

ACTS
OF THE
SECOND INTERNATIONAL CONGRESS
OF
COPTIC STUDIES

ROMA, 22-26 SEPTEMBER 1980

EDITED BY TITO ORLANDI and FREDERIK WISSE

C.I.M.
ROMA 1985

Tito ORLANDI

UN TESTO COPTO SULLA DOMINANZA ARABA IN EGITTO

Il testo che presentiamo, pur essendo di grande importanza storica e letteraria, come speriamo di mostrare in queste pagine, ed essendo inoltre disponibile abbastanza largamente nell'edizione in facsimile, non ha attirato fino ad oggi l'attenzione degli studiosi né di storia né di letteratura copta.

Riteniamo che ciò sia avvenuto perché fino a poco tempo fa non era ancora maturata una serie di problemi soprattutto letterari, la cui soluzione è destinata a mutare profondamente quanto si credeva di sapere della letteratura copta; e perciò non ci si poteva rendere conto della posizione centrale del nostro testo rispetto a quei problemi.

Riteniamo dunque opportuno ricapitarli brevemente, prima di passare all'analisi del nostro testo. In sostanza possiamo distinguere, nella letteratura copta quale ci è pervenuta, tre categorie di testi. I primi sono quelli sicuramente tradotti dal greco¹. La sicurezza può derivare dal fatto che ne possediamo l'originale greco, o dall'analisi approfondita del testo. Essi possono essere tradotti più o meno fedelmente, e possono essere attribuiti ad un autore differente da quello reale; in tutti i modi sono chiaramente collocabili nell'ambito della tradizione patristica, e come testi copti offrono storicamente non molti problemi.

Una seconda categoria comprende i testi di autori copti noti²: anch'essi non offrono problemi molto complessi di storia letteraria, anche se cominciano solo da poco ad essere conosciuti come tali, e dunque ancora necessitano di un buon lavoro di sistemazione.

La terza categoria invece è quella più misteriosa, in quanto comprende testi che sono attribuiti falsamente ai grandi autori della Patristica, e d'altra parte non forniscono elementi obiettivi per decidere se sono tradotti dal greco o sono opere originali; e tanto meno per sapere da quali autori ed in quale epoca sono stati scritti³.

Per quei pochi testi, appartenenti a questa terza categoria, che sono stati studiati, i critici si sono generalmente guardati dal pro-

porre datazioni. Fanno eccezione i testi agiografici, che il Delehayé⁴ proponeva come frutto di una scuola egiziana operante intorno al V secolo in greco; essi sarebbero stati più tardi tradotti in copto.

Ora, se molti testi agiografici copti derivano dalla tradizione greca (e per essi abbiamo quasi sempre l'attestazione dell'originale), altrettanti o più si distinguono per il fatto di essere costituiti in "cicli leggendari" di cui non si ha alcun parallelo nelle altre letterature della Cristianità, e per il fatto che anche dei testi presi singolarmente non esistono versioni in greco. Pensiamo soprattutto ai cicli di Basilide generale e di Giulio di Aqfahs⁵.

Questo, ed altri elementi su cui non è possibile ora soffermarsi, portano a credere che quelle opere siano state composte quando la tradizione copta si era radicalmente staccata da quella greca ma per stabilire quanto tempo dopo, possono soccorrere solo elementi interni ai testi.

Si deve riflettere sul fatto che il distacco può essere iniziato qualche tempo dopo Calcedonia, cioè verso la fine del V secolo. Ci si chiede allora se gli elementi che si possono trarre dai testi giustificano una polemica da condurre contro i Bizantini, cioè i calcedonesi.

Ebbene, noi possediamo parecchi testi nei quali è condotta una tale polemica⁶, e la loro caratteristica è quella di essere per lo meno molto espliciti: i "cattivi", cioè i calcedonesi ed i loro sostenitori a livello politico, sono perfettamente individuati e chiamati col loro nome. Al contrario, nessun accenno preciso troviamo nei testi dei "cicli" agiografici.

