

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
CULTURE LETTERARIE, FILOLOGICHE, STORICHE

Ciclo XXVI

Settore Concorsuale di afferenza: 10/D2
Settore Scientifico disciplinare: L-FIL-LET/02

ACTA ANDREAE ET BARTHOLOMAEI

(BHG 2056, CANT 238)

EDIZIONE CRITICA E COMMENTO DELLA VERSIONE GRECA

Presentata dalla
Dott.ssa **Luna Martelli**

Coordinatore Dottorato
Chiar.^{ma}
Prof.ssa **Luisa Avellini**

Relatore
Chiar.^{mo}
Prof. **Camillo Neri**

Esame finale anno 2015

a Stefano

INDICE

INTRODUZIONE.....	7
Premessa	9
<i>Gli Atti di Andrea e Bartolomeo: lo status quaestionis e la trama</i>	13
I manoscritti	16
La lingua degli <i>AAB</i>	19
La versione greca e la versione copta: un problema di <i>Vorlage</i>	23
il <i>corpus</i> su Andrea	26
Una possibile contestualizzazione degli <i>AAB</i> e degli altri testi apparentati	50
Tradizioni scritte e orali	64
EDIZIONE CRITICA	73
COMMENTO.....	99
RAFFIGURAZIONI	229
BIBLIOGRAFIA.....	233

INTRODUZIONE

PREMESSA

L'8 ottobre 1981, a Bruges, viene lanciato il progetto di estendere il *Corpus Christianorum* della Brepols alla 'letteratura cristiana apocrifa', intraprendendo la quanto mai poderosa impresa di un'edizione completa, comprensiva di traduzione e commento, di tutti i testi passibili di una tale definizione¹. Nel corso dello stesso anno, a Dole, venne a costituirsi l'*Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne (AELAC)*, volta a unire le forze e le competenze di moltissimi studiosi, provenienti non solo dalla Svizzera, ma anche dal Belgio, dalla Francia, dall'Italia, dalla Germania e dal Canada. Un progetto senza eguali, che è tuttora in corso, e che ha portato alla luce opere di altissimo livello: per quanto concerne gli *Atti* apocrifi, si vedano l'edizione degli *Atti di Giovanni*, da parte di Junod e Kaestli (1983), quella degli *Atti armeni* di Leloir (1986-1992), quella degli *Atti di Andrea* curata da Prieur (1989), e quella degli *Atti di Filippo*, alla quale hanno lavorato Bouvier, Bovon e Amsler (1999). Si superava, in questo modo, l'esclusivo interesse verso testi come i rotoli del Mar Morto o i codici di Nag Hammadi. Il gruppo è poi pervenuto alla compilazione di strumenti di estrema e basilare utilità come la nota *Clavis Apocryphorum Novi Testamenti*, pubblicata da Geerard nel 1992, che – degli apocrifi – recensisce tutte le edizioni esistenti e, relativamente alle opere ancora inedite, anche i manoscritti: non solo quelli greci e latini, ma anche quelli copti, armeni, siriaci, etiopici, arabi, georgiani.

Naturalmente, la prima questione che si pose nel 1981 fu quella di definire che cosa si intendesse per 'apocrifo' cristiano. Un problema spinoso, se si considera che non sempre questi testi si pongono in contrapposizione con quelli canonici del Nuovo Testamento o con la cosiddetta ortodossia. Come rileva lucidamente Bovon (1983, 376)², la dicotomia canonico/apocrifo mal si addice alla realtà dei primi quattro secoli della chiesa cristiana, dove i libri erano normalmente classificati secondo tre categorie: «ceux à lire à l'Eglise, ceux à rejeter et ceux que l'on peut lire pour sa piété personnelle». Norelli (1998, 102-11), in proposito, spiega come l'*apocrificità* sia da considerarsi in gran parte un fenomeno di ricezione, poiché legato alla sensibilità e alle problematiche di chi, nel tempo, ha preso in considerazione questo materiale. La

¹ Il progetto venne celebrato da un articolo di Bovon pubblicato sulla rivista «Augustinianum» del 1983 (373-378).

² Su tale argomento, Bovon è ritornato anche più recentemente, nel 2004 e nel 2011.

riunione di Dole del 1981 fu volta appunto a stabilire che cosa e perché dovesse entrare a far parte del *corpus* – se così si può definire – dei cosiddetti apocrifi cristiani e venne parzialmente rivista quella che era l’antica definizione di ‘apocrifi del Nuovo Testamento’, così come erano stati chiamati dallo Schneemelcher nel 1987 (= 1992), in vista di una più larga definizione, che va oggi sotto il nome di ‘letteratura cristiana apocrifa’. Si tratta, invero, di un dibattito ancora in corso: significativo, in questo senso, fu la presa di posizione di Junod (1992,17-46)³.

Gli apocrifi cristiani, dunque, sono stati definiti come testi che vengono generalmente consacrati a personaggi del Nuovo o dell’Antico Testamento, opere anonime o pseudoepigrafe, per certi versi comparabili agli scritti inclusi nel canone. Questi possono essere stati composti in riferimento all’AT o al NT, rigettati dalla Chiesa in maniera formale o tenuti solo a debita distanza. Essi superano il quadro cronologico dei primi tre secoli d.C. e il quadro linguistico del greco e del latino. Infine, si suole dividere tali testi in tre categorie:

1. I testi più antichi, riuniti sotto il nome tradizionale di ‘apocrifi del Nuovo Testamento’: si tratta di *Vangeli*, di *Atti degli Apostoli*, di *Apocalissi* e di *Lettere*).
2. I testi pseudoepigrafi o anonimi legati a diverse correnti cristiane o giudeo-cristiane che, pur essendo riferiti a personaggi contenuti nell’AT, non possono essere annoverati tra gli apocrifi dell’AT, per via della loro forte impronta di tipo cristiano⁴.
3. I testi composti dopo il III secolo d.C. e, cioè, a séguito della fissazione del canone. In questo caso, si può trattare di rimaneggiamenti di testi anteriori o di creazioni originali. Gli *Atti di Andrea e Bartolomeo* fanno probabilmente parte di quest’ultima categoria.

