trovano le *diataxeis* di Timoteo di Alessandria,[32] che concludevano il codice (p. 202; seguiva il colofone).

C. Con la sigla "C" (la stessa di Crum) indicheremo un manoscritto conservato alla Bibliothèque Nationale di Parigi, costituito da due fogli (Copte 129[14] f. 143 e 142) un tempo appartenuti ad un codice della biblioteca del Monastero Bianco,[33] di cui non è stato finora rintracciato alcun altro frammento. Esso è pergamenaceo, in saidico, scritto su una colonna con un tipo di maiuscola alessandrina bimodulare inclinata, usato comunemente a partire dal IX sec. Dato il tipo di codice, saremmo però inclinati a datarlo al X-XI sec. I due fogli contengono:

(a) la fine della diatriba con Giustino sulla resurrezione, che si conclude senza alcuna *subscriptio*, così come nei mss. A e B.

(b) L'inizio del trattato anti-calcedonense, in un testo che coincide con quello del ms. B, ma è redatto con interessanti suddivisioni, e precisamente: la frase iniziale è evidenziata con una divisione in alto e in basso, rendendola una *inscriptio:*

(κ) ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲥⲩⲛ̈ⲟⲇⲟⲥ ⲛⲧⲁⲥⲱⲟⲩⲛⲉ ϩⲛ ⲕⲁⲗⲭⲏⲇⲱⲛ ⲉⲩⲭⲱ ⲙ̄ⲙⲟⲥ ⲉ̄ⲃ̄ ⲛⲕⲁⲧⲁⲥⲁⲣⲝ ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲥⲱⲛ ϩⲓⲥⲉ ϩⲓ ⲛⲉⲥ̈ⲟⲩ̈ⲥ (Crum, *PC*, p. 43, 1-2).

De synodo quae facta est in Calchedone, dicentibus iis katasarx esse eum qui passus est in cruce.

Segue un brano, anch'esso uguale al ms. B, che si riferisce appunto a quel problema. La frase successiva è evidenziata allo stesso modo di quella sopra riportata, evidentemente come *inscriptio* del testo che segue:

(λ) ⲧⲥⲩⲛ̈ⲟⲇⲟⲥ ⲛⲧⲁⲥⲱⲟⲩⲛⲉ ϩⲛ ⲕⲁⲗⲭⲏⲇⲱⲛ ⲉⲥⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲛ ⲛ̈ⲉⲗⲗⲏⲛ ⲙⲛⲧⲉ ⲉⲧⲉⲫⲣⲉ ⲛⲁⲣⲓⲁⲛⲟⲥ ⲥⲩⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲙⲛ ⲙⲉⲗⲓⲧⲓⲁⲛⲟⲥ (Crum, *PC*, p. 43, 11-12).

Synodus quae facta est in Calchedone consentiens cum gentilibus ut Ariani consentiunt cum Melitianis.

Segue il testo coincidente con quello del ms. B, senza ulteriori suddivisioni.

D, E. Nominiamo questi due fogli frammentarii solo per completezza, perché il loro testo è parallelo ad alcune pagine della prima parte del ms. A (testo n. 1, *erotapokriseis* di Cirillo), di cui non ci occupiamo qui espressamente. Il ms. D è un frammento papiraceo dell'Ermitage (Leningrado), pubblicato per primo dal Turajev,[34] preparato per una nuova pubblicazione dal Von Lemm, e pubblicato una seconda volta con correzioni dallo Jernstedt.[35] Il ms. E è un frammento cartaceo del Cairo (ora verosimilmente al Museo Copto) pubblicato per primo dal Munier,[36] ed una seconda volta, con correzioni, dallo Jernstedt.[37] I due frammenti, anch'essi parzialmente paralleli fra loro, coprono le pp. 9-12 del ms. A.

F. Il manoscritto che indicheremo con la sigla "F" appartiene alla Biblioteca reale di Copenagen; è (presumibilmente) il primo quaderno di un codice i cui successivi quaderni sono andati perduti.[38] E' papiraceo, scritto in dialetto faiumico, su due colonne, con un tipo di maiuscola alessandrina unimodulare comune nell'VIII sec.[39] Esso contiene:

(a) il testo completo della *apologia de incredulitate*,[40] preceduto da una *inscriptio* analoga a quella che c'è nel ms. A:

> (μ) ⲛⲉⲓ ⲛⲉ ⲛⲁⲡⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ⲛⲛⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲡⲉⲡⲓⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲛⲟⲁⲣⲥⲟⲥ ⲛⲧⲉ ⲧⲕⲩⲗⲓⲕⲓⲁ ⲉⲧⲁⲩ ⲧⲛⲉⲧⲁⲧⲛⲉϩ† ϩⲛ ⲟⲩϩⲓⲣⲏⲛⲏ ⲛⲧⲉ ϕ† ϩⲁⲙⲏⲛ (Erichsen, *Faijumische Fragmente*, p. 8, 1-5).
>
> Hae sunt apologiae Agathonici episcopi Tarsi Ciliciae de incredulitate. In pace Dei, amen.

Manca invece la *subscriptio* che appare in A, e senza alcuna suddivisione il testo prosegue con:

(b) l'inizio della diatriba con Giustino,[41] ovviamente senza l'*inscriptio* che appare in A e in B.

Le opinioni di Ehrhard.

Nel suo esame storico, letterario e teologico delle opere che si trovano nel ms. A, ed in particolare a proposito del gruppo attribuito ad Agatonico,[42] l'Ehrhard osservò prima di tutto che il nome di un tale vescovo è testimoniato solo in questo caso. Inoltre, dei tre concilii di Ancira noti nell'antichità, nessuno ebbe a che fare con gli eustaziani. Gli eustaziani conosciuti storicamente prendono nome da Eustazio di Antiochia; queste opere alludono invece evidentemente ad Eustazio di Sebaste, teorizzatore dell'impurità del matrimonio,[43] il quale fu condannato da un sinodo di Gangra (circa 370-380). Del resto nessun Agatonico è segnalato nemmeno a Gangra.

I testi sono dunque pseudepigrafi.[44] L'autore non appare particolarmente dotto in teologia; l'ambiente in cui sembra operare è quello monastico dell'Egitto, ed in particolare quello dei pacomiani. Egli scrive dopo Calcedonia, probabilmente all'inizio del VI sec. Tutti gli scritti sono attribuibili ad un medesimo autore, e furono probabilmente redatti in copto.

Quanto noi concordiamo e quanto discordiamo da queste conclusioni si vedrà nel séguito della nostra indagine; vale tuttavia la pena di mettere in evidenza sùbito alcune osservazioni. L'Ehrhard non tenne conto del fatto che il trattato sull'antropomorfismo è stato pesantemente interpolato nella redazione che appare in B. La prima parte dell'*apologia de incredulitate* contiene notazioni ambientali assai interessanti, che l'Ehrhard non ritenne degne di attenzione. Egli infine non era al corrente delle specifiche differenze redazionali fra B e C, ed ovviamente non conosceva la redazione che troviamo in F.

I differenti corpora *agatonicei.*

Dopo la descrizione dei manoscritti daremo per evidente (salvo a tornare poi sull'argomento) che ci troviamo di fronte ad un certo numero di opere con una loro individualità singola, che vanno studiate come tali per giungere ad una loro datazione e valutazione storica e teolo-

gica. Poiché tuttavia nella documentazione che ce le conserva esse sono state riunite in *corpora* più o meno differenti tra di loro, secondo criteri diversi, dobbiamo innanzitutto prendere in considerazione queste più larghe unità, prima di risalire alle singole opere. Infatti attraverso questi *corpora* esse ci sono pervenute, e attraverso di essi è necessario tentare di arrivare nuovamente ad una possibile situazione originaria.

Il *corpus* che appare più semplice da valutare, e non solo perché ce ne è pervenuta solo una parte, è quello che si trova in F. In esso sono unificati due testi - la *apologia de incredulitate* e la diatriba con Giustino - in modo da ottenerne uno solo, sotto il comune titolo del primo. Lo scopo, come appare dal titolo e da alcuni interventi redazionali,[45] era quello di trasformare i due testi, pur di carattere formale così differente, in un'unica omelia con funzione ovviamente liturgica. Questo trattamento denota secondo noi un ambiente in cui le opere di Agatonico godevano di prestigio, senza però essere state manipolate per usi che non fossero la loro pubblica lettura, il loro studio o la loro meditazione.

Assai meno facile è invece la valutazione del *corpus* che appare in B. Occorre tener presente che B conteneva una raccolta in certo modo ufficiale di canoni conciliari ed opere assimilate, e dunque le opere di Agatonico erano passate allo stadio di ufficialità ecclesiastica, subendo fra l'altro delle modificazioni dottrinali, come vedremo.[46] Dunque l'*inscriptio* introduttiva (ϑ), che si riferisce a tutta la raccolta, è posta al fine di indicarla tutta come *fides* e canoni del concilio di Ancira, assunto come autorevole.

La raccolta di B comprendeva: il trattato sull'antropomorfismo, seguito direttamente dal paragrafo (apoftegma) sulla resurrezione. Quest'ultimo reca alla fine quella che noi riteniamo una glossa indicante che il contenuto poteva riferirsi alla problematica del concilio di Calcedonia:

(ν) ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲥⲩⲛϩⲟⲇⲟⲥ ⲁⲉ ⲛⲧⲁⲥϣⲱⲡⲉ ϩⲛ ⲭⲁⲗⲕⲏⲇⲱⲛ ⲉⲩⲭⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ

ⲟⲩⲁⲧϣⲡϩⲓⲥⲉ ⲛⲉ ⲡⲗⲟⲅⲟⲥ (Crum, *PC*, p. 26, 9-10 e apparato).

De synodo quae facta est Chalcedone, dicentibus iis impassibile esse Verbum.

Segue la diatriba con Giustino sulla resurrezione, preceduta da un breve titolo (ι); quindi un trattato sulla natura di Cristo, riferito alla problematica di Calcedonia, che qui appare unitario, ma probabilmente era in origine diviso in due.[47] Finalmente è posta la diatriba con Stratonico, etc., il cui inizio è in lacuna, ma che probabilmente aveva un suo titolo.

Questo testo concludeva il *corpus* di Agatonico di B e non aveva alcuna *subscriptio*. Infatti, dopo una linea divisoria, si trova sùbito il titolo dello scritto successivo, le *diataxeis* attribuite a Pietro di Alessandria,[48] che sono l'ultima opera copiata nel codice. A noi sembra, in conclusione, che le caratteristiche del *corpus* di B siano: - l'ufficialità ormai acquisita dai testi;[49] - il fatto che essi siano fatti passare come resoconto di avvenimenti verificatisi tutti nel concilio di Ancira, che avrebbe dato il crisma a tutte le teorie contenute nei testi; - il fatto che in questo *corpus* siano definitivamente introdotti testi che sono esplicitamente riferiti al concilio di Calcedonia, e che erano probabilmente estranei, inizialmente, al *corpus* di Agatonico.

Analogo al *corpus* di B doveva essere quello di C, a giudicare, nonostante il poco che ne è rimasto, dalla analoga provenienza del manoscritto (Monastero Bianco) e dal fatto che esso concorda con B proprio in un punto in cui esso discorda da A. Infatti troviamo l'inserzione dei trattati anti-calcedonensi alla fine della diatriba con Giustino. E' da notare inoltre che la forma nella quale appaiono i due trattati in C, con l'accurata suddivisione fra titolo e testo, sembra essere quella originale presentata dal *corpus*, e ci aiuta dunque a ricostruire una fase anteriore del *corpus* che potremmo chiamare "canonico."

Differente, e niente affatto canonizzata, è la situazione del *corpus* in A. Qui, prima di tutto, la raccolta degli scritti attribuiti ad Agatonico comprende l'*apologia de incredulitate* ed esclude i due trat-

tati anti-calcedonensi. Inoltre la raccolta è divisa (come s'è notato sopra) in due sezioni: la prima è quella che - come sembra - ha dato origine al *corpus* vero e proprio, ed è aperta e chiusa da un titolo che si riferisce al suo complesso (α), e va confrontato con quello analogo che si trova come *subscriptio* del trattato sull'antropomorfismo in A (β) e come titolo del *corpus* in B (ϑ). Secondo noi questi titoli derivano da una glossa posta da uno dei redattori del *corpus* (togliendo i termini *gnomai* o *pistis* vi sono notizie su Agatonico e sul concilio di Ancira), che ha subìto degli spostamenti.

Questa prima sezione comprendeva il trattato sull'antropomorfismo, l'apoftegma sulla resurrezione, la diatriba con Giustino (preceduta dalla glossa ν) e la diatriba con Stratonico e i Cilici.

A questa prima sezione era aggiunta l'*apologia de incredulitate* (seconda sezione), che evidentemente era in origine tràdita per sè e non era stata presa in considerazione del redattore del *corpus*. Essa tuttavia era autorevolmente attribuita ad Agatonico, come si vede dal trattamento ad essa riservato da F. Questo prova che testi attribuiti ad Agatonico esistevano indipendentemente (e secondo noi prima) dal *corpus* poi raccolto.

Possiamo tentare alcune conclusioni provvisorie, prima di passare all'esame dei singoli testi. Le opere attribuite ad Agatonico che sono state redatte in ambiente unitario (quelle che chiameremmo le "più genuine") erano tramandate all'inizio unite in vario modo, ma non ancora radunate in *corpora* con scopi ufficiali. - In un secondo tempo un redattore riunì in un *corpus* le opere che meglio si prestavano alle sue intenzioni di canonizzarne la dottrina. Sembra che egli intendesse attribuire all'autorità di un concilio di Ancira le teorie che si trovavano negli scritti attribuiti ad Agatonico a proposito dell'antropomorfismo, della resurrezione del corpo, della provvidenza. La costruzione di questo *corpus* dovrebbe essere avvenuta prima del concilio di Calcedonia, e al di fuori della cerchia ufficiale della Chiesa egiziana. - Questo *corpus* primitivo venne recepito poi in ambienti diversi, ma dopo

che gli furono apportati i necessari cambiamenti dottrinali, furono inseriti testi nuovi e in conformità cambiata la titolatura.

Le opere.

Passeremo dunque ora all'esame delle singole opere, secondo un ordine che concilia quello del ms. A con quello di B e C, lasciando impregiudicata la questione dei loro rapporti reciproci e della loro datazione.

1. *Fides Agathonici*, sull'antropomorfismo.[50] La prima opera si potrebbe definire un trattato omiletico, od anche catechesi, composto da un prologo, dalla trattazione centrale e da una conclusione. Il prologo esprime i dubbi che l'autore ha dovuto superare prima di decidersi a scrivere, in quanto l'ispirazione poteva venirgli da un démone piuttosto che da Dio.

La trattazione verte sul problema dell'antropomorfismo di Dio, che come è noto fu aspramente dibattuto nell'ambiente monastico egiziano fra la fine del IV e l'inizio del V sec., in connessione con le dispute sull'origenismo. Fra l'altro segnaleremo che esiste un altro importante testo in copto, che costituisce l'esatta controparte di questo, e cioè la *vita di Aphu*, monaco e poi vescovo di Ossirinco.[51] Infatti, mentre il nostro testo è chiaramente anti-antroporfita (se vogliamo, origenista), l'altro è pervaso del più ingenuo antropomorfismo. Sulle argomentazioni portate in difesa della tesi, non mette conto di soffermarsi in questa sede.

La conclusione è esortatoria, ma non in senso generico; anzi spiega che la soluzione del problema è data come aiuto al corretto modo di pregare, anche questo problema dibattuto nell'ambiente monastico egiziano del tempo.

Il titolo del trattato in origine - secondo noi - non esisteva; la *subscriptio* che troviamo in A (β) deriva dall'inizio della trattazione (ⲛⲁⲣⲛⲁⲣⲭⲉⲥⲑⲁⲓ ⲟⲩⲛ ⲉⲧⲁⲩⲉ ⲡⲉⲛϣⲁⲗⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲛⲓⲥⲧⲓⲥ:[52] incipiamus igitur aliqua proferre de fide) e serviva a mettere anche questo testo in relazione col sinodo di Ancira; essa è opera di uno dei primi redattori del

corpus.

Altri redattori, quelli che hanno creato il *corpus* che appare in B e in C, sono poi intervenuti assai più duramente sul testo del trattato, compiendo un lavoro che è stranamente sfuggito all'acuta analisi dell'Ehrhard. Essi infatti, mediante tagli ed aggiunte, hanno trasformato l'opera in senso antropomorfita, snaturandola completamente, per evidenti motivi di mutamenti teologici intervenuti in un ambiente che pure voleva conservare il *corpus* di Agatonico. Ne daremo i tre esempi principali:

A	B
(Crum, *PC*, p. 22, 4-17) Noi crediamo che Dio è il creatore di ogni cosa che sta sotto il cielo e sopra il cielo, Colui del quale disse Salomone: Egli è una sostanza perfetta, inconoscibile, indicibile ed inimitabile. Essa non proviene dalla materia con la quale Egli creò ogni cosa. E chi si figura la sostanza della divinità nel suo cuore, pose una forma nel suo cuore dicendo: Dio è in questa forma, calunniando la divinità. L'arconte della tenebra è colui che suggerisce queste sostanze inferiori nel cuore degli sciocchi, ingannandoli come se la divinità fosse di questa forma, ed essi adorano degli idoli senza saperlo. Io posso pensare al corpo che Cristo rivestì con l'umiltà. Ma la divinità che si unì con la carne è indicibile. Si può chiamare il corpo: Cristo, poiché il significato di Cristo è: Colui che fu unto; ma non puoi pensarla in alcuna forma per non essere nell'errore.	(*Omette tutto e sostituisce:*)[53] Noi crediamo che Dio è il creatore di ogni cosa che sta sotto il cielo e sopra il cielo. Egli infatti creò il cielo e ciò che è in esso, e la terra e gli abissi e ciò che è in essi.
(Crum, *PC*, p. 23, 11-13) Chi comprende ciò è saggio. Se dunque ti si dice: gli occhi di Dio, etc.,	(*Omette*)

comprendi appieno ciò che tu senti a proposito di ciò.	
(Crum, *PC*, p. 24, 8-10) Questi esempi bastino dunque agli ascoltatori intelligenti, ed essi non restringano la divinità in una piccola sostanza inferiore come quella dell'uomo che non può mutare nella sua inferiorità.	Basti ciò a coloro che imparano, ed essi sappiano che Dio assume ogni forma.

2. Apoftegma sulla resurrezione.[54] La seconda opera è un brevissimo brano sulla resurrezione e sul corpo di Cristo, che noi pensiamo fosse una specie di apoftegma (si ricordi che in questo periodo nasce questa forma letteraria presso i monaci egiziani) tramandato senza titolo. Il titolo che troviamo in A (γ) fu posto dal redattore del *corpus* "primitivo"; i redattori successivi hanno aggiunto, se non andiamo errati, una glossa che collega l'apoftegma alla problematica calcedonense (ν). Essa è stata malamente inserita (in A) fra il titolo dell'opera successiva e l'opera stessa.

3. Disputa con Giustino sulla resurrezione.[55] Quest'opera è una diatriba (o, se si vuole, *erotapokriseis*) fra Agatonico e Giustino samaritano, che non crede alla resurrezione inizialmente, ma viene convinto dalle argomentazioni proposte da Agatonico, tutte basate sul Vecchio Testamento. Egli alla fine chiede anche di essere battezzato.

L'opera era all'inizio senza titolo, come è giusto: l'argomento è chiaramente indicato dalla prima frase:

(ε) ⲁⲩⲅⲩⲙⲛⲁⲥⲓⲁ ϩⲱⲱⲛⲉ ⲛⲛⲥⲁⲙⲁⲣⲓⲧⲏⲥ ⲙⲛ ⲁⲅⲁⲑⲱⲛⲓⲕⲟⲥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲁⲛⲁⲥⲧⲁⲥⲓⲥ

(Crum, *PC*, p. 26, 11-12).

Gymnasia facta est inter Samaritas et Agathonicum de resurrectione.

Il redattore la cui opera appare in A ha premesso il semplice titolo greco (δ); in B è stata invece appositamente trasformata la prima frase (ι).

4. 5. Trattati contro Calcedonia.[56] Come si è visto, essi sono omessi da A, che continua con l'opera n. 6; B e C presentano invece

questa, che consideriamo una inserizione tardiva rispetto al *corpus* "primitivo." Essa comincia con la stessa frase (ν) che si trovava (anche in A) fra le opere n. 1 e 2, ed è certo ad essa legata in qualche modo. Si può pensare o che la frase (ν) fosse la nota di un redattore, il quale volesse indicare che questi trattati (o forse solo il n. 4) si potevano collegare con la problematica trattata dall'apoftegma sulla resurrezione (in tal caso quei trattati esistevano già). Ovvero che la frase (ν), semplice nota di lettura, abbia ispirato in séguito un autore a comporre uno o due trattati, poi inseriti nel *corpus* di Agatonico.

Il trattato n. 4 è un semplice apoftegma relativo alla passione di Cristo come Dio o come uomo; quello n. 5 è abbastanza lungo, ed accusa il concilio di Calcedonia di essersi fatto influenzare dai pagani nel sentenziare a proposito della passione di Cristo come Dio. Questo trattato è in forma omiletica, con un prologo, la breve esposizione della questione, un'invettiva contro i calcedonensi, la soluzione della questione con dei corollari, una seconda dimostrazione con altri corollari. Quindi inizia purtroppo una lacuna, e tutta la parte finale ci manca.

6. Disputa coi Cilici.[57] E' questa un'opera composita (ma che appare scritta di séguito da un solo autore), introdotta in A dal consueto breve titolo in greco (ε), opera del redattore del *corpus* "primitivo." Essa si compone di un prologo storico relativo al concilio di Ancira ed all'origine della disputa che segue; e della disputa di Agatonico con Stratonico, Eunomo, Polifane ed altri Cilici, che inizia col tema della provvidenza e continua poi affrontando brevemente molti altri temi ecclesiastici e monastici. Da notare che l'ultimo apoftegma attribuito ad Agatonico, che allude alla peculiare e rara categoria di monaci che vivevano su speroni di roccia, appare un'aggiunta posteriore al testo originale.[58]

Il titolo originale dell'opera era costituito semplicemente dal suo inizio (cioè in sostanza mancava, correttamente secondo l'uso antico):

(π) ⲉⲡⲉⲓⲁⲏ ⲁⲩϩⲏⲧⲏⲥⲓⲥ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲣⲉ ϩⲉⲛⲁⲕⲣⲟⲁⲧⲏⲥ ⲛⲁⲓⲁⲕⲣⲓⲧⲓⲕⲟⲥ ⲉⲡⲉϩⲟⲩⲟ ⲉⲁⲩⲉⲓ ϣⲁⲣⲟⲛ ⲁⲩϣⲓⲛⲉ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲧⲟⲟⲧⲏ . . . (Crum, *PC*, p. 28, 6-7).

Cum quaestio quaedam facta esset, venientibus ad nos auditoribus admodum subtilibus, quaesiverunt a nobis . . .

Un breve titolo greco (ε) è stato posto dal redattore del *corpus* "primitivo"; successivamente fu posta la *subscriptio* (α), il cui testo deriva secondo noi dal fatto che tutta la seconda parte dell'opera si inquadra nel noto genere delle *gnomai* dei concilii, diffuso anche nella letteratura in lingua copta.

7. *Apologia de incredulitate.*[59] L'ultimo testo del nostro *dossier* è ancora un trattato in forma omiletica (o catechetica) composto di un prologo, nel quale l'autore descrive la sua situazione spirituale difficile e afferma di scrivere per aiutare i fratelli che siano in simile situazione; di una parte centrale, che contrappone frasi della Scrittura alle frasi degli increduli su argomenti morali di vario tipo;[60] di una conclusione, che attribuisce le deviazioni di alcuni cristiani alla lettura di testi pagani quali Omero e Socrate (evidentemente Platone).

Il titolo (ζ), aggiunto come al solito posteriormente, corrisponde bene al contenuto e anche alla forma del trattato;[61] nessun altro redattore è intervenuto su ciò, anche perché il trattato non faceva parte del vero e proprio *corpus* di Agatonico (e manca in B). Notiamo invece un intervento pesante di un redattore, testimoniato da F, il quale ha unito questa *apologia* con la disputa con i Cilici (n. 6) e ha dato al tutto una forma precisamente omiletica. Questo redattore è anche intervenuto sul testo, producendo alcune varianti interessanti, dovute a convinzioni teologiche, così come era avvenuto per il trattato sull'antropomorfismo (n. 1).

L'autore.

Daremo prima di tutto per scontata una conclusione cui era pervenuto l'Ehrhard, e cioè che il personaggio del vescovo Agatonico di Tarso

è una maschera dietro/si nascose un monaco operante in Egitto. Non concordiamo invece, per ragioni che esporremo, sulla datazione che egli attribuisce agli scritti, cioè la prima metà del VI sec. Noi pensiamo inoltre che essi non siano stati redatti tutti insieme, ma che uno scritto in particolare abbia dato origine alla tradizione di Agatonico.

Non si dimenticherà che altrettanto fantomatico quanto la figura di Agatonico è il concilio di Ancira, col quale essa è strettamente legata nella tradizione. Ora, l'unico testo che appare legato al concilio di Ancira nel suo contenuto, e non soltanto nella sua presentazione (titoli posti prima o dopo, che risultano aggiunti a piacere) è quello designato sopra col n. 6. Come si è visto, esso contiene una interessante presentazione del contesto storico che lo avrebbe originato. In questa parte l'autore usa la prima persona plurale, accomunandosi a nove vescovi riuniti ad Ancira per un concilio, e menziona Agatonico, presentandolo, in terza persona. Inoltre spiega le circostanze del concilio di Ancira.

> Gli uomini che ci ponevano la questione erano in tutto quindici, ed erano dei Cilici. Dopo che udimmo ciò da loro - e noi eravamo in tutto nove vescovi nel sinodo che fu fatto ad Ancira di Galazia - dicemmo loro: fra tre giorni risolveremo per voi questo problema. Il sinodo che fu fatto ad Ancira di Galazia, fu fatto a causa degli Eustaziani, che erano in errore. Eustazio infatti era un tale che aveva diviso molti mariti dalle mogli e molte mogli dai mariti. [Esso concorda con quello di Nicea.][62] E dopo tre giorni si tenne la disputa. Si levò uno di loro, di nome Stratonico, Cilicio, che era molto esperto nella retorica dei pagani, e disse: io parlerò per i pagani. Egli disse ciò non perché fosse dalla parte dei pagani; anzi era cristiano in quanto amava la via della salvezza. Vi era fra noi un vescovo di nome Agatonico, che molte volte avevamo provato essere pneumatico. Scegliemmo lui affinché disputasse con Stratonico cilicio.[63]

Dunque la figura di Agatonico non è data per conosciuta, anzi si presume che il lettore ne senta parlare qui per la prima volta. Inoltre si danno notizie abbastanza precise, ma nello stesso tempo non poste in grande rilievo, nè troppo volutamente sottolineate, sul concilio di Ancira, al quale peraltro negli altri testi testi del *dossier* di

Agatonico si allude solo nel titolo. Ancora, troviamo l'interessantissima figura di Stratonico, che si denuncia chiaramente nel nome come il naturale oppositore di un Agatonico.

Tutto questo ha un chiaro sapore di falso, ma di un falso, per dir così, costruito di prima mano, coll'interesse rivolto al contenuto dei problemi teologici (e poi morali, come vedremo) che sono svolti, e quindi creando, per normali fini di eleganza formale tardo-antica, un dibattito fra due oppositori dai nomi "trasparenti" (Agato-nico, Strato-nico), senza che essi esistessero da prima, nemmeno come personaggi letterari. Secondo noi tutti questi sono indizi del fatto che siamo di fronte al testo primitivo che ha creato la fama e la tradizione relativa ad Agatonico.

Nelle parti successive, troviamo prima la dimostrazione della provvidenza di Dio, contro la dottrina pagana dell'*eimarmene*; quindi si passa a pure questioni disciplinari (esempi: uno che paghi per essere fatto vescovo; un cristiano che consulti un astrologo; un cristiano che uccida a causa di beni materiali; un cristiano che commette adulterio; etc.). In sostanza abbiamo qui effettivamente un'opera che richiama in piccolo l'andamento dei primi documenti conciliari, ovvero di testi che tali si fingevano. In essi ad una professione di fede (l'equivalente qui è la dimostrazione sulla provvidenza) seguivano immediamente delle disposizioni morali e canoniche.[64]

Un'ultima osservazione riguarderà il fatto che l'autore non ha voluto (probabilmente per modestia e prudenza) fingere delle *gesta* ufficiali di un concilio, ma qualcosa prodotto in margine ad un concilio (forse anch'esso inventato) di Ancira.

Una volta raggiunta questa conclusione, cioè che la diatriba con Stratonico sia il testo iniziale della tradizione di Agatonico, e che gli altri testi saranno stati aggiunti in un secondo tempo, è interessante esaminare a quali generi letterari essi appartengono, per cercare la loro relazione cronologica e concettuale. Prescindendo dai due trattati contro Calcedonia (n. 4 e 5), che appaiono essere assai più

tardivi, noi ci troviamo alla presenza di: due omelie vere e proprie, con prologo, trattazione e conclusione (n. 1 e 7); una disputa (*erotapokriseis*) con Giustino (n. 3); un apoftegma sulla resurrezione (n. 2).

La disputa con Giustino è il testo più ingenuo, ed è un'imitazione anche troppo scoperta della diatriba con Stratonico. Si direbbe anzi che l'autore abbia voluto in qualche modo far meglio: là un cristiano fingeva di prender le parti dei pagani, sconfitto e persuaso *a priori*; qui un vero miscredente si lascia convincere e chiede alla fine di essere battezzato.[65]

Assai più serio si fa il discorso nei riguardi delle due omelie, perché esse vertono su due argomenti quanto mai scottanti nell'ambiente monastico: l'influenza che le vecchie credenze pagane esercitavano ancora fortemente sugli eremiti del deserto (che, non si dimentichi, vivevano spesso in antiche tombe decorate con immagini demoniache); e la teoria dell'antropomorfismo. Le due omelie presentano caratteristiche di forma e di stile comuni; ma l'autore - che in ambedue sottolinea con insistenza la difficoltà incontrata a svolgere i temi proposti in modo che appare ostile alle autorità ecclesiastiche al suo tempo prevalenti - non ha lasciato alcuna traccia concreta di sè, se non nel qualificarsi monaco.

Troviamo però in una delle omelie (l'*apologia de incredulitate*, n. 7) una interessante citazione da Evagrio Pontico:

> Perciò, avendo intrapreso il santo abba Evagrio, cacciatore dei démoni, a mostrare le qualità di ciascun démone nei suoi Kephalaia, disse: alcune cose abbiamo nascosto, altre abbiamo mostrato. Quelle cose le abbiamo nascoste per le tribolazioni. Se scrivessimo ciò e lo trovassero coloro che dicono ora di essere i pastori . . . Ma io non getterò le cose sante ai cani nè getterò le perle davanti ai porci.[66]

Il Muyldermans ha bene indicato che la citazione proviene dalla *lettera ad Anatolio*,[67] che serviva da introduzione alle tre opere di Evagrio divise in *kephalaia*; essa è dunque autentica.[68]

Sarà dunque naturale porre in relazione ciò col fatto che Evagrio, da un lato era stato il maggior paladino della teoria anti-antropomorfita (origenista) che troviamo nel primo trattato; dall'altro aveva abbondantemente trattato l'influsso dei demoni nelle tentazioni di tipo spirituale cui potevano andar soggetti i monaci, alle quali fa riferimento il secondo trattato.[69] Dunque i nostri testi dovrebbero derivare da un ambiente evagriano; e questo può spiegare molto bene l'incresciosa situazione che l'autore ci descrive in modo sfumato ma significativo.

Egli afferma di non poter ricorrere per i suoi dubbi a "quelli che ora dicono di essere i pastori"[70] perché essi lo condannerebbero per questo direttamente, senza tentare di risolvere i suoi problemi spirituali. Perciò egli, che descrive la sua situazione soprattutto per essere d'aiuto ai fratelli che vi si trovino anch'essi, è costretto a farlo di nascosto. Egli non può aver fiducia nei normali "controllori," e quindi (nel trattato n. 1) deve superare con un atto di fede in Dio il timore di dire cose sbagliate.[71]

La situazione appare oggettivamente grave, e secondo noi ci riporta al momento in cui Teofilo compie il grande voltafaccia dall'origenismo (e dalla stima e protezione di Evagrio) all'anti-origenismo, con la conseguente persecuzione dei monaci evagriani (Evagrio essendo nel frattempo morto), i cui esponenti principali furono i cosiddetti "fratelli lunghi." Perciò l'autore mette in guardia i lettori fidati: "se non trova da rispondere così, costui non è un arcivescovo, anzi (non è) un cristiano del tutto."[72]

Procedendo oltre, si nota che uno degli argomenti del trattato n. 7 (*apologia de incredulitate*) è la cattiva influenza della cultura greca su certi cristiani. Su ciò doveva esserci un accordo in linea di principio fra evagriani ed avversari; ma evidentemente vi erano anche profonde differenze di atteggiamento. Di che si trattava esattamente?

Si ricorderà che il problema dello gnosticismo, quale esso era diventato nel IV sec., era stato molto a cuore ad Evagrio. E' probabile, secondo noi, che a questo si riferiscano alcune frasi della *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 angeli."[73] "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."[74]

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 Scenute, 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.[75]

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. E' interessante del resto notare che una polemica con le gerarchie ecclesiastiche era probabilmente supposta dalle teorie gnostiche.

Aggiungeremo infine alcuni tratti caratteristici dei due testi. Nell'*apologia* è da rimarcare come ad un prologo annunciante argomenti spiccatamente teologici, ripreso anche nella conclusione, faccia riscontro una trattazione di problemi che sono per lo più di carattere pratico o morale, del resto analoghi a quelli che si trovano nella disputa con Stratonico. Sia nel trattato sull'antropomorfismo che nell'*apologia* si caldeggia l'interpretazione allegorica della Scrittura. I due trattati sembrano essere in qualche modo complementari, avendo alla base uno la fede, l'altro l'incredulità - sebbene intese ambedue in senso un po' particolare.

In conclusione, questi due testi ci sembrano l'opera di un autore dotato di buona volontà e di senso polemico, imbevuto della problematica discussa nel suo ambiente, ma non troppo capace di comprenderla e sintetizzarla in opere scritte, compito che sembra alquanto superiore alle sue capacità.

La tradizione.

Noi crediamo dunque di aver rintracciato l'ambiente e l'epoca nei quali furono composte le opere che ritroviamo unite sotto il nome di Agatonico. Rimane da ricostruire, possibilmente, l'itinerario a seguito del quale esse hanno ricevuto l'unione e connessione formale che - sia pure in diversi modi - troviamo nei manoscritti a nostra disposizione. Per giungere a questo fine ci porremo prima queste domande: quale era la lingua originale dei testi? Sono essi attribuibili ad uno solo o a più autori?

Per quanto concerne la lingua, diremo brevemente che secondo noi le opere sono state scritte originariamente in greco e poi tradotte in copto; questo non tanto in base a prove oggettive, ma alla sensazione che dà la qualità del testo ed il tipo di copto che vi troviamo. Il tipo di argomentazione ed il modo di esporre risentono secondo noi della tipica struttura greca, e sono lontani dallo stile che i copti (a cominciare da Scenute e soprattutto poi nell'epoca di Damiano) elaboreranno per esporre le proprie idee. Il tipo di lingua è quello delle più antiche traduzioni di testi patristici ed agiografici, fatte attorno al V sec., in cui si nota da un lato una sintassi non ancora standardizzata secondo cànoni classici, che troveremo piuttosto nel VI-VII sec., e dall'altro una difficoltà nel modellare il periodare copto su quello greco da cui si traduceva.

Per quanto concerne il numero degli autori, ricorderemo che abbiamo in sostanza quattro generi letterari, testimoniati nel *dossier*: (1) l'*erotapokriseis*, in due opere (n. 3 e n. 6), la seconda delle quali è stata riconosciuta come quella che ha creato, probabilmente, la figura di Agatonico e il concilio di Tarso. (2) Il trattato omiletico, in

due opere (n. 1 e n. 7) che presentano il contenuto più interessante dal punto di vista teologico. (3) L'apoftegma, o comunque brevissimi testi apodittici (n. 2 e n. 4). (4) La disputa anti-calcedonense (n. 5). Solo le opere di quest'ultimo tipo (ivi compresa la n. 4) sono facilmente riconoscibili come un'aggiunta posteriore al *corpus* di Agatonico, e dunque sono di autore differente dalle altre. Le altre, invece, nonostante le differenze formali, appaiono concepite in ambiente ed epoca unitari, e stante il fatto che non è possibile indicare alcuna personalità storica come autore, bisogna concludere lasciando del tutto aperte le possibilità che esse siano opera di un solo autore, come di due o tre o quattro.

Una volta chiarite tali questioni, l'itinerario per il quale le opere sono giunte sino a noi non è difficile da ricostruire. Occorre partire da uno stadio nel quale le opere non erano costituite in un *corpus*, ma pur avendo delle relazioni fra loro, conservavano una corretta individualità letteraria.[76] Non è nemmeno detto che in questo stadio esse fossero attribuite ad Agatonico; è anzi più facile che l'attribuzione ad Agatonico sia opera di un "primo" redattore, del quale abbiamo riconosciuto l'opera nella titolatura in greco, ed al quale abbiamo attribuito la responsabilità della costituzione del più antico *corpus*. Se la titolatura è stata allora fatta in greco, è probabile che in greco fossero ancora le opere, e che solo in quel momento siano state poi tradotte in copto.

A nostro avviso il *corpus* più antico comprendeva: (1) l'opera contro gli antropomorfiti (n. 1), senza *inscriptio* ma conclusa dalla *subscriptio* (β parziale): πίστις Αγαθονίκου ἐπισκόπου Ταρσοῦ Κιλικίας, fatta dal "primo" redattore. (2) L'apoftegma sulla resurrezione, introdotto dal titolo (γ). (3) La disputa con Giustino, introdotta dal titolo (δ). (4) La disputa coi Cilici, introdotta dal titolo (ε). Tutti i titoli sono, come sembra, opera del redattore del *corpus* più antico, che non è testimoniato come tale da alcun manoscritto in nostro possesso, ma è ricostruibile a partire da A.

A, così com'è, ci testimonia un *corpus* di poco posteriore, nel quale un "secondo" redattore è intervenuto: - aggiungendo qualche spiegazione alla *subscriptio* del trattato n. 1 (sull'antropomorfismo) (β completo) e dando una simile *inscriptio* e *subscriptio* alla raccolta antica (α). Dal momento che quest'aggiunta è in copto, in questa fase il *corpus* sarà stato appunto già tradotto in tale lingua (forse dallo stesso "secondo" redattore). - Aggiungendo la glossa relativa al concilio di Calcedonia (ν). Questo ci indica che il "secondo" redattore lavorava nella II metà del V sec. - Aggiungendo anche il testo dell'*apologia* (n. 7), che fino allora sarà rimasto isolato, ovvero unito agli altri testi in modo diverso.

Abbiamo finalmente il *corpus* più recente, testimoniato da B e da C, nel quale un "terzo" redattore è intervenuto: - aggiungendo i due testi relativi al concilio di Calcedonia (n. 4 e 5). - Modificando radicalmente il trattato contro gli antropomorfiti (n. 1) per renderlo al contrario un trattato generico, ma antropomorfita.

Quest'ultimo intervento è secondo noi molto importante nella ricostruzione della storia del *corpus* di Agatonico, se messo in relazione al problema: attraverso quali ambienti copti è passato il nostro *dossier* agatoniceo, nel suo tormentato cammino? Infatti, creato in ambiente greco evagriano, avrà dovuto presto emigrare, per la fine violenta che esso subì. Quale sarà stato il primo ambiente che l'avrà presto recepito, inoltre traducendolo in copto? Secondo noi questo può essere stato solo l'ambiente pacomiano,[77] che probabilmente monopolizzava la cultura copta fra IV e V sec.

Che tale ambiente fosse anti-antropomorfita non pare, anzi sembra il contrario, perché è assai probabile che esso abbia prodotto la *vita di Aphu*.[78] Sembra d'altra parte che esso fosse abbastanza tollerante in fatto di dottrine teologiche, e che fosse peculiare la condotta di Scenute e dei suoi diretti collaboratori, che probabilmente avevano iniziato in questo senso una politica di separazione dal corpo unitario dei conventi pacomiani. Ora, proprio il fatto che posterior-

mente al *corpus* contenuto in A si nota un deciso intervento teologico, unito al fatto che il periodo post-calcedonense conosce il distacco fra il sistema pacomiano "ufficiale" che segue l'autorità imperiale, ed il sistema scenutiano-"copto,"[79] ci fa supporre che il "terzo" redattore abbia compiuto un lavoro di recupero del *corpus* di Agatonico dall'ambiente pacomiano a quello scenutiano, nel corso del VI sec., ed inoltre avrà inserito il *corpus* di Agatonico nella raccolta canonica di testi teologici e giuridici fatti risalire al IV sec. - del resto con buone ragioni, da un certo punto di vista - che veniva costituita a fondamento della Chiesa "copta."

La Chiesa copta iniziava allora, dopo i numerosi traumi post-calcedonensi, a ripiegarsi culturalmente e spiritualmente su se stessa ed a compiere un lavoro di scelta, revisione e sistematizzazione dei testi sui quali si sarebbe basata la sua vita nei secoli posteriori. L'ultima fase del *corpus* di Agatonico si aggiunge così alle altre molteplici testimonianze di questo travaglio e di questo lavoro.

NOTE.

1 W. E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham: koptische theologische Schriften, herausgegeben und übersetzt* (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg, 18. Heft; Strassburg 1915). (Citato: Crum, *PC*).

2 Notizie in Crum, *PC*, p. V e VIII-IX.

3 Ricorderemo che di codici anteriori al VII sec. in buono stato erano conosciuti, p.es., la Sapienza di Torino, i Profeti minori di Parigi - Vienna, i Salmi di Berlino, gli Atti e i Salmi di Vienna, l'Apocalisse (etc.) di Berlino - Londra (codici biblici); e i codici Askew, Bruce e Berolinensis (codici gnostici). Ma solo l'Apocalisse di Elia di Parigi e l'Epistola Apostolorum di Berlino fra i codici di diverso contenuto.

4 In Crum, *PC*, pp. 131-71.

5 *JTS* 23 (1922) 314-18. Cf. anche C. Schmidt, *Deutsche Lit. Zeit.* 49 (1928) 1705.

6 Cf. sotto, nota 35.

7 Cf. sotto, nota 38.

8 I manuali riportano il giudizio di Ehrhard (cf. sotto, p. 277): cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* (Freiburg 1913-32) IV 109; O. Stählin in W. von Christ, *Geschichte der griechischen Literatur* II 2 (München 1924) 1386.

9 Noi ci interessiamo solo dell'inquadramento letterario e storico, accennando alle questioni teologiche solo per ciò che aiuta tale ricerca. A proposito di queste ultime rimane molto di interessante da approfondire.

10 Nella descrizione dei codici porremo particolare attenzione ai titoli, perché sono assai utili per ricostruire la tradizione attraverso cui le opere ci sono giunte, subendo alterazioni di vario tipo. Ai titoli daremo delle sigle greche, a cui faremo riferimento nel corso della successiva trattazione. Disponiamo delle foto dei manoscritti A, B, C; per D, E, F ci basiamo sulle relative edizioni.

11 Ed. Crum, *PC*, Anhang III, pp. 48-50.

12 Ed. W. E. Crum, "A Coptic Recipe for the Preparation of Parchment," *PSBA* 27 (1905) 166-72.

13 P.es. i codici Bodmeriani (P. Bodm. XVI, XVIII, XIX, XXI, XXII) e quello di Barcellona (P. Palau Rib. 181-182).

14 P.es. i codici biblici provenienti dal Monastero di apa Geremia di Saqqara, ora a Dublino (ed. Thompson) e a Ann Arbor (ed. Worrell).

15 Per la terminologia cf. G. Cavallo, "Grammata Alexandrina," *Jahrbuch der österr. Byzantinistik* 24 (1975) 23-54.

16 Cf. Crum, *PC*, pp. XI-XII.

17 Pp. 1-38. Ci riferiamo di preferenza alla numerazione originale del codice; indicheremo esplicitamente quando ci riferiamo all'edizione Crum, con pagina e linea.

18 Pp. 38-73.

19 Pp. 73-88.

20 Pp. 89-90.

21 Pp. 90-96.

22 Pp. 96-125. Cf. sotto, p. 284, per la descrizione del contenuto.

23 Pp. 126-38.

24 Cf. H. Hyvernat, "Introduction" (a un articolo di E. Porcher), *RdE* 1 (1933) 105-16; T. Orlandi, "Un projet milanais [ora condotto a Roma] concernant les manuscrits coptes du Monastère Blanc," *Muséon* 85 (1972) 403-13.

25 Cf. Crum, *PC*, pp. XIII-XIV; J. Gribomont in G. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli* (Roma 1967) 123-27.

26 Cf. A. van Lantschoot, *Recueil des Colophons des manuscrits chrétiens d'Égypte* (Louvain 1929) 116-17, n. LXX.

27 Su quest'opera cf. J. Gribomont (cit. alla nota 25) 51-55, e bibliografia ivi menzionata.

28 Cf. apparato in Crum, *PC*, p. 21, alle linee 5-7.

29 Cf. apparato in Crum, *PC*, p. 26, alle linee 10-11.

30 Ed. Crum, *PC*, Anhang I, pp. 43-45.

31 Cf. sotto, p. 284 (n° 6).

32 Ed. Crum, *PC*, Anhang II, pp. 46-47; il colofone anche in Van Lantschoot, cit. alla nota 26.

33 Cf. sopra, nota 24.

34 B. A. Turajev, *Koptskije teksty* . . . (Moskau 1902) 4-5, n. 2.

35 P. Jernstedt, "Zwei neue Bruchstücke der koptischen erotapokriseis," *Aegyptus* 10 (1929) 80-86.

36 H. Munier, "Mélanges de littérature copte, II," *ASAE* 21 (1921) 86-88.

37 Cit. alla nota 35.

38 Ed. W. Erichsen, *Faijumische Fragmente der Reden des Agathonicus Bischofs von Tarsus* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab., Hist.-filol. Meddelelser. XIX, 1; København 1932).

39 Non disponendo della fotografia del manoscritto, ci basiamo sulla descrizione di Erichsen.

40 Cf. sopra, nel ms. A (cf. nota 23).

41 Cf. sopra, nel ms. A (cf. nota 21).

42 Cf. sopra, nota 4.

43 Cf. il testo in Crum, *PC*, p. 29, 2-5.

44 Per altri esempi simili, v. ora W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und Christlichen Altertum* (München 1971) 50.

45 Si nota soprattutto l'aggiunta qua e là del vocativo "o fratelli" e la semplificazione stilistica di alcuni passi; talora un passo di contenuto spinoso viene cambiato (Erichsen, *Faijumische Fragmente*, p. 12, 13-20) od omesso (ibid., p. 13, 4).

46 Cf. sotto, p. 282-83.

47 Cf. sopra, p. 275-76, sez. (b) (descrizione di C).

48 In realtà sono di Timoteo di Alessandria, *PG* 33, 1295-1310.

49 Essi sono stati sottoposti a tal fine a modifiche sostanziali; cf. sotto, p. 282-83.

50 Si trova in A e in B.

51 Ed. F. Rossi, *I papiri copti del Museo Egizio di Torino* (Torino 1887-92) vol. I, 3, 5-22; cf. G. Florowsky in *H. A. Wolfson Jubilee Volume* (Jerusalem 1965) 275-310. Aphu è nominato anche nella cosiddetta Vita di Paolo di Tamma (cf. E. Amélineau, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne* [MMAFC 4; Paris 1888-95] 759-69).

52 Crum, *PC*, p. 22, 1.

53 Cf. apparato critico in Crum, *PC*.

54 Si trova in A e in B.

55 Si trova in A, in B, in C e in F.

56 Si trovano in B e in C.

57 Si trova in A e in B.

58 Crum, *PC*, p. 37, 1-22; cf. Ehrhard in Crum, *PC*, p. 163.

59 Si trova in A e in F.

60 Cf. sotto, p. 289.

61 Allude, cioè, ai tipi di *gnomai* conciliari di argomento morale.

62 E' secondo noi una glossa introdotta nel testo.

63 Crum, *PC*, p. 28, 29 - 29, 7.

64 Cf. nella tradizione copta le *gnomai* di Nicea e la *Didascalia* (cf. sopra, nota 27).

65 Per un analogo episodio della conversione di un Samaritano, cf. l'omelia di Ps. Cirillo di Gerusalemme *Sulla Croce*, ed. E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts* (London 1915) 183-230 (cf. ripubblicazione critica a cura di A. Campagnano, Milano 1980).

66 Crum, *PC*, p. 38, 29-35. F omette la II parte, da "quelle cose . . ." a ". . . porci," credo per un intervento redazionale ad evitare polemiche anti-gerarchiche.

67 *PG* 40, 1221 C (sotto il titolo di *Capita Practica*); ed. Guillaumont, pp. 492-94.

68 J. Muyldermans, "Evagriana Coptica," *Muséon* 76 (1963) 271-76. I dubbi da lui espressi per il fatto che la citazione non sarebbe del tutto precisa, e a causa della variante di F (sopra, nota 66), derivano da un inesatto apprezzamento del testo copto.

69 Su Evagrio e l'ambiente evagriano cf. A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique* (Paris 1962); idem, in *Evagre le Pontique, Traité pratique I* (Sources Chrétiennes 170; Paris 1971) 21-126; idem, in *RAC* 6, 1088-1107; *Dict. Spir.* 4, 1731-44.

70 Crum, *PC*, p. 38, 27.

71 Crum, *PC*, p. 21, 16-18.

72 Crum, *PC*, p. 40, 28-31.

73 Crum, *PC*, p. 38, 20-22.

74 Crum, *PC*, p. 41, 3-6.

75 L'opera di Scenute è tramandata in un codice del Monastero Bianco (cf. sopra, nota 24; la sua sigla, nella nostra raccolta, è DS) di cui sono pervenuti numerosi frammenti per lo più inediti.

76 Questo si vede soprattutto dal confronto della situazione in A e in F.

77 Una prova di ciò è fornita dalla prima parte di A (cf. sopra, p. 271) i cui testi sono nati in ambiente strettamente pacomiano.

78 Cf. sopra, nota 51.

79 Cf. P. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte* (Paris 1914) 171-72, e A. Campagnano, "Monaci egiziani fra V e VI secolo," *Vetera Christianorum* 15 (1978) 223-46.