Si può pensare, è vero, che tali testi parlino della persecuzione di Diocleziano per pura continuazione tradizionale degli esempi anteriori; e che lo scopo per cui furono costruiti sia stato solo quello di dare lustro a questo o quel santuario.

Noi tendiamo invece a credere che sotto questi testi debba nascondersi una polemica più precisa, ma che doveva necessariamente essere tenuta in qualche modo nascosta, cioè essere comprensibile solo agli iniziati.

Poiché dunque dopo il VI secolo, cioè il periodo centrale della controversia calcedonense, abbiamo subito la conquista araba all'inizio del VII secolo, è ovvio domandarsi se questo non sia il fattore storico fondamentale che ha determinato la composizione dei testi agiografici dei "cicli".

Si nota allora che i testi omiletici, appartenenti alla terza categoria di cui si parlava, pongono anch'essi dei problemi simili. Il loro stile ed il loro contenuto li denunciano chiaramente come posteriori al distacco dalla grande tradizione greca internazionale.

Ma il fatto che le opere fra VI e VII secolo sono debitamente

firmate dai loro autori senza reticenze, fa ritenere che non a questo periodo possano risalire tali testi omiletici; dunque piuttosto al periodo posteriore alla conquista araba.

A questo punto sorge però l'obiezione fondamentale: la teoria convenzionale circa la letteratura copta la dava come spenta, cioè non più produttiva di opere originali o traduzioni, ma solo conservante la tradizione di ciò che già esisteva, a partire dalla fine del VII secolo⁷.

Le considerazioni esposte finora porterebbero invece a porre proprio nella seconda metà del VII secolo il fiorire di un certo tipo di letteratura, e dunque per ragioni di normale fisiologia di un tale fenomeno, la sua continuazione durante l'VIII secolo.

La possibilità di una tale teoria deve essere controllata essenzialmente attraverso due tipi di prova: (a) la sicura datazione di un testo appartenente al genere che abbiamo descritto, fra VII ed VIII secolo. (b) L'accertamento della possibilità di una polemica fra copti ed arabi in lingua copta, cioè in un'epoca relativamente anteriore a quanto ci si aspetta di solito (tale polemica si svolge poi in arabo con varie opere di scrittori cristiani egiziani alto medievali, da Severo di Shmun in poi), ed in una lingua che ormai si stava spegnendo.

Questi due punti sono proprio quelli che ci guideranno nella valutazione del nostro testo. Si noti che, se sufficientemente provati, essi condurranno ad un cambiamento abbastanza radicale nelle idee riguardanti la letteratura copta, e getteranno una luce nuova sulla storia dei primi 150 anni del dominio arabo sull'Egitto.

Il testo è stato tramandato quasi completo (alcuni fogli hanno lacune agli angoli) dal codice M602 della P. Morgan Library di New York, scritto nel IX secolo⁸. Proviene dalla biblioteca del monastero di s. Michele Arcangelo a Sopheh (oggi Hamuli) presso Tatum (gr. Tebtynis) nel Faium, che fu nascosta all'inizio del X secolo, probabilmente per sottrarla alla devastazione del convento, ed è stata ritrovata intatta nel 1911.

Il codice conteneva appunto una raccolta di omelie in onore di s. Michele Arcangelo: per tale motivo è stato copiato il nostro testo, cioè come omelia da usare per le celebrazioni in onore di s. Michele⁹. È evidente che esso non è nato come tale, ma che ha subito alcune trasformazioni, prima di giungere al presente stato redazionale.

In realtà Michele Arcangelo ed una sua festa sono menzionati solo nelle ultime frasi, che appaiono un'aggiunta postuma; di tali aggiunte per trasformare un'omelia in modo che servisse o sem-

brasse servire alla festa di Michele vi sono parecchi esempi in coperto. Dunque possiamo ora eliminare questo elemento dalla nostra analisi.

Il lungo titolo posto nel codice in testa all'omelia ci dice che essa fu pronunciata da Atanasio a commento di due passi del Levitico circa i doveri dei sacerdoti. Ci dice inoltre che in essa si parla della persecuzione subita da Atanasio ad opera degli Ariani, in particolare Lucio ed Arsenio.

Questo corrisponde a quanto è effettivamente contenuto nella prima metà dell'omelia: Atanasio, supposto autore, si rallegra del trionfo della Chiesa ortodossa sugli ariani e del suo ritorno dall'esilio; passa quindi a commentare i due brani del Levitico e a denunciare la corruzione degli ecclesiastici. Sulla scia di questo argomento, è inserita una parte apocalittica in cui si descrivono i tempi finali come tempi di enorme corruzione e rivolgimenti sociali, ma senza precise allusioni a fatti concreti.

La parte che ci interessa, cioè il lungo brano apocalittico che descrive l'invasione araba e la situazione dei copti sotto gli arabi, rappresenta la prosecuzione dell'apocalissi precedente, ma con una notevole differenza di carattere, se non di stile, che fa pensare ad una sua provenienza diversa da quella.

Abbiamo così questo brano assai significativo, ma anche delicato e probabilmente pericoloso (gli insulti per gli arabi non mancano) ben inserito e quasi mimetizzato in un contesto "normale". Quali siano poi i rapporti storici fra il brano e il contesto, cioè se il brano sia stato inserito in un contesto preesistente (si può pensare in questo caso ad un'omelia composta piuttosto contro i melchiti al tempo del dominio bizantino) o se il contesto sia stato creato insieme col brano, appunto per contenerlo e mascherarlo, è questione che per il momento non affronteremo.

Veniamo dunque all'analisi della parte che ci interessa, per cercare di stabilirne la cronologia. A nostro avviso, gli elementi che possono fornire una datazione sono¹⁶:

1. (p. 138) "E quel popolo verrà sulla terra alla fine dei suoi tempi e batterà e livellerà tutti i re (...) Quel popolo dominerà su molte regioni che gli pagheranno i tributi."

2. (p. 140) "...e molti cristiani e barbari e Bizantini e Siriani e tutte le tribù andranno ad aggregarsi con loro nella loro fede, volendo essere liberi dai tormenti che porteranno ad essi sulla terra."

3. (p. 141) "Ed il nome di quel popolo è: Saraceni, discendenti degli Ismaeliti, cioè dal figlio di Agar, la schiava di Abramo."

4. (p. 141) "Dapprima quel popolo distruggerà le monete d'oro che recano l'immagine della croce del nostro Signore Iddio, e faranno in modo che tutte le regioni da loro dominate passino ad usare le loro monete d'oro, che recano scritto il nome di un animale, che assommerà a 666 nel suo valore e nel suo nome."

5. (p. 141) "Dopo di ciò conteranno gli uomini e registreranno i loro nomi sui libri, caricando grandi tasse su di loro."

6. (p. 142) "Dopo di ciò misureranno tutta la terra ed i campi e gli orti e conteranno le bestie, facendo ciò al solo fine di trovare ciò che cercano, cioè l'oro."

7. (p. 142) "Perseguiteranno gli stranieri nelle città e nei villaggi, ed in ogni luogo nel quale li troveranno, e li getteranno nelle prigioni."

8. (p. 141) "Il loro capo abiterà nella città chiamata: Damasco."

9. (p. 143) "Il fiume d'Egitto diminuirà e diventerà piccolissimo, tanto che gli uomini potranno guardarlo a piedi." 10. (p. 144) "Inoltre, se vedrai i vescovi ed i presbiteri ed i diaconi e i capi dei monasteri che sono diventati capi dei villaggi e collaborano con i pagani dei quali ho parlato, allora sappi e riconosci che l'abominio della desolazione, cioè l'Anticristo, si avvicina."

Alcuni di questi elementi sono ben precisabili, anche se denotano periodi piuttosto lunghi¹⁷. In particolare, siamo prima di tutto dopo la conquista araba dell'Egitto, dunque dopo il 641 (n. 1). La capitale fissata in Damasco (n. 8) denota il periodo fra il 661 ed il 750.

L'allusione al califfo, il cui numero è 666 (n. 4) ci riporta a Marwan, e più precisamente a Marwan II, come è provata dagli analoghi accenni della *XIV Visione di Daniele* (un testo che ha qualche parentela col nostro, ma è più tardivo)¹⁸: dunque al 745-751. Si noti che le prime monete coniate con iscrizione araba, in Egitto, risalgono appunto a quel califfo.

Il censimento della popolazione in Egitto (n. 5) risale al 730.

Altri elementi sono più vaghi, ma messi in relazione coi precedenti possono contribuire a meglio determinare la situazione.

I nn. 6 (formazione del catasto agricolo a scopo di tassazione più rigorosa) e 7 (allusione, crediamo, al divieto di passaggio da un distretto all'altro, ugualmente a scopo di tassazione) ci portano al periodo in cui, dopo i primi decenni di rapporti sostanzialmente buoni fra i due gruppi etnici, lo sfruttamento economico si fa più pesante e intollerabile.

Ricorderemo a questo proposito che la prima ribellione copta dovrebbe risalire al 725. Ad un periodo di poco successivo dovrebbe risalire l'acutizzarsi del fenomeno di conversioni massicce all'Islam e di collaborazione più integrata fra cristiani dei ceti superiori e governo islamico (n. 10).

La data dunque a cui si può far risalire il nostro testo è secondo noi compresa nel decennio 740-750; infatti precedentemente l'autore non avrebbe potuto essere testimone di alcuni dei fatti di cui parla; e successivamente, a parte il trasporto della capitale a Baghdad, avrebbe compreso che la stabilizzazione del dominio arabo si era ormai compiuta senza che venisse la fine del mondo.

Prima di trarre alcune conseguenze da quanto abbiamo stabilito, vogliamo ora passare all'esame di alcuni testi copti vicini al nostro, scritti cioè dopo l'invasione araba dell'Egitto.

Di Beniamino di Alessandria, vescovo dal 623 al 662, abbiamo un'omelia scritta poco dopo l'invasione¹³. In essa vi sono soltanto espressioni di soddisfazione per aver riacquisito la libertà di confessione, conculcata dai Calcedonensi (par. 25) "Quando Dio ci liberò dai patimenti che erano su di noi per opera dell'empio i e fiori di nuovo la pace della Chiesa."

Non vi è alcuna allusione esplicita agli arabi. Essi sono visti in sostanza come parte di un disegno favorevole della Provvidenza, evidentemente in attesa di nuovi eventi.

Lo stesso si può vedere nelle opere del successore, Agatone (662-680). Di esse, una è pervenuta intera (*Sulla consacrazione del santuario di S. Macario*)¹⁴, e l'editore nota come "l'auteur... écrit donc vraisemblablement peu de temps après l'invasion arabe dans l'euphorie, semble-t-il, de la libération des tracasseries de la police byzantine et des entraves au culte monophysite" (p. 48).

Anche nei frammenti dell'altra (*Encomio di Beniamino*) [15] troviamo polemiche dirette contro personaggi calcedonensi, ma nessuna contro gli arabi.

A quanto sembra, questo stato di cose, o per meglio dire questa disposizione psicologica che trapassa nell'attività letteraria, perdura sotto Giovanni di Alessandria (680-688), che nel suo *Encomio di*

*Mena*¹⁶ si limita a ricordare come la conquista dell'Egitto da parte dei Saraceni ha messo fine al dominio del malvagio Eraclio.

Del resto nelle sue *Responsiones* teologiche¹⁷, raccolte da un suo diacono, non v'è alcun accenno all'Islam; ed egli invece partecipò ad una discussione con un Ebreo ed un Calcedonense, voluta e prezenziata i rapporti relativamente buoni con lo stesso emiro ci ragguaglia Severo di Shmun nella sua Storia.

Di Isaac, successore di Giovanni (688-693) non abbiamo opere letterarie; ma ci è giunta la sua *Vita*¹⁸, scritta dal vescovo Mena di Pshati (Nikius), che rappresenta uno dei testi fondamentali in lingua copta relativi al problema dei rapporti fra copti ed arabi, ed in particolare fra l'Emiro (appare qui forse per la prima volta l'esatto termine arabo trascritto: ALAMER, che si alterna con POURO) Abd el-Aziz ed il Patriarca.

Ricorderemo brevemente i principali episodi: al momento dell'elezione, essendoci due candidati (Isaac ed un certo Giorgio), la questione viene dibattuta alla presenza dell'emiro. Le relazioni fra Patriarca ed Emiro sono amichevoli, tanto che il Patriarca fu spesso ospite dell'Emiro, e costui fece costruire delle Chiese; sono varrati anche dei miracoli di cui Isaac è protagonista e Abd el-Aziz testimone.

In alcuni casi, come quando l'Emiro invita a pranzo Isaac e vuole esser certo che egli non faccia il segno di croce prima di mangiare, Isaac se la cava con un sotterfugio.

Finalmente, alla fine della vita di Isaac sorsero delle difficoltà, a causa dei rapporti fra la Chiesa copta e quelle della Nubia (dunque evidentemente timori da parte araba di interferenze ed interventi nubiani a favore dei cristiani d'Egitto), ma sembra che al momento siano state appianate.

Come si vede, fino a questo momento l'intesa fra copti ed arabi, con qualche incrinatura e qualche difficoltà, si mantiene; ed è testimoniata anche un po' oltre (se ben vediamo) da un'omelia di Zaccaria, vescovo di Shou (Chois)¹⁹ e compagno di Isaac ai tempi in cui ambedue erano monaci a Sceti.

In questa omelia si consolano i fedeli per la carestia e la pestilenza che vi furono attorno al 714; e, a meno che l'episodio lungamente commentato di Giona e dei Niniviti non nasconda allusioni alla situazione del tempo, non troviamo alcuna polemica religiosa, ma solo esortazioni di carattere morale.

Le omelie di Zaccaria sono le ultime opere sicuramente attribuite, e quindi databili, della Letteratura copta. Come abbiamo visto, l'omelia che contiene il brano apocalittico sull'invasione araba si colloca nel periodo subito successivo. Essa d'altra parte testimonia una situazione molto diversa per ciò che riguarda i rapporti fra

Copti ed Arabi. Come appare dalla documentazione disponibile, il deterioramento dei rapporti fra le due comunità si attuava in quel momento su tutti i piani: quello politico, quello economico, quello religioso; ed i riflessi letterari non hanno tardato.

Torniamo dunque ai problemi che ci eravamo posti all'inizio. Non c'è motivo per ritenere che le opere per noi "anonime" della letteratura copta (quelle cioè il cui autore si è celato sotto un nome celebre per divulgare la propria produzione) rappresentino, almeno nella loro grande maggioranza, una produzione che avviene parallelamente alla produzione di opere il cui autore genuino è ben attestato: pensiamo sia al periodo post-calcedonense, sia al periodo intorno all'invasione araba.

Non può essere invece un caso che proprio nel momento in cui si rompe il delicato equilibrio che presiedeva ai rapporti fra Copti ed Arabi, la letteratura copta (che, non dimentichiamo, era tutta religiosa; ma proprio per ciò includeva nella manifestazione religiosa le altre manifestazioni della vita civile) scompare come letteratura "firmata", si fa cioè letteratura clandestina.

Se la ricostruzione che abbiamo tracciato è corretta, saranno allora da ricercare in quei testi che formano dei "cicli" di leggenda agiografica o patristica, tutte le forme di polemica religiosa e politica che non potevano essere proclamate in modo esplicito.

Esse vengono invece camuffate in due modi: da un lato, attribuendo la paternità dei testi a prestigiose quanto antiche figure della letteratura ecclesiastica greca; dall'altro esercitando la polemica non direttamente, ma attraverso narrazioni di episodi più o meno miracolosi o attraverso asserzioni teologiche dirette contro falsi avversari (per lo più i giudei, come sembra), sotto cui del resto gli ascoltatori riconoscevano probabilmente con facilità il vero obiettivo, cioè l'Islam e la dominazione araba.

È evidente come, leggendo il gruppo di opere a cui facciamo riferimento attraverso un tale criterio, esse acquistano dei significati sia letterari sia storici che non erano evidenti sino ad ora, tanto che esse sono state per lo più trascurate come scarsamente interessanti. Noi pensiamo invece che esse si possano dimostrare delle fonti non disprezzabili per conoscere meglio la mentalità del loro tempo, cioè del vero periodo nel quale furono scritte.

NOTE

1. Cf. Tito ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. Nagel (ed.) *Graeco-Coptica*, Halle 1984, p. 181-203.
2. Cf. Tito ORLANDI, *Elementi di lingua e letteratura copta*, Milano 1970, p. 69-114. Martin KRAUSE, *Koptische Literatur*, in: "Lexikon der Ägyptologie", III (1979) col. 710-716.
3. Cf. Tito ORLANDI, *Patristica copta e patristica greca*, "Vetera Christianorum" 10 (1973) 327-341.
4. Hippolyte DELEHAYE, *Les martyrs d'Égypte*, "Analecta Bollandiana" 40 (1922) 5-54 e 299-364.
5. Cf. Theofried BAUMEISTER, *Martyr Invictus*, Münster 1972, p. 96-137.
6. Vedi p.es. K. Heinz KUHN, *A Panegyric on Apollo...*, Louvain 1978 (C.S.C.O. 394-395); Antonella CAMPAGNANO, *Monaci egiziani fra V e VI secolo*, "Vetera Christianorum" 15 (1978) 223-246; Tito ORLANDI, *Un frammento delle Pleroforie in copto*, "Studi e Ricerche sull'Oriente Crist." 2 (1979) 3-12.
7. Cf. Rodolphe KASSER, *Reflexions sur l'histoire de la littérature copte*, "Le Muséon" 88 (1975) 375-385 (v. p. 384).
8. Ediz. fotografica a cura di Henry HYVERNAT, *Bibliothecae P. Morgan Codices Coptici...*, Roma 1922, vol. XXV, tavv. 104-154. Il testo è inedito; traduz. italiana in Tito ORLANDI, *Omelie Copte*, Torino 1981, p. 73-91.
9. Per la traduzione araba di questa omelia in almeno due redazioni (da una delle quali sono stati espunti i passaggi esplicitamente anti-arabi, come mi avverte Mons. J. M. Sautet), cf. Georg GRAF, *Geschichte der christl. arab. Literatur*, vol. I, Roma 1944, p. 277-279.
10. I rinvii sono alla numerazione originale delle pagine del codice.
11. Le notizie storiche, del resto di comune accezione, sono tratte da G. WIET - W. E. CRUM, *al-Kibi*, in: "Encyclop. de l'Islam" (I ed.), II (1923) 1064-1068. G. WIET, *L'Égypte musulman...*, in: "Précis de l'histoire d'Égypte", II (Cairo 1932), pt. 2; S. LANE-POOLE, *A History of Egypt in the Middle Ages*, London 1901 (rist. della IV ediz., 1968).
12. Cf. C. H. BECKER, *Das Reich der Ismaeliten im koptischen Danielbuch*, "Nachr. Gott. Gesellsch." 1916, 7-57. O. F. MEINARDUS, *A Commentary on the XIVth Vision of Daniel According to the Coptic Version*, "Orient. Christ. Per." 32 (1966) 394-449.
13. Ed. C. Detlef G. MÜLLER, *Die Homilie über die Hochzeit zu Kana...*, Heidelberg 1968.
14. Ed. R.-G. COQUIN, *Livre de la Consécration du Sanctuaire de Benjamin*, Le Caire 1975.
15. Edizione parziale E. C. AMÉLINEAU ("Journ. As." 1888, 361-410) e C. Detlef G. MÜLLER (op. cit., nota 13). Il codice frammentario nella nostra ricostruzione porta la sigla MONB.CC.
16. Ed. James DRESCHER, *Apa Mena*, Cairo 1946.
17. Ed. A. VAN LANTSCHOOT, *Les "Questions de Théodore"*, Città del Vaticano 1957.
18. Ed. Henry PORCHER, "Patrologia Orientalis" XI.3.
19. Ed. Henry DE VIS, *Homélies coptes*, II, Copenhagen 1929.