Qualche anno più tardi, lo stesso Bovon scrisse un contributo intitolato *Editing the Apocryphal Acts of the Apostles* (1991). L’articolo non solo costituisce un lucido esempio di metodo filologico – si guida il lettore passo passo a percorrere le tappe che un filologo dovrebbe seguire nel corso dell’edizione di un testo cristiano apocrifo – ma

³ Per un quadro bibliografico, si veda Norelli (2009, 20s.).

⁴ Un esempio calzante è quello della cosiddetta *Ascensio Isaiae* (edizione e commento in Norelli 1995 CCSA VIII).

si rivela altresì un appello a tutti gli studiosi di filologia affinché si prosegua nell'edizione di tali testi. Come nota lo studioso svizzero, nonostante la fondazione dell'*AELAC* e l'inaugurazione del *Corpus Christianorum Series Apocrypha* abbiano raggiunto risultati di notevole livello, molti testi mancano ancora all'appello, in parte perché l'interesse prioritario è sempre stato rivolto verso gli apocrifi di 'prima generazione', quelli che furono anticamente attribuiti alla figura di Leucio Carino, in parte perché molti di essi si confondono con i testi di natura agiografica (alcuni *Atti* apostolici, infatti, si trovano all'interno dei *Menologi*), in parte perché molti di essi sono conservati nelle lingue più diverse e necessiterebbero della cooperazione di più studiosi e di più competenze.

È dunque seguendo tale appello e, nondimeno, i consigli dei miei insegnanti⁵ e del Prof. Jean-Daniel Kaestli⁶ che si iscrive il presente lavoro di tesi dottorale. Gli *Atti di Andrea e Bartolomeo*, nella versione greca, sono conosciuti almeno dagli anni Cinquanta del Novecento e, tuttavia, sono rimasti sino a oggi inediti e pressoché insondati. Ci si propone in questa sede di editare e commentare la versione greca, nella speranza di arricchire, almeno in parte, la conoscenza purtroppo ancora assai parziale che si ha della letteratura apocrifia cristiana. La tradizione sugli *AAB*, come vedremo, presenta notevoli punti di difficoltà: questo testo è tramandato in copto, in etiopico e in arabo, versioni tra loro assai differenti per ampiezza e contenuto. Questo fatto ha probabilmente disincentivato, sinora, la pubblicazione e lo studio degli *AAB*. Durante questi anni, si è approfondito lo studio della lingua copta, ma per l'etiopico e per l'arabo ci si è avvalsi delle traduzioni già esistenti: si è pertanto consapevoli dei limiti che il presente lavoro possiede. Tuttavia, nella convinzione che «an existing commentary with weakness is better than a perfect commentary which does not exist»⁷ e che la ricerca, anche in ambito umanistico, abbia il dovere morale di ampliare la conoscenza sui testi antichi e, nel contempo, di considerarli tutti parimenti interessanti da un punto di vista culturale, senza preconcetti dovuti a mode o gusti storicamente connotati, si è ritenuto opportuno non farsi scoraggiare dagli elementi di difficoltà: sperando, naturalmente, che

⁵ I Proff. Camillo Neri e Antonio Cacciari mi hanno indirizzata verso l'edizione di un testo che risultasse ancora inedito, al fine di unire la mia formazione filologica a un interesse da sempre rivolto verso la letteratura cristiana antica, mettendo entrambi al servizio dell'esigenza quanto mai attuale di ampliare il *corpus* di testi apocrifi sino a oggi conosciuto.

⁶ Si ringrazia il Professore per avermi consigliato lo studio della versione greca degli *Atti di Andrea e Bartolomeo*.

⁷ Bovon (1991, 35) ricorda tale principio come uno degli insegnamenti di Eduard Schweizer.

altri possano in futuro, magari con competenze più approfondite, migliorare tale lavoro e arricchirlo.

GLI ATTI DI ANDREA E BARTOLOMEO: LO STATUS QUAESTIONIS E LA TRAMA

All'epoca di Lipsius (1883) e, soprattutto, di Flamion (1911) – il primo a occuparsi in maniera sistematica degli *Atti di Andrea* e di tutti quegli apocrifi che possono essere ricollegati alla figura dell'apostolo⁸ – gli AAB erano conosciuti esclusivamente nelle versioni araba (*BHO* 55), etiopica (*BHO* 56) e copta (*BHO* 57).

La versione copta consiste, attualmente, di due lunghi frammenti contenuti nei codici Borgiani 132 e 133, entrambi databili al IX secolo d.C., editi (1887, 117-190) e tradotti (1888, 46-55) da Guidi. Relativamente al Borgiano 133, esso appare mancante di alcuni fogli, che solo recentemente sono stati identificati in due frammenti di manoscritto conservati l'uno al British Museum (*Or.* 3581 B1) e l'altro alla National Library di Parigi (129¹⁸ ff. 115 e 165). Tali frammenti sono stati editi da Lucchesi e da Prieur a distanza di due anni l'uno dall'altro, nel 1978 (347-350) e nel 1980 dal solo Lucchesi (75-82). Françoise Morard si sta attualmente occupando di rieditare tutti questi frammenti, insieme ad altri che riportano la parte finale del racconto e che farebbero sempre parte di questi due codici⁹.

La versione araba, che sembra risalire al XIII secolo e avere come modello un testo copto (cf. Schneemelcher 1992, II 449), è tramandata da due testimoni editi e tradotti da Smith-Lewis (1904, III 11-23 e IV 11-25), nonché da un breve riassunto contenuto nella versione araba del *Sinassario copto*, edito da Basset (1904, 224-226)¹⁰. In generale, si ritiene che i traduttori arabi avessero tratto tale materiale da un *corpus* di testi utilizzati dal patriarcato copto monofisita di Alessandria (cf. Bausi 2001, 77-114). La versione araba è conservata integralmente: in alcuni punti, tuttavia, sembra epitomare il racconto, se confrontata con il testo copto. Anche dell'arabo si ha una versione inedita, che Van Esbroeck tradusse in francese, ma che è rimasta a oggi impubblicata.

⁸ Gli *Atti di Andrea e Mattia*, *gli Atti di Andrea e Pietro*, *gli Atti di Andrea e Paolo*, *gli Atti di Andrea e Filemone*.

⁹ Si ringrazia Jean-Daniel Kaestli per avermi permesso di visionare tale lavoro in anteprima.

¹⁰ Per ulteriori testimoni di questo testo, si veda Graf (1944, 263).

Quanto alla versione etiopica (*BHO* 56), che si rifà con ogni probabilità alle fonti arabe e che da queste ultime non si differenzia in maniera significativa, essa è stata edita (1899, I 156-183) e tradotta (1901, II 154-180) da Budge¹¹.

Gli *Atti di Andrea e Bartolomeo* iniziano con la resurrezione di Cristo e la sua apparizione a Bartolomeo, presso Gerico. Gesù predice all'apostolo le future tribolazioni e promette d'invargli in aiuto Andrea, che intanto si trova nel paese dei Barbari, insieme ai discepoli Alessandro e Rufo. Gesù appare, poi, anche ad Andrea e gli ordina di raggiungere il compagno. Di lì, essi si sarebbero recati nella terra dei Parti e avrebbero ricevuto l'aiuto di un antropofago, che, attraverso la paura, avrebbe convertito l'intera popolazione. Grazie all'ausilio di una balena, che trasporterà Andrea in sogno per tre giorni e tre notti, l'apostolo raggiungerà la meta. Gesù, dunque, appare nuovamente ad Andrea, questa volta sotto le mentite spoglie di un marinaio, per mettere alla prova la sua fedeltà. Egli, infatti, riferisce all'apostolo, che non si era accorto di aver viaggiato, di trovarsi già presso Gerico, e Andrea dubita. Segue l'incontro con Bartolomeo e l'esorcismo della moglie del governatore di una città vicina, Makedan. Gli apostoli si recheranno successivamente in Partia, comparando sulla sommità del teatro. La gente, spaventata, crede che siano dèi. Dunque, il governatore, Gallino, fa portare gli idoli, per sbugiardarli. Andrea, tuttavia, compie il miracolo: fa parlare le statue ed esse dichiarano davanti a tutti di essere mera opera umana. Ma Satana si impossessa di queste e fa sì che esse aizzino il governatore della città. Di qui avranno séguito le tribolazioni degli apostoli: Gallino ordina di crocifiggerli, di bruciarli, di farli a pezzi e di legarli a una ruota. Un angelo, tuttavia, riesce a proteggerli in ogni occasione, finché i Parti, esasperati, non decidono di espellerli dalla loro città. Mentre gli apostoli si interrogano sul da farsi, compare un essere mostruoso, proveniente dalla terra dei Cannibali, in cerca di un uomo da mangiare. Un angelo lo ferma, lo rende mansueto, lo converte alla fede cristiana e

¹¹ Tale traduzione si trova all'interno della collezione dei cosiddetti *Combattimenti degli apostoli* (*Gadla ḥawāryāt*), un *corpus* di testi tradotti dall'arabo intorno al XIII secolo d.C., in periodo post-aksumita (quando, cioè, si erano concluse le traduzioni dirette dal greco). Il *terminus ante quem* sarebbe il manoscritto *EMML* 1767 datato tra il 1291 e il 1297 d.C. Tale *corpus*, che doveva costituire il principale repertorio agiografico della chiesa d'Etiopia, fu tradotto e ricostruito da Budge, il quale tuttavia prese in considerazione solo pochi codici. Budge, infatti, si è limitato a tradurre la recensione più ampia dei *Combattimenti degli apostoli*, quella conservata dai *Brit. Or.* 678 e 683. In realtà, i *Gadla ḥawāryāt* sarebbero tramandati da almeno sessantotto manoscritti: molti di questi non sono mai stati catalogati o considerati. Alcuni riportano apocrifi singoli, altri piccole collezioni che, dal XIII in poi, si sono venute via via ampliando: per esempio, al *Martirio di Pietro* sarebbe stato aggiunto solo successivamente il famoso *Discorso alla croce* e anche gli *Atti di Andrea e Mattia* comparirebbero solo in una fase avanzata della tradizione dei *Gadla ḥawāryāt*. Ripristinare il nucleo originario di questi testi non è operazione semplice: secondo Graf (1944, 259s.) la raccolta più antica doveva constare di ventotto testi, mentre secondo Van Esbroeck (1999) di trentacinque. Tuttavia, come sottolinea Bausi (2001, 77-114) è probabile che esistessero più raccolte divise per aree culturali e linguistiche. Gli *AAB*, in ogni caso, fanno la loro comparsa nei codici più antichi della raccolta etiopica.

gli ordina di seguire gli apostoli. Dopo un iniziale momento di spavento, gli apostoli si uniscono al mostro ed entrano di nuovo in città, spalancandone le porte d'ingresso. I Parti si armano e il governatore fa portare le bestie in teatro per dare a loro in pasto gli apostoli. L'essere mostruoso, che fino a quel momento aveva tenuto coperto il suo volto, esce allo scoperto, uccide le belve e provoca il terrore generale. Molti muoiono, nel tentativo di fuggire, e Andrea fa scendere una cortina di fuoco, affinché nessuno scappi. Quando, finalmente, la popolazione si sarà arresa e convertita, Andrea farà sparire le fiamme e placherà l'essere mostruoso. Seguirà il battesimo universale e l'edificazione di una chiesa, con tanto di vescovo, presbiteri, diaconi e lettori.

Subito venne notata da Lipsius (1883, II 76-86) l'incredibile somiglianza di questo testo con i più famosi *Atti di Andrea e Mattia*, per via della riproposizione di nuclei narrativi pressoché identici. Per Lipsius (83), gli *AAM* sarebbero *Vorbilde* non solo degli *AAB*, ma anche di tutti quei testi che vedono come protagonista Andrea insieme a un altro apostolo: gli *Atti di Andrea e Paolo*, gli *Atti di Andrea e Pietro*, infine gli *Atti di Andrea e Filemone*.

All'incertezza della datazione – sia Lipsius (1883, II 83), sia Flamion (1911, 310-324) considerarono questo testo più tardo rispetto agli *AAM*, che sicuramente non possono essere posteriori al V secolo d.C. in quanto citati da Gregorio di Tours – si affiancò, sin da subito, l'idea che si trattasse di un testo di origine egizia, alla stregua degli altri *Atti* legati ad Andrea. Del resto, sino a quel momento si conosceva soltanto la versione copta, la cui *Vorlage* non venne mai messa veramente in dubbio.

Fu solo nel 1939, con Ehrhard (771 e 859s.), e più tardi con Halkin (1957, 224s.), che gli studiosi vennero a conoscenza di una versione greca, tramandata da due codici, il *Querinianus* A III 3 di Brescia e il *Sabas* 373 della Biblioteca del Patriarcato di Gerusalemme, oggi inventariato come *BHG* III 2056. Fu immediatamente rilevato il fatto che si trattava di un testo che non riportava l'intero racconto proposto dalle altre versioni, e Lucchesi e Prieur nel 1978 (339-350) ne sottolineavano la sostanziale inaffidabilità. Per questo, forse, la versione greca degli *Atti di Andrea e Bartolomeo* è rimasta sino ad ora inedita e, soprattutto, insondata.

Il bollandista Van Esbroeck si era proposto di editare il testo in greco, ma del suo lavoro, purtroppo, ci rimane solamente qualche riflessione sparsa, che egli sottopose agli altri membri dell'*AELAC* durante la riunione annuale del 1994, che si tenne a Dole.

Seguendo, dunque, come si è detto in precedenza, il consiglio di Jean-Daniel Kaestli, si è deciso di editare la versione greca degli *AAB*, corredandola di introduzione e commento, nella convinzione che, pur trattandosi di una versione epitomata, essa avrebbe comunque costituito un aiuto alla comprensione generale degli *Atti*. In effetti, come si vedrà in sede del commento, tale testo si è rivelato non solo molto utile in sede di ricostruzione filologica e di analisi della *Vorlage*, ma anche e soprattutto per comprendere quanto questi testi potessero subire modifiche di tipo contestuale, a seconda della comunità religiosa nella quale si trovavano a essere trascritti e utilizzati. La versione degli *AAB* ha mostrato, in questo senso, notevoli punti di interesse.

I MANOSCRITTI

La versione greca degli *AAB* è tramandata da due codici miscellanei, entrambi piuttosto tardi. Il primo (**Q**) è il cosiddetto *Querinianus* A III 3 (ff. 142-145), attualmente conservato presso la Biblioteca Queriniana di Brescia. Si tratta di un codice in carta occidentale marmorizzata di composizione¹², e dal contenuto¹³ miscelaneo. Notevole è, al suo interno, la presenza degli *Atti di Andrea e Mattia*, testo, come si vedrà, legato agli *AAB*. Secondo Martini (1967, 225), si tratterebbe di un manoscritto del XVI secolo. La scrittura, di tipo minuscolo, si presenta ordinata ed equilibrata, ma in ogni caso sciolta e con qualche raro tratto di corsività, qualche svolazzo in fine di rigo, in genere voluto, γ e τ di tipo maiuscolo elevati sopra il rigo. Riguardo alla morfologia dei singoli grafemi, è possibile notare una commistione di caratteri sicuramente moderni (β , ϵ , ν , ζ finale) fusi con lettere e legature di tipo tradizionale (forse mimetiche di stili più antichi): si notino le legature in ϵ , il ρ e il δ legati alla lettera successiva, il nesso ou , i gruppi $\mu\epsilon\nu$, $\gamma\epsilon\lambda$ e $\sigma\tau$ tracciati in un'unica soluzione, persino qualche raro esempio di spirito angolare. Vi è, inoltre, un uso moderato delle abbreviazioni in sede desinenziale.

¹² Il volume venne messo insieme attraverso l'unione di quaternioni di origine diversa, tanto che le carte 183-307 e 457-476 sono a due colonne, mentre le 442-456 sono trascritte in un formato assai minore.

¹³ Si tratta principalmente di una raccolta a carattere omiletico: tra i vari nomi, spicca quello di Giovanni Crisostomo. Tuttavia, trovano spazio anche alcuni apocrifi, come la *Vita di Adamo ed Eva*. Per un elenco completo, si veda Martini (1967, 225-241).

I titoli sono vergati in inchiostro rosso e le lettere in *ekthesis* sono moderatamente decorate. Il testo riportato è generalmente corretto, a parte qualche itacismo sporadico.

Il secondo manoscritto, anch'esso del XVI secolo (cf. Papadopoulos-Kérameus 1963, 497) e in carta, il *Sabas* 373 (**S**), si trova oggi presso la Biblioteca del Patriarcato di Gerusalemme e proviene dal monastero di S. Saba (ff. 125-137)¹⁴. Si tratta ancora una volta di un manoscritto di tipo miscelaneo¹⁵. Esso riporta altresì alcune sottoscrizioni: nella pagina iniziale, τὸ παρὸν βιβλίου ὑπάρχει καμοῦ Γερμανοῦ Ἱερομονάχου καὶ ἐπίρα τοῦ ἀποτοῦ Νικάνορα διὰ διο φλουρία, mentre alla fine del codice si legge εἶναι τοῦ διδασκάλου κατζῆ Κωνσταντίνου. Il copista non sembra conoscere bene il greco: moltissimi sono gli errori di accentazione e di *divisio verborum*. Quanto alla scrittura, essa è di tipo librario, a modulo ampio, poco sciolta, con tratti angolosi e artificiosi. Si nota, anche in questo caso, una ripresa, in senso mimetico, di forme antiche. Spiccano, in particolare, le forme oblique del ρ, del δ e dell'α, per certi versi paragonabili allo stile del monastero costantinopolitano τῶν Ὁδηγῶν.

I codici **S** e **Q** dovrebbero derivare da una medesima famiglia di manoscritti: entrambi selezionano, degli *AAB*, la stessa porzione di testo e sono testimoni di medesime opere, come l'*In Praesentationem Deiparae* II di Germano (*BHG* 1104) e l'*In Occursum Domini* di Anfilochio.

Benché Martini ritenga che il manoscritto bresciano sia di tipo occidentale, nulla esclude che quest'ultimo venga da una tradizione bizantina o, comunque, orientale. In effetti, il *Sabas* 373 riporta non solo gli *AAB*, ma anche il *Martirio di S. Cristoforo* e, di questo testo, il codice gerosolomitano sembrerebbe seguire la tradizione orientale, quella cioè che descrive il santo come un cinocefalo (ἐκ γένου τῶν κυνοκεφάλων), in contrapposizione alle traduzioni latine che lo presentavano semplicemente come un gigante. Se si ammette che il racconto agiografico fosse presente nello stesso codice da cui hanno copiato **S** e **Q**, insieme per esempio agli *Atti di Andrea e Mattia*, presenti invece in **Q**, ciò sarebbe una prova certa della provenienza orientale di tale epitome. Va detto poi – e di ciò si parlerà più estesamente nel commento – che la chiusa degli *AAB*,

¹⁴ Mentre si è potuto consultare *in loco* il manoscritto di Brescia, per il *Sabas* 373 si è visionato solo il microfilm presso l'*IRHT* di Parigi, per via dell'impossibilità di accedere alla Biblioteca del Patriarcato.

¹⁵ Per l'indice delle opere, si veda Papadopoulos-Kérameus 1963, 497s.

con l'episodio del martirio, sembrerebbe essere stata aggiunta solo in una fase posteriore – essa è infatti estranea alle altre versioni degli *AAB* – e aver preso spunto proprio dalla chiusa del *Martirio di S. Cristoforo* della tradizione orientale.

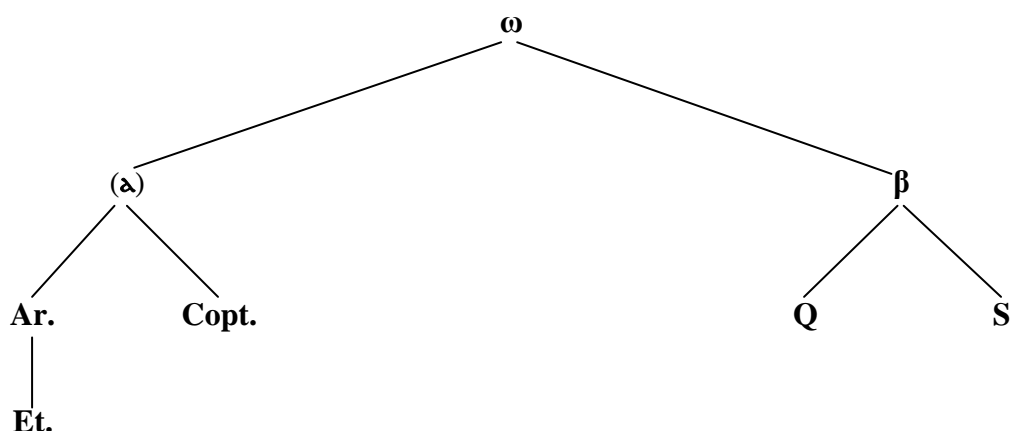
In effetti, quanto alle varianti, i due codici non si distaccano più di tanto l'uno dall'altro. Potremmo raggruppare gli errori in sei categorie:

1. Errori di *divisio verborum*: καιόμενος (**Q**) : και ὄμενος (**S**).
2. Omissioni: διήγησις τοῦ ἁγίου (**Q**) : διήγησις περὶ τοῦ ἁγίου (**S**).
3. Errori di fonetica: τῆς (**S**) : τις (**Q**).
4. Inversioni: ἔξω κάθηνται τῆς πόλεως (**Q**) : κάθηνται ἔξω τῆς πόλεως (**S**).
5. Errori nello scioglimento delle abbreviazioni: αὐτοῖς (**Q**) : αὐτούς (**S**).
6. Errori di varia natura: παρηρησία (**Q**) : παρουσία (**S**).

Pur essendo la maggior parte di questi errori di natura per così dire 'meccanica', non è tuttavia possibile definire **S** e **Q** l'uno *codex descriptus* dell'altro. Entrambi, come si è detto, dovevano rifarsi a un codice che già epitomava la narrazione degli *AAB*, ma alcune varianti non permettono di dire che l'uno sia la copia dell'altro: per esempio, δεήσεως (**Q**) : προσευχῆς (**S**); ἔπεμψε (**Q**) : ἐπέστ<ρ>εψε (**S**); ποιήσεις εἰς αὐτοὺς (**Q**) : ποιήσεις αὐτοῖς (**S**).

È estremamente difficile fare un'ipotesi di *stemma codicum*. Dal momento che ci si è occupati sistematicamente solo della versione greca, si parlerà genericamente di versione copta (**Copt.**), versione araba (**Ar.**) e versione etiopica (**Et.**), in riferimento al testo già edito, benché sia noto che i testimoni sono molti di più e che un esame completo di tutti i manoscritti (almeno per quanto concerne le raccolte arabe ed etiopiche) renderebbe tale *stemma* assai più articolato e completo. Dal confronto con la versione greca, tuttavia, è emerso che le versioni copte, arabe ed etiopiche vengono da una famiglia presumibilmente differente rispetto a quella dell'epitomatore greco: mentre, per esempio, l'essere mostruoso in **Q** e in **S** viene descritto come un antropofago dalle fattezze bestiali, per copto, arabo ed etiopico si tratterebbe di un vero e proprio cinocefalo. Allo stesso tempo, la versione copta a oggi edita si distingue – e di questo si parlerà nel corso del commento – per un processo che si potrebbe definire di 'tabuizzazione' dell'elemento dell'antropofagia: in essa vengono eliminati tutti i dettagli

che potevano in qualche modo richiamare alla pratica del cannibalismo, e così il mostro diventa un semplice carnivoro.



LA LINGUA DEGLI *AAB*

Come si vedrà in séguito, è probabile che gli *AAB* abbiano visto la luce in greco. Tuttavia, dal momento che sia **S** che **Q** riportano una versione, nei fatti, epitomata, ogni eventuale valutazione sulla lingua e sullo stile sarà soggetta a un certo grado di parzialità. Va detto, in ogni caso, che, da un confronto con la versione copta, l'epitome sembra essere frutto non tanto di un originale lavoro di sintesi, bensì di un'operazione che, oggi, si potrebbe definire di 'taglia e incolla'. Pertanto, pur nella consapevolezza che un'analisi linguistica di un testo epitomato non potrà mai raggiungere un alto grado di esattezza, si ritiene tuttavia che le strutture linguistiche sopravvissute nella versione greca degli *AAB* non siano da considerarsi troppo distanti dall'originale.

In generale, si può affermare che il greco impiegato dall'autore degli *AAB* è un greco di semplice lettura, senza pretese tanto nel lessico quanto nella struttura: un greco fondato principalmente sull'uso della paratassi, dove i periodi risultano essere per lo più brevi e connessi tramite la congiunzione *καί*. Le subordinate, laddove possibile, vengono sostituite da proposizioni coordinate. È il caso, per esempio, di tutte quelle frasi dove, a una normale consecutiva, l'autore preferisce una coordinata: *σῶσον με ἐκ τῆς ἀνάγκης ταύτης καὶ πιστεύσω σοι*. Non mancano, peraltro, perifrasi con l'infinito sostantivato, impiegato in luogo di una normale subordinata di tipo circostanziale: *ἐκάθησαν ἔξω τῆς πόλεως πρὸς τὸ ἀναπαυθῆναι*.

Quanto al lessico e alla struttura grammaticale, si tratta senza dubbio di un greco di tipo koinetico¹⁶, molto vicino a quello impiegato nella LXX e nel NT: quest'ultimo, invero, sembra fungere da vero e proprio paradigma linguistico. La struttura della frase è quella di tipo semitico, largamente impiegata già dagli autori del NT, con il verbo di modo finito collocato in posizione iniziale, del tipo ὄκησεν ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον: una costruzione certamente prevista già dal greco classico, ma che nel greco neotestamentario diviene la regola (cf. *GLNT* 576). Si vedano, poi, le sequenze narrative introdotte dall'imperativo-interiettivo ἰδοῦ¹⁷ o dalla perifrasi αὐτῇ τῇ ὥρᾳ¹⁸, l'uso ridondante di accostare a un *verbum dicendi* un participio di significato affine (καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος λέγει)¹⁹, l'impiego semitico della congiunzione καὶ²⁰ per introdurre un verbo di modo finito al passato, la formula di preghiera introdotta dall'imperativo ἐλέησον²¹ e la tipica interiezione οὐαί²². Per quanto concerne il lessico, si noti l'impiego del verbo πληροφορέω, in riferimento all'adempimento della fede, verbo il cui uso è attestato prevalentemente a partire dal NT²³, l'espressione ἔξυπνοι δὲ γινόμενοι che, fatta salva qualche sporadica occorrenza in testi classici, sembra divenire usuale negli autori cristiani a partire da At 16,27, la perifrasi ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου²⁴, il paolino ἀρκεῖ σοι²⁵, il salmico ἀγαλλιάω²⁶, i settantismi μακρόθυμος²⁷ e πολυέλεος²⁸, il verbo ὀλολύζω in riferimento al grido degli idoli²⁹.

¹⁶ Si veda l'uso di ὑποκάτω in luogo di ὑπό e, così, di ἐπάνω in luogo di ἐπί (cf. Jannaris 1968, 366), l'impiego del futuro, in luogo del congiuntivo, con ἴνα o ἄν (Jannaris 1968, 556), alcuni vocaboli attestati solo in epoca tarda come μογιλάλος, che compare per la prima volta in Is 35,6.

¹⁷ Si tratta di una formula esclusivamente neotestamentaria. Per l'accezione che tale espressione ha negli *AAB* – traducibile con il nostro 'ecco' – si vedano, fra gli altri, i seguenti passi: Mt 3,17, 12,10, Lc 7,34.37, 13,11, Gv 19,5, At 8,27.36, 2Cor 6,2, Ap 12,3.

¹⁸ Cf. Mc 13,11, Lc 1,10, 10,21, Gv 2,4, 7,30, 12,23, 16,21, 19,27, At 16,33, Ap 11,13, 14,7.15.

¹⁹ Come verrà esplicitato nel commento, si tratta di un uso di tipo semitico.

²⁰ Cf. *GNT* 442 n. 2.

²¹ Tale formula, di ampio uso neotestamentario (Mt 9,27, 15,22, 17,15, 20,30s., Mc 10,47s., Lc 16,24, 17,13, 18,38s.), è topica del *Salterio* (cf. Sal 6,3, 9,14, 24,16, 25,11, 26,7, 30,10, 40,5, 40,11, 50,3, 55,2, 56,2, 85,3.16, 118,29.58.132, 122,3).

²² Interiezione di uso frequentissimo sia nella LXX sia nel NT, essa è probabile trascrizione del semitico *hōj*, *'ōj* (cf. *GLNT* 57).

²³ Lc 1,1, Rm 4,21, 14,5, Col 4,12, 2Ti 4,5.17.

²⁴ Cf. Gen 19,11, 1Re 5,9, 30,2, 30,19, Gdt 13,4.13, Mal 5,45, Is 22,5.24, Ger 49,1.8, 51,12, Bar 1,14, At 8,10, Eb 8,11.

²⁵ Cf. 2Cor 12,9.

²⁶ Vd. commento.

²⁷ Es 34,6, Nm 14,18, Ne 9,17, Sal 7,12, 85,15, 102,8, 144,8, Pr 14,29, 15,18, 16,32, 17,27, Qo 7,8, Sap 15,1, Sir 1,23, 5,4, Gl 2,13, Gn 4,2, Na 1,3.

²⁸ Es 34,6, Nm 14,18, Ne 9,17, 3Ma 6,9, Sal 85,5.15, 102,8, 144,8, Gl 2,13, Gn 4,2.

²⁹ Di uso frequentissimo in *Isaia* (10,10, 13,6, 14,31, 15,2, 16,7, 23,1.6.14, 24,11, 52,5, 65,14).

Pur essendosi ampiamente sviluppato lo studio sui testi cristiani apocrifi, sia da un punto di vista editoriale sia da un punto di vista esegetico, è un fatto che – probabilmente anche a causa della molteplicità di lingue nelle quali questi testi sono stati trasmessi – rimangono ancora assai scarsi gli studi sullo stile e sulla lingua degli stessi. I lavori più completi che sono stati condotti risalgono alla fine dell'Ottocento o, al massimo, al primo ventennio del Novecento³⁰. Tale lacuna è stata messa in luce, fra gli altri, da Warren (1991, 101-124), il quale in un saggio illuminante ha rilevato quanto gli studi sullo stile possano essere d'aiuto anche in ricerche inerenti l'*authorship* e i legami fra testi differenti³¹. Per esempio, Warren arriva a stabilire, sulla base di considerazioni stilistiche, che gli *Atti di Andrea e Mattia* non possono far parte dei più ampi e conosciuti *Atti di Andrea*, benché Gregorio di Tours li metta insieme. Il metodo usato da Warren è di tipo statistico: egli analizza, in percentuale, la posizione del verbo e il rapporto tra principali e subordinate, mettendo in rilievo l'uso ben più ampio della subordinazione operato dall'autore degli *Atti di Andrea* antichi.

Pur senza aderire a un simile approccio – paratassi e ipotassi possono dipendere anche da variabili legate al contenuto³² – se si estende la medesima ricerca a tutti gli apocrifi che, con gli *AAB*, vedono operare Andrea insieme a un altro apostolo, il risultato risulta di un qualche interesse³³:

	<i>AAB</i>	<i>AAM</i>	<i>AAPt</i>
Principali	100 (56%)	100 (66%)	100 (61%)
Verbi subordinati	37 (21%)	32 (21%)	31 (19%)
* Verbi subordinati in frasi di tipo circostanziale	19 (11%)	10 (7%)	18 (11%)
Participi con valore verbale	42 (23%)	20 (13%)	32 (20%)

³⁰ Cf. Reinhold (1897), Rostalski (1910-1911), Ljunvik (1926).

³¹ Probabilmente, fra gli studi recenti, l'unico lavoro veramente approfondito e circoscritto a un *corpus* limitato di testi rimane il volume di Hernandez (1999) sugli *Atti* apocrifi legati alle figure di Paolo e Pietro.

³² Si veda, in proposito, la grande quantità di dialoghi presente negli *Atti di Andrea e Pietro* che, certo, comporta un livello maggiore nell'uso della paratassi.

³³ Non essendo esplicitato il criterio usato da Warren, si è ritenuto opportuno ricalcolare le percentuali anche per gli *AAM*. Il calcolo è stato fatto sulla base di una porzione di testo che includesse al suo interno cento principali. Si sono esaminati, in questa sede, solo gli *Atti* che sono stati tramandati in greco (gli *Atti di Andrea e Paolo* e gli *Atti di Andrea e Filemone*, infatti, sono pervenuti soltanto in lingua copta e in etiopico).

Genitivi assoluti	5 (12% dei participi)	2 (10% dei participi)	3 (9% dei participi)
Participi che completano il significato del verbale principale	5 (12% dei participi)	4 (20% dei participi)	1 (3% dei participi)

È evidente che tutti e tre i testi fanno uso di una struttura sintattica di tipo paratattico. Gli *AAB*, tuttavia, si distinguono per un uso maggiore della subordinazione participiale.

Oltre allo stile, che potrebbe essere in parte dovuto a una questione di ‘genere’, si nota, all’interno di questi tre testi, l’uso più o meno frequente di alcuni costrutti sintattici: se molti di essi sono nei fatti ‘semitismi’ o ‘neotestamentarismi’, l’insieme di essi, unitamente alla loro frequenza di apparizione, fa riflettere circa la possibilità che *AAM*, *AAPt* e *AAB* siano in una qualche maniera legati fra loro³⁴.

	<i>AAM</i>	<i>AAPt</i>	<i>AAB</i>
Uso del predicato in prima posizione	●●●	●●●	●●●
εἰμί perifrastico + participio, in luogo di un verbo di modo finito.	●●●	●●	●
Uso di ἐν + dativo, in luogo del semplice dativo per esprimere un complemento di termine in dipendenza di un verbo di dire (cf. τὰ ὑπὸ σοῦ λαληθέντα ἐν ἐμοί).	●		●
Preferenza per l’uso del genitivo posposto rispetto al nome, anche in presenza dell’articolo (es. ἡ πόλις τῶν Πάρθων e non ἡ τῶν Πάρθων πόλις).	●●●	●●●	●●●
Aggettivo posposto rispetto al nome a cui è riferito.	●●●	●●●	●●●
Uso dell’infinito sostantivato con valore di subordinata circostanziale.	●●●		●●●
Verbo finito + participio congiunto di senso affine (es. ἀποκριθεὶς λέγει).	●●●	●●	●●●

³⁴ Si è calcolato il diverso grado di frequenza seguendo tre livelli (● = sporadico o occasionale), (●● = di media frequenza), (●●● = molto frequente).

ἵνα + futuro per introdurre una finale	••	•	••
Uso del polisindeto.	••	••	•••
Impiego della costruzione καὶ ἐγένετο ὅτε / ὡς + indicativo.	•	••	
Uso del verbo πορεύομαι come verbo di movimento.	•••	•••	•••
Uso dell'espressione καὶ ἰδοῦ.	•••	•••	•••
ἐκ + genitivo usato in luogo del genitivo semplice partitivo.	••	••	••
Uso della perifrasi καὶ ἐνθῦς.	•••	••	•••
Uso del costrutto εἰ δὲ μή γε.	•	•	
Il termine ἀνάγκη nel senso di 'calamità'.		•	•

In sintesi, si può affermare che *AAM*, *AAB* e *AAPt* fanno uso di uno stile linguistico che, se non è identico, può per certi aspetti essere considerato molto simile. Se è verosimile che molti di questi stilemi siano da imputare a scelte di 'genere' letterario, la frequenza nell'impiego di certe espressioni conferma l'ipotesi che questi testi siano nati in un medesimo contesto culturale, dove la frequentazione assidua tra i membri poteva ingenerare un uso linguistico simile. Fatte salve le peculiarità dei singoli testi, come l'ampio uso del participio congiunto da parte dell'autore degli *AAB* o, per esempio, il frequente impiego della costruzione perifrastica di εἰμί + participio negli *AAM* (se ne contano ben sette, all'interno del campione di testo analizzato), l'analisi linguistica conferma l'ipotesi di un'origine comune di questi testi, se non a livello autoriale, almeno a livello contestuale.

LA VERSIONE GRECA E LA VERSIONE COPTA: UN PROBLEMA DI *VORLAGE*

Come si è rilevato in precedenza, la versione greca degli *AAB*, se confrontata con quella copta, sembra essere notevolmente più breve. Che si tratti di un'epitome e che non sia, per converso, il traduttore copto ad ampliare la narrazione è dimostrato da diversi fattori. Innanzi tutto, arabo ed etiopico sono anch'essi notevolmente più lunghi rispetto al greco. Il titolo proposto dalla versione greca (διήγησις in luogo del normale πράγματα), poi, lascia propendere per una selezione dell'intero racconto: del resto, il greco riporta soltanto la pericope sul cinocefalo e le parole di Gesù (οὗτος ἐστὶν ὁν

εἶπον ὑμῖν, ὅτι πέμψω πρὸς ὑμᾶς ἀνθρωποφάγον) rimandano a una porzione di testo precedente, che non trova altrimenti riscontro né in **Q**, né in **S**. Infine, il metodo impiegato dall'autore della versione greca sembra essere quello proprio del 'taglia e incolla', lo stesso utilizzato, per esempio, per gli *Excerpta* delle vite dei Santi e, in genere, dagli epitomatori bizantini. L'autore del riassunto non procede, cioè, a una vera e propria 'riscrittura', ma seleziona, dall'originale, quanto più gli interessa. Troviamo, dunque, omessi tutti quegli snodi narrativi non strettamente necessari all'economia del racconto: il tentativo da parte del chiliarca di frenare la folla impazzita, il colloquio tra il chiliarca e il proconsole, le parole di rassicurazione alla folla da parte del proconsole, la fuga dei magistrati su carri e cavalli alla vista di Cristomeo, le manifestazioni d'affetto di Cristomeo nei confronti di Andrea e Bartolomeo, la narrazione estesa dell'incontro tra Bartolomeo e la folla, l'atto di penitenza compiuto dal popolo, etc. Allo stesso modo, mancano certe notazioni di tipo psicologico come lo sconforto di Alessandro e Rufo al momento dell'ingresso nella città dei Parti. Naturalmente, tale procedimento farà sì che l'epitomatore greco non risulti essere sempre coerente. Egli, infatti, commette anche errori di *dispositio*: come l'anticipazione del ritorno alla natura mite da parte dell'essere mostruoso rispetto alla resa del popolo partico (vd. commento). Quanto alle porzioni di testo coincidenti – ci si riferisce alle sezioni che il testo greco non taglia o che taglia solo parzialmente – si noterà che, anche in questa sede, versione greca e versione copta si differenziano in diversi punti. In molti casi, non si tratta soltanto di strutture sintattiche differenti, ma di vere e proprie 'ricontestualizzazioni' e non sempre è facile comprendere quale versione debba essere considerata maggiormente fedele all'originale. Si vedano, a titolo di esempio, i seguenti passi:

	Greco	Copto
Luogo di provenienza dell'essere mostruoso	ἐκ τῆς γῆς τῶν ἀνθρωποφάγων "Dalla terra degli antropofagi"	εβολ ρη πκαρ νηκενοκεφαλος "Dalla terra dei Cinocefali"
Descrizione dell'essere mostruoso	ἄνθρωπος τοῦ κυνὸς μορφῆν ἔχοντος "Uomo che ha la forma del cane"	πατμορφη νρο νογρορ "(Uomo) che ha la forma del volto di cane"
Nome dell'essere mostruoso	Χριστομαῖος "Cristomeo"	χρηστιανος "Cristiano"
Governatore	ἐπαρχος Γαλλῖνος "Il prefetto Gallino"	πανθηπατος γαλλιον "Il proconsole Gallion"
Armi impiegate dai Parti	ξύλα, ῥάβδοι, ξίφη "legni, bastoni, spade"	ρνηφε, ρησοτε, ρηκελεβιν, ρησφεντωνη, ρηκονταριον "spade, frecce, asce, fionde, lance"
Rito per far tornare l'essere	ὁ Ἀνδρέας πρὸς τὸν Χριστομαῖον	α βαρθολομαιος καω μηεφλεντιον ριχωφ

mostruoso mite ἔθηκε τῆν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ “Bartolomeo pose la sua veste su di lui”
 “Andrea pose la sua mano sulla testa di Cristomeo”

Nei casi sopra elencati, è evidente che si tratta di modifiche volute e consapevoli: si rimanda tuttavia al commento la discussione dei singoli passi. In ogni caso, pur essendo le due versioni, come si è visto, notevolmente diverse, sarebbe un errore pensare che si tratti di due testi differenti e autonomi. Laddove, infatti, il greco non ‘taglia’ o ‘taglia’ solo parzