

=45 up= ma= 45

AUGUSTINIANUM

Periodicum quadrimestre Instituti Patristici "Augustinianum"

XI Incontro di studiosi
dell'antichità cristiana

Gli Apocrifi cristiani
e cristianizzati

Estratto

Annus XXIII

Fascicoli 1 et 2

Augustus 1983

57-71

INSTITUTUM PATRISTICUM «AUGUSTINIANUM»
VIA S. UFFIZIO, 25
ROMA

Gli Apocrifi copti

Una delle opinioni convenzionali riguardanti la letteratura copta è quella che gli apocrifi vi abbiano sempre occupato un posto considerevole, sia come importanza sia come quantità. Scriveva nel 1905 Johannes Leipoldt in quella che era destinata a rimanere per molti decenni l'unica vera storia della letteratura copta¹:

« Con la più grande passione i copti coltivarono ... la letteratura degli evangelii apocrifi e degli atti degli apostoli apocrifi ... Con testi di questo tipo gli egiziani erano soddisfatti nella sfera religiosa. Dai tempi antichi essi ponevano particolare gusto nel miracoloso e nella magia, come tutti i popoli contadini. Le leggende cristiane venivano incontro ottimamente a questo gusto. Che cos'erano Gesù, gli apostoli, i martiri, i santi per loro se non grandi maghi? — In secondo luogo gli egiziani erano cultori della letteratura leggendaria per motivi artistici ... A causa di questo carattere letterario delle leggende copte, esse furono tutt'altro che una fedele riproduzione dell'originale greco ... » (p. 142-143).

Con l'opinione di Leipoldt sembra concordare il padre della letteratura copta ortodossa, Scenute (vissuto fra la fine del IV e la prima metà del V secolo), che scrivendo una lunga opera contro i libri apocrifi² afferma: « se le cose (contenute negli apocrifi) non fossero conosciute in tutto il mondo [evidentemente il mondo gravitante attorno al suo monastero], non le ripeterei, affinché nessuno le ascoltasse » (p. 21).

In realtà, guardando meglio la cosa, l'affermazione di Scenute è in contrasto con quella del Leipoldt, o per lo meno testimonia una situazione di tipo molto diverso. Gli apocrifi

¹ J. Leipoldt, *Geschichte der koptischen Literatur*, in: C. Brockelmann, *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1911 (2), (rist. 1972) p. 131-182.

² Cf. T. Orlandi, *A Catechesis of Shenoute against Apocryphal Books*, Harvard Theological Review (in corso di stampa).

a cui allude Scenute sono quelli di carattere gnostico, mitologico certo, ma lontani dagli apocrifi romanzeschi a cui pensava Leipoldt, perfettamente inseriti nell'ambiente cristiano « ortodosso ». Del resto alcuni di questi ultimi apocrifi, insieme con altri di carattere apocalittico ma non propriamente romanzesco, furono tradotti con ogni probabilità nell'ambiente del monastero di Scenute.

Tutti questi elementi dimostrano che i problemi riguardanti i rapporti fra testi apocrifi e letteratura copta sono molti e diversificati e la loro soluzione non può consistere nell'individuare a tutti i costi un fenomeno unitario, ma anzi nel ristabilire una prospettiva storica nella quale i differenti fenomeni mantengano il loro proprio significato. Mentre l'opinione convenzionale a cui si accennava all'inizio tende a mettere sullo stesso piano traduzioni antiche (del III secolo circa) e testi riciclati in omelie o raccolte redatte tardivamente (nel VII-VIII secolo), il critico avvertito deve individuare il reale contesto cronologico e letterario in cui porre gli apocrifi pervenuti in lingua copta, onde trarne le corrette deduzioni di carattere generale.

E' quello che abbiamo cercato di fare, noi assai poco esperti dello specifico campo della letteratura apocriфа; basandoci dunque, per quanto riguarda gli originali che sono alla base delle redazioni in copto, sulle opinioni convenzionali recepite dalla relativa bibliografia⁴. Ma dobbiamo aggiungere che le nostre conclusioni non interessano solo la letteratura copta. E' noto infatti che per non pochi apocrifi, essendo andato perduto il testo originale, quello copto è fondamentale. Ogni chiarimento sull'ambiente che lo ha prodotto e nel quale si è diffuso va dunque a vantaggio anche dello studio del testo originale.

Il vantaggio è peraltro reciproco; perché essendo, come vedremo, alcuni degli apocrifi fra i primi testi tradotti in copto, ogni chiarimento sull'ambiente presso il quale questi apocrifi erano diffusi aiuta a risolvere il problema ancora aper-

⁴ E. Hennecke - W. Schneemelcher, (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959 e 1964 (III ed.); cf. anche la versione inglese, London 1963 e 1965; L. Rost, *Einleitung in die alttestamentliche Apokryphen und Pseudepigraphen*, Heidelberg 1971; R. McL. Wilson, *Apokryphen des neuen Testaments*, T.R.E. III p. 316-362. A. M. Denis, *Introduction aux pseudepigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leiden 1970.

to delle origini della letteratura copta e dunque del cristianesimo egiziano del III secolo.

Abbiamo deciso di dividere inizialmente gli apocrifi copti per mezzo di un criterio oggettivo, che non pregiudica la loro valutazione ulteriore. Tale criterio è basato sulle caratteristiche della tradizione manoscritta. Si constata infatti che un gruppo di apocrifi è conosciuto attraverso manoscritti del IV secolo, mentre un altro gruppo è conosciuto attraverso manoscritti assai più tardivi, generalmente del IX secolo, e al massimo del VII.

Un criterio di questo tipo non è generalmente preso in considerazione per l'ovvio motivo che, nell'un caso come nell'altro, manoscritti di epoca diversa possono essere esistiti ed essere stati distrutti o comunque esserci ignoti. L'*argumentum e silentio* è, in questo come negli altri casi, assai pericoloso. Tuttavia a noi pare che abbia costituito un fruttuoso punto di partenza attorno al quale è stato possibile riunire altri elementi e giungere a conclusioni interessanti. Esaminiamo dunque il gruppo di apocrifi con tradizione manoscritta antica.

Fra essi ha diritto alla precedenza l'*Apocalypsis Eliae*, per molti motivi. Prima di tutto, è questo uno dei casi in cui il testo copto è l'unico ad esserci pervenuto. I manoscritti, poi, sebbene frammentari, sono numerosi, e due di essi di provenienza forse accertabile. Si tratta di un codice in dialetto achimico, del IV secolo, diviso fra Parigi e Berlino; e di un codice in dialetto saidico, pure del IV secolo, di Parigi. Essi pervengono, per quanto è dato desumere dalle informazioni in nostro possesso, dal monastero di Scenute, che abbiamo sopra menzionato⁵.

Un terzo manoscritto saidico, anch'esso del IV secolo, appartiene alla collezione Chester Beatty⁶. La parte della collezione che qui interessa è importante soprattutto per averci dato i manoscritti di alcune opere di ambiente pacomiano antico che non sono state recepite dalla tradizione copta posteriore: le lettere stesse di Pacomio (in copto ed in greco)

⁵ G. Steindorff, *Die Apokalypse des Elias* (TU 17,3a), Leipzig 1899.

⁶ A. Pietersma - S. T. Comstock - H. W. Attridge, *The Apocalypsis of Elijah*, Chico Ca. 1979.

ed altre di Teodoro ed Horsiesi⁶. E' possibile che lo stesso ambiente conservasse il codice dell'*Apocalypsis Eliae*.

Finalmente abbiamo un caso straordinario, per cui l'inizio del medesimo testo è stato scritto in scrittura corsiva di tipo greco (il resto del codice è in bellissima maiuscola) nella pagina e mezza rimasta libera dell'ultimo foglio di un codice del IV secolo contenente testi biblici⁷. E' difficile dare una spiegazione di ciò: le ipotesi possono essere molte e tutte verosimili. Ci sembra che in ogni caso questo dimostri la popolarità dell'*Apocalypsis Eliae* in un ambiente sicuramente cristiano (il codice contiene gli *Acta Apostolorum*), copto, e molto antico.

Le risultanze dell'esame della tradizione copta vanno ora messe in relazione con quanto si suppone dell'originale (evidentemente greco) dell'opera. La redazione ultima è certo cristiana; si parla del III e anche del IV secolo, ma ci si deve evidentemente restringere al III, e già sarebbe un caso notevole di traduzione immediata ed espansione assai vasta in copto. I critici, guidati dall'analisi puramente interna, hanno messo in rilievo la parte che l'Egitto gioca nella concezione del testo, e ne hanno tratto le relative deduzioni circa l'ambiente in cui è stato composto; e ne hanno anche messo in rilievo, con forza maggiore o minore, ma con certezza, la derivazione da tradizioni prettamente giudaiche.

Ci troviamo dunque, riunendo tutti gli elementi, in un ambiente che riunisce influenze giudaiche, egiziane autoctone e monastiche cristiane. Vedremo come tutto ciò ci riconduca all'ambiente in cui è nata la letteratura copta.

Un apocrifo altrettanto intimamente legato con la tradizione copta più antica è l'*Ascensio Isaiae*, che meglio sarebbe chiamare *Visio Isaiae*, dal titolo conservato appunto in un manoscritto copto. La situazione delle versioni è però qui più complessa. Abbiamo i preziosi frammenti di un codice papiraceo greco da Ossirinco del V-VI secolo⁸, di un ambiente che chiameremmo secolare, o per lo meno monastico cittadino, che è probabilmente da tenere ben distinto da quello monastico de-

⁶ H. Quecke, *Die Briefe Pachoms*, Regensburg 1975.

⁷ C. Schmidt, *Der Kolophon des Ms. Orient. 7594 des Britishen Museums*, Sitzungsber. Akad. Berlin, 1925, p. 312-321.

⁸ Ed. B. P. Grenfell - A. S. Hunt, *The Amherst Papyri ... I: The Ascension of Isaiah and Other Theological Fragments*, London 1900.

sertico o isolato. Abbiamo gli altrettanto preziosi frammenti di un palinsesto latino, scrittura inferiore risalente al V secolo⁹. Il testo completo è conservato in etiopico, e la traduzione può risalire al V-VI secolo (periodo aksumita)¹⁰. I frammenti copti provengono da due manoscritti attribuibili al IV secolo. Uno in achmimico, scritto sul verso di un rotolo che sul recto portava un contratto in greco¹¹; è da notare che il rotolo non venne sostanzialmente mai usato nella tradizione letteraria copta. L'altro era un codice in saidico¹². Ambedue contenevano, per quanto è possibile dedurre da ciò che è rimasto, tutte e due le parti in cui il testo si divide, e che rappresentano due fonti distinte anche per carattere confessionale. La prima parte era spiccatamente giudaica (martirio di Isaia); la seconda cristiana (visione e predizione dell'anticristo). Sono anche interessanti possibili influssi esseni.

Dal punto di vista della datazione della redazione finale, siamo di nuovo al III secolo, e dunque di nuovo ad un caso, come quello dell'*Apocalypsis Eliae*, di traduzione quasi immediata e di buona espansione in copto. Si noti che proprio trovare il testo copiato al di fuori di canali normali di tradizione manoscritta (il verso di un rotolo già usato) ci attesta, qui come là, la sua diffusione.

A questo punto dobbiamo menzionare due testi apocalittici la cui tradizione manoscritta si interseca con quella dell'*Apocalypsis Eliae*: l'*Apocalypsis Zephaniae* (*Sophoniae*), contenuta nello stesso codice saidico di Parigi (P135), ma di cui è pervenuto un solo frammento; e un'*apocalisse anonima*, che era copiata prima dell'*Apocalypsis Eliae* nel codice achmimico¹³. Di questi due testi non si può dire nulla, se non che non sembrano pervenuti in altre lingue, e che non sono attestati nemmeno nella tradizione copta posteriore.

Gli apocrifi esaminati fin qui riguardavano personaggi dell'Antico Testamento; passiamo ora a quelli del Nuovo. Un po-

⁹ C. Leonardi, *Il testo dell'Ascensio Isaiae nel Vat. Lat. 5780*, Cristianesimo nella storia 1 (1980) 19-74.

¹⁰ R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah*, London 1900.

¹¹ L. Th. Lefort, *Fragments d'apocryphes en copte-achmimique*, Le Muséon 52 (1939) 140; P. Lacau, *Fragments de l'Ascension d'Isaie en copte*, Le Muséon 59 (1946) 453-467.

¹² L. Th. Lefort, *Les manuscrits coptes de l'Université de Louvain*, Louvain 1940, nr. 12.

¹³ Ed. Steindorff, cit. alla nota 4.

sto speciale spetta agli *Acta Pauli*, per la quantità di testimonianze sia in greco sia in copto. In greco conosciamo 5 manoscritti più o meno frammentari, di cui il più antico è del III secolo (papiro Bodmer XII)¹⁴. In copto abbiamo un frammento da un codice saidico del IV secolo (Rylands Suppl. 44), un lungo brano da un codice (sub)achmimico del IV secolo (Bodmer)¹⁵, e finalmente il famoso codice papiraceo di Heidelberg, anch'esso (sub)achmimico¹⁶, che è stato variamente datato (IV secolo o VI secolo), ma le cui caratteristiche sono tali (diletto, codicologia) che, se non antico esso stesso, certo rappresenta il frutto anacronistico di una tradizione più antica.

E' noto che questo codice, insieme con quello greco di Hamburg, è il solo testimone dello stadio in cui gli *Acta Pauli* erano nella loro forma completa, e, a quanto sembra, originale; mentre la tradizione più tardiva, in greco come in copto, latino etc., separerà i diversi episodi principali, conservandone alcuni come testi a sè, e facendone scomparire altri. La redazione originale sarebbe stata composta in Asia Minore verso la fine del II secolo. Se teniamo conto del tempo necessario per l'accoglimento in Egitto, anche in questo caso la traduzione in copto è stata assai tempestiva. Sarà ancora da sottolineare la tendenza teologica anti-gnostica, che lega questo apocrifo all'*Epistula Apostolorum*.

L'*Epistula Apostolorum* è pervenuta solo in copto ed in etiopico (e in un frammento latino)¹⁷. Il manoscritto copto (achmimico) è un codice papiraceo del IV-V secolo, proveniente con buona probabilità dal Monastero Bianco. Come è noto, la redazione originale (in greco) è stata assegnata al II secolo unanimemente. Per il luogo di provenienza, mentre Schmidt proponeva l'Asia Minore, Hornschuh ha proposto l'Egitto, ma in base anche a considerazioni che egli stesso ha poi dichiarato insostenibili¹⁸. Il contenuto è fortemente anti-gnostico, e sono nominati in particolare Simone e Cerinto, il che farebbe propendere per l'Asia Minore. Sono anche stati notati influssi di tipo giudeo-essenico.

¹⁴ C. Schmidt, *Praxeis Paulou*, Hamburg 1939; M. Testuz, *Papyrus Bodmer XII*, Cologny-Genève 1959 (corrispondenza apocrifia coi Corinti).

¹⁵ R. Kasser, *Acta Pauli* 1959, RHPHR 40 (1960) 45-57.

¹⁶ C. Schmidt, *Acta Pauli*, Leipzig 1905(2).

¹⁷ C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seine Jungern* [TU 43], Leipzig 1919.

¹⁸ M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin 1965.

Gli *Acta Petri* pongono problemi ancora più complessi, perché la loro completa struttura originaria non è conosciuta attraverso alcun testo pervenuto. Il copto in questo caso complica ulteriormente le cose, perché il brano rimasto è stato copiato in un codice del IV secolo, il famoso papiro gnostico di Berlino, insieme con l'*Apocryphon Iohannis*, la *Sophia Iesu Christi* e l'*Evangelium Mariae*¹⁹. Questo brano dovrebbe provenire dalla prima parte degli *Acta*, mentre la seconda parte (comprendente il martirio di Pietro) sarebbe restituita dagli *Acta Petri* latini del codice di Vercelli del VI-VII secolo.

Ci si chiede naturalmente quale significato dare all'inclusione del brano copto in una raccolta così apertamente gnostica; e come si concili questo con la tendenza piuttosto anti-gnostica che si desumerebbe dagli *Acti* latini, i quali pure recano tracce di influenze gnostiche. Noteremo che non si risolve la questione sostenendo che quando venne fatta la redazione originale, le posizioni degli gnostici e dei « cattolici » erano ancora non ben definite su molti punti. Questo infatti non può valere per il IV secolo in Egitto, o per lo meno è questione che richiede una quantità di fini distinzioni.

Abbiamo con questo esaurito gli apocrifi i cui manoscritti sono molto antichi. Veniamo ora all'altro gruppo, che abbiamo caratterizzato come ben inserito nella tradizione letteraria copta nel suo svolgimento « normale » fra VI e X secolo²⁰.

Per soli motivi di comodità nell'esposizione distingueremo in questo gruppo alcuni tipi, cominciando da quello delle « visioni dell'altro mondo ». Abbiamo per questo un gruppo di testi connesso con la leggenda di Henoch. Lo stato frammentario dei tre manoscritti in questione non permette di riconoscere con sicurezza i rapporti fra i relativi testi, ma sembra che ciascuno stia a sè, pur rifacendosi alla medesima leggenda. In particolare, un foglio da un codice pergameneo del VI-VII secolo da Antinoe darebbe la traduzione, sia pur rimaneggiata

¹⁹ C. Schmidt, *Die alten Petrusakten* [TU 24,1], Leipzig 1903. Il testo è anche edito nella II ediz. (a cura di H.M. Schenke) di: W.C. Till, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* [TU 60,2], Berlin 1972.

²⁰ Cf. T. Orlandi, *The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical Literature*, in: R. McL. Wilson (ed.), *The Future of Coptic Studies*, Leiden 1978, p. 143-163; T. Orlandi, *Omelia copte*, Torino 1981, Introduzione (p. 5-24).

pesantemente, del *Liber Henoch* conosciuto anche nelle altre lingue²¹. Si ricorderà che il manoscritto greco principale (VIII-IX sec.) viene da una tomba di Achmim, dunque anch'esso dall'Egitto²².

Al VII secolo appartiene un codice papiraceo di provenienza ignota²³, che contiene un testo tardivo ma molto importante, perché ci riporta al complesso di credenze sul giudizio delle anime che doveva essere diffuso nel contemporaneo ambiente monastico egiziano, ed appare soprattutto nella documentazione del monastero di apa Geremia a Saqqara.

Più tardivi sono alcuni altri frammenti provenienti dal convento di S. Simeone (o deir amba Hadra, i gemelli) di Assuan²⁴, che sembrano provenire da un'altra opera circa la funzione di Henoch nel giudizio dei morti.

Al tipo delle visioni dell'altro mondo appartiene un altro testo, diffusissimo in tutta la cristianità, che per inciso è anche alla base della Divina Commedia: l'*Apocalypsis Pauli*²⁵. In greco è pervenuto solo in forma alquanto abbreviata; la versione latina è il testimone più antico ed importante. La versione copta presenta un testo vicinissimo a quello latino. L'unico manoscritto è del X secolo e proviene dal monastero copto-nubiano di S. Mercurio presso Edfu. Esiste anche la versione siriana, che presenta un testo rimaneggiato. Dell'originale greco sembra si possa dire soltanto che fu composto sulla base di apocaliss note come quella di Pietro e di Zefania e della letteratura su Henoch, in epoca tardiva (forse IV secolo).

Un altro tipo degli apocriphi di cui stiamo parlando è quello che amplia e completa le narrazioni della storia sacra. Nell'ambito dell'Antico Testamento si muovono: l'*Apocryphon Moy-sis*, che sembra essere abbastanza antico (I o II secolo) e ri-

²¹ S. Donadoni, *Un frammento della versione copta del Libro di Enoch*, Acta Orientalia 25 (1960) 197-202.

²² U. Bouriant, *Fragments grecs du Livre d'Enoch*, Mémoires de la mission archéologique française au Caire 9 (1892) 111-136. Cf. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*, Oxford 1906 (anche frammenti greci).

²³ W. E. Crum, *Theological Texts from Coptic Papyri*, Oxford 1913, nr. 3. B. A. Pearson, *The Pierpont Morgan Fragments of a Coptic Enoch Apocryphon*, in: G. W. E. Nickelsburg (ed.), *Studies on the Testament of Abraham*, Missoula 1976, p. 227-284.

²⁴ H. Munier, *Mélanges de littérature copte*, III, ASAE 23 (1923) 212-215.

²⁵ E. A. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915, p. 534-574.

guarda i fatti della Genesi. In copto è rimasto un frammento del VI-VII secolo²⁶.

I *Testamenti dei patriarchi Abramo Isacco e Giacobbe*, che in copto sono tramandati in epoca tarda ed in dialetto boairico (dunque nell'ultimo stadio della letteratura copta) tutti insieme, travestiti ma in modo molto meccanico sotto la forma di un'omelia attribuita ad Atanasio di Alessandria, in un codice del X secolo²⁷. Un codice saidico del IX secolo, proveniente dal monastero di S. Michele nel Faium contiene però il solo testo del testamento di Isacco²⁸ e ci conferma che i tre apocriphi erano presenti singolarmente come tali nella tradizione precedente.

Il *Testamento di Giobbe*, che è stato riconosciuto recentemente in un manoscritto papiraceo, sembra del VI-VII secolo, di Colonia. Questo testo meriterebbe uno studio particolare, perché nell'originale sembra che ci tramandi un apocrifo non cristianizzato redatto nell'ambito della diaspora giudaica; e quindi forse è da assegnare, per quanto riguarda il copto, al primo gruppo di cui abbiamo parlato. Ma per ora non abbiamo accesso al manoscritto.

L'*Apocryphon Ieremiae* è conosciuto da un manoscritto del IX secolo in saidico, proveniente dal monastero di S. Michele nel Faium²⁹. Dalla versione copta dipende molto probabilmente la versione araba, ma è ragionevole supporre un originale greco. La redazione, così come appare ora, è di ambiente cristiano, ma è probabilmente ottenuta attraverso la revisione di una redazione originaria, forse del III-IV secolo, di ambiente giudaico. Essa presenta qualche parallelismo con i più noti *Paralipomena Ieremiae*, ma è costruita soprattutto con materiale biblico e con aggiunte di carattere fantastico-miracoloso, una delle quali (dell'acqua trasportata da Ezra per mezzo della sua tunica) si trova anche nel *Vangelo dell'Infanzia di Tommaso*.

²⁶ Ed. J. Leipoldt, in: *Koptische Urkunden (Ägyptische Urkunden aus den K. Museen zu Berlin)* I, Berlin 1904, Nr. 181.

²⁷ I. Guidi, *Il testo copto del Testamento di Abramo*, Rendiconti della Accademia dei Lincei V, 9 (1900) 157-180; *Il Testamento di Isacco e il Testamento di Giacobbe*, *ibid.* V, 9 (1900) 223-264.

²⁸ K. H. Kuhn, *The Saïdic Version of the Testament of Isaac*, JTS n.s. 8 (1957) 225-239 (traduzione JTS n.s. 18 (1967) 325-336).

²⁹ K. H. Kuhn, *A Coptic Jeremiah Apocryphon*, Le Muséon 83 (1970) 95-135, 291-350, con bibliografia sulla versione araba e sulla questione.

Dell'*Apocalypsis Esdrae*, altro apocrifo prettamente giudaico, con rare interpolazioni cristiane, è pervenuto in copto un solo frammento papiraceo del VII secolo, ora a Berlino³⁰.

Altri due apocriphi testimoniati in copto sono da assegnare al tipo di cui stiamo parlando, ma hanno caratteristiche particolari. La *preghiera* (o meglio *Ode*) di *Manasse* è un testo ben noto, inserito sia in copto sia in greco in una raccolta di Odi a scopo liturgico, e dunque si trova in molti manoscritti tardivi. E' tuttavia da segnalare un bel codice papiraceo bilingue di Vienna, probabilmente proveniente dal Monastero Bianco, del VII-VIII secolo³¹. — Il *Liber Danielis* è invece un testo prettamente copto, redatto molto probabilmente in questa lingua, ma verso la fine del VII secolo³². Esso è una apocalisse sui vari imperi che in successione dominano il mondo, e parla in fine anche del dominio arabo, ed in particolare delle disavventure del califfo egiziano Marwan II, la cui figura rimase particolarmente impressa anche nei copti.

Veniamo infine agli apocriphi che completano le narrazioni della storia sacra per il Nuovo Testamento. Nella successione cronologica degli avvenimenti troviamo il *Proteuangelium Iacobi*, in due soli frammenti saidici del IX-X secolo dal Monastero Bianco³³; la *Historia Ioseph fabri lignarii*, in alcuni frammenti saidici del IX-X secolo dal Monastero Bianco e in un codice completo boarico³⁴; l'*Evangelium Nicodemi* (in copto *Hypomnemata Domini*) in un codice papiraceo saidico del IX secolo ora a Torino³⁵. Tutti questi testi sono ben noti in greco; solo in copto è invece tramandata l'*Apocalypsis Bartholomaei*, in un codice saidico completo del X secolo³⁶ ed in parecchi frammenti dal Monastero Bianco. Questo apocrifo si riferisce alla

³⁰ Cf. Br. Violet, *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch* (GCS 32), Leipzig 1924.

³¹ W. C. Till - P. Sanz, *Eine griechisch-koptische Odenhandschrift (Papyrus copt. Vindob. K 8766)*, Roma 1939.

³² C. H. Becker, *Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch*, Nachr. Gött. Gesellschaft 1916, p. 757; O. F. Meinardus, *A Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version*, OCP 32 (1966) 394-449.

³³ E. de Strycker, *La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques* (SubsHag 33), Bruxelles 1961, dove si trovano le indicazioni dei frammenti copti.

³⁴ P. A. de Lagarde, *Aegyptiaca*, Göttingen 1883, p. 1-37.

³⁵ T. Orlandi, M. Vandoni, *Vangelo di Nicodemo*, Milano 1966.

³⁶ E. A. T. W. Budge, *Coptic Apocrypha*, London 1913, p. 1-48.

discesa di Gesù agli inferi ed alla resurrezione, glorificazione ed ascensione, e probabilmente sostituiva la seconda parte dell'*Evangelium Nicodemi* greco, il *Descensus ad Inferos*, che come tale non è conosciuta in copto.

Alla tradizione tardiva degli *Atti apocriphi degli apostoli*, che in copto vengono a formare una raccolta accuratamente redatta, accenniamo appena perché ne tratta in questa stessa sede la prof. Morard³⁷. Diremo però che il testo degli *Acta Iohannis*, cosiddetto dello Pseudo Procopo, sembra che abbia continuato anche una strada a sé, come forse gli atti di Andrea e Bartolomeo nell'Oasi.

Finalmente abbiamo tre altri testi conosciuti solo in copto, e quasi sicuramente redatti originariamente in questa lingua fra VI e VII secolo. Essi sono costruiti proprio sull'esempio letterario degli apocriphi della tradizione greca, e di esso hanno ereditato vari luoghi comuni e quella che potremmo chiamare la scenografia. Ma il contenuto presenta caratteristiche inconfondibili dell'ambiente che li ha creati, sia per i temi trattati sia per lo stile. L'obiettivo fondamentale era quello di chiarire le qualità specifiche di personaggi soprattutto celesti (gli angeli etc.) che nella tradizione precedente restavano piuttosto vaghe.

Così i *Mysteria Iohannis*³⁸ vertono sulla qualità specifica e sulle funzioni dei Cherubini; e la *Consecratio Michaelis archangeli* e quella *Gabrielis archangeli*³⁹, analogamente per Michele e Gabriele. Nel contesto sono inseriti una quantità di episodi di storia sacra e di avvenimenti celesti e di problemi, diremmo, di teologia applicata, che non sono interessanti per il nostro assunto, ma meriterebbero un'indagine complessiva⁴⁰.

Con questo abbiamo terminato la rassegna degli apocriphi copti. Mi sembra che da essa risulti abbastanza chiaramente come la loro presenza nel contesto generale della produzione letteraria non giustifichi l'opinione che abbiamo riferito all'in-

³⁷ Cf. anche F. Morard, *Notes sur le recueil copte des Actes apocryphes des Apôtres*, Revue de théologie et philosophie 113 (1981) 403-413.

³⁸ E. A. T. W. Budge, *Coptic Apocrypha*, London 1913, p. 51-58.

³⁹ C. D. G. Müller, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* [CSCO 225-226], Louvain 1962.

⁴⁰ Per il carattere magico assunto poi da queste elucubrazioni cf. il testo pubblicato da A. Kropp, *Der Lobpreis des Erzengels Michael*, Bruxelles 1966.

zio, ma anzi riveli un sostanziale equilibrio in confronto con le altre letterature cristiane. Si noterà forse però che nella rassegna mancano testi di cui si parla in questi casi: il *Vangelo di Bartolomeo*, il *Vangelo dei XII apostoli*, alcuni apocrifi sulla Passione, l'*Assunzione della Vergine*. In realtà parlare di questi testi copti come di apocrifi è il frutto di un equivoco, generato in parte dal particolare stato frammentario in cui sono pervenuti i manoscritti copti, ed in parte dal disconoscimento dell'opera della scuola letteraria copta del VII e VIII secolo. Ne parleremo in seguito.

Si noterà forse anche che abbiamo taciuto degli apocrifi compresi nel fondo di Nag Hammadi. Di questo tratta A. Orbe in questa sede; ma inoltre anch'essi si collocano in una prospettiva diversa rispetto agli apocrifi «normali» che qui interessano.

Possiamo dunque cercare di trarre alcune conclusioni, o per lo meno esporre delle considerazioni generali su quanto si è visto. Mi sembra anzitutto che la divisione fra apocrifi tramandati da manoscritti antichi e da manoscritti recenti abbia dimostrato una consistenza anche di contenuto e di ambiente. Possiamo dire che lo sviluppo della letteratura apocrifia segua lo sviluppo generale della letteratura copta, e che ambedue non siano continui ma presentino importanti fratture. Consideriamo anzitutto gli inizi. Per enucleare l'ambiente che ha originato la letteratura copta sono state prese in considerazione le traduzioni bibliche, alcuni testi magici «pagan» più recentemente le traduzioni gnostiche⁴¹. Occorre invece includere anche le antiche traduzioni degli apocrifi, oltre ad un piccolo numero di testi quali l'*Epistola* di Clemente romano, la *Didaché*, Hermas e finalmente un'omelia di ambiente asiatico stranamente diffusissima in Egitto in greco e in copto, il *De Pascha* di Melitone, e forse la parimente melitoniana (d'origine) *De anima et corpore*.

E' noto come varie ipotesi siano state fatte, a partire dalla documentazione presa in considerazione: da quella convenzionale dell'ambiente cristiano «ortodosso», a quella dell'ambien-

te gnostico (Lefort, Bardy), a quella dell'ambiente giudaico (Spiegelberg, Morenz), a quella che non attribuisce l'origine della letteratura ad un ambiente particolare ma ne fa un patrimonio comune a pagani, cristiani, gnostici e giudei (Kasser). A noi sembra che in realtà l'ambiente che ha redatto lo stadio finale dell'*Apocalypsis Eliae* e della *Visio Isaiae*, con la commistione di elementi giudaici e cristiani, sempre con in fondo un elemento nazionale egiziano non ben definito ma sicuramente presente, appaia stranamente affine a quello che si può pensare abbia dato origine alla letteratura copta. Si spiegherebbe anche come degli apocrifi redatti così tardi abbiano trovato immediatamente la via della traduzione in copto.

I due apocrifi neo-testamentari, gli *Acta Pauli* e l'*Epistola Apostolorum*, sembrano non inserirsi in questo quadro. A ben vedere, invece, possono completarlo e chiarirlo, se si pone l'attenzione sulla loro origine asiatica. Essa è coerente da un lato con gli influssi palestinesi della *Visio Isaiae*, e dall'altro, e soprattutto, con l'attenzione dedicata a Melitone dall'ambiente che andiamo delineando. Questo ambiente, che sarebbe quello di un certo monachesimo della Valle del Nilo, sembra porsi se non in contrapposizione, certo a debita distanza dalla teologia alessandrina, e richiamarsi piuttosto alla teologia asiatica, tanto che da esso verranno concezioni esegetiche del tutto letteralistiche, e un antropomorfismo spinto all'eccesso.

A questo punto noteremo però che Scenute, padre della letteratura copta originale e probabile ispiratore del lavoro di traduzione dei testi patristici del tardo IV secolo (soprattutto omiletici), da un lato sembra essere legato all'ambiente cui abbiamo accennato, perché alcuni dei manoscritti giungono forse dal Monastero Bianco, e perché egli fu anti-origenista; ma d'altra parte è strettamente legato ad Alessandria ed in particolare ad Atanasio. Noi abbiamo visto all'inizio che egli predicò anche contro gli apocrifi, ma si tratta in quel caso degli apocrifi gnostici. L'apparente contraddittorietà della figura di Scenute si spiega forse se messa a confronto col fenomeno della sparizione di certi apocrifi e della loro sostituzione con altri nella posteriore tradizione letteraria copta. Credo che sia possibile pensare che Scenute abbia accolto in un primo momento i risultati di quell'ambiente che abbiamo sopra delineato, dal quale sarebbe partita l'idea di creare una letteratura egiziana in lingua autoctona (o quasi); ma che li abbia

⁴¹ G. Steindorff, *Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur*, in: *Coptic Studies in Honor of W. E. Crum*, Boston 1950, p. 189-214. G. Bardy, *La question des langues dans l'Eglise ancienne*, Paris 1948, p. 38-52. R. Kasser, *Réflexions sur l'histoire de la littérature copte*, Le Muséon 88 (1975) 375-385.

trasformati per adeguarli alla propria visione sia della dottrina cristiana sia della funzione della letteratura.

E' da supporre dunque che proprio nel Monastero Bianco sia stata compiuta nel V secolo la standardizzazione della Bibbia saïdica, a partire da traduzioni preesistenti; che qui sia stata decretata la caccia ai testi gnostici copti; che qui si sia dato un indirizzo di scelta dei testi patristici da tradurre, con relativa esclusione di alcuni (che pure avevano contribuito all'avvio della letteratura copta) e l'inclusione di altri che obbedivano ai criteri voluti. Con quest'opera il cristianesimo copto si veniva conformando a quello che possiamo chiamare il cristianesimo di tipo internazionale, comune ai grandi centri cosmopoliti di Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Roma e prendeva le distanze da manifestazioni più regionali, asiatiche ed egiziane, che forse avevano contribuito direttamente alla sua nascita.

Anche questa linea di sviluppo verrà però bruscamente troncata dagli eventi seguiti al concilio di Calcedonia e poi, se ben vediamo, dal trauma dell'invasione araba. E' a questo punto che inizia la produzione dei testi omiletici pseudepigrafi (attribuiti a figure leggendarie come Evodio discepolo di Pietro e Archelao di Napoli, ma anche come un Giovanni Crisostomo divenuto ormai figura mitica), che obbedivano ad un gusto di letteratura romanzesca, e che dunque incorporavano temi di storia sacra trattati romanzescamente. Come abbiamo detto, chiamare questi testi apocrifi è a nostro avviso errato; ma sarà opportuno menzionare, per completare il quadro che abbiamo cercato di tracciare, quelli che affermano di riportare brani trovati in antichi libri, secondo un interessante luogo comune letterario.

Nei *Miracula Gabrielis* attribuiti ad un Archelao di Neapolis (evidentemente Nablus)⁴² l'autore racconta di aver trovato, durante un suo viaggio in Terra Santa, un libro contenente le rivelazioni a Pietro apostolo circa Gabriele arcangelo e ne riporta il contenuto. Tornato in patria, costruisce una chiesa nel nome dell'arcangelo, nella quale avvengono grandi miracoli.

Dell'omelia costruita con i tre testamenti di Abramo, Isacco e Giacobbe e attribuita ad Atanasio abbiamo già parlato⁴³. Qui

⁴² H. de Vis, *Homélies coptes de la Vaticane*, II, København 1929, p. 246-291.

⁴³ Cf. sopra, nota 27.

il redattore ha semplicemente inserito un breve prologo, lasciando poi praticamente intatto il testo originale degli apocrifi.

A Basilio di Cesarea è attribuita un'omelia *In dedicationem ecclesiae Mariae Virginis*⁴⁴, nella quale racconta di aver trovato a Gerusalemme il manoscritto di una lettera di Luca evangelista che narra le vicende miracolose che hanno portato alla costruzione della prima chiesa dedicata alla Vergine, a Filippi.

Lo pseudo Cirillo di Gerusalemme, all'interno di un'omelia *In Passionem Domini*⁴⁵, racconta anch'egli del ritrovamento di un antico testo contenente una rivelazione degli Apostoli sulla vita di Gesù, ed in particolare sulla sua Passione.

A Giovanni Crisostomo sono attribuite ben tre analoghe omelie, sempre con la narrazione della scoperta a Gerusalemme di antichi manoscritti, che parlano di Giovanni Battista⁴⁶ (descrivendo il posto che occupa nel III cielo), di Raffaele arcangelo⁴⁷, e dei Quattro Animali dell'Apocalisse (inedita). In questi testi è dato molto spazio anche all'istituzione delle indulgenze per chi in nome di questi personaggi avrà fatto opere di bene.

Finalmente abbiamo un'omelia attribuita a Timoteo di Alessandria (non è nemmeno certo quale dei Timotei si intendeva) sull'angelo della morte, Abbaton⁴⁸, ancora una volta con la scoperta a Gerusalemme del relativo manoscritto, che si dilunga sulla creazione dell'uomo con particolari inediti e sulla funzione di Abbaton.

Con questi ultimi testi abbiamo veramente esaurito i veri e propri apocrifi tramandati dalla letteratura copta. Come si è visto, la loro traduzione e produzione ne segue tutto il cammino, con tutte le svolte che essa ha compiuto nel corso della sua esistenza fra il III e il IX secolo. Solo tenendo conto delle differenti collocazioni storiche sarà dunque possibile valutare il significato dei diversi apocrifi.

TITO ORLANDI
Università di Roma

⁴⁴ M. Chaîne, *Catèchèse attribuée à Saint Basile de Césarée*, ROC 23, (1922-3) 150-159, 271-302.

⁴⁵ Il testo è inedito (New York, Morgan M610; R. Van den Broek ne prepara l'edizione). Cf. T. Orlandi, *Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta*, VetChr 9 (1972) 93-100, p. 100.

⁴⁶ E. A. T. W. Budge, *Coptic Apocrypha*, London 1913, p. 128-145.

⁴⁷ E. A. T. W. Budge, *Miscellaneous Coptic Texts*, London 1915, p. 526-534.

⁴⁸ E. A. T. W. Budge, *Coptic Martyrdoms*, London 1914, p. 225-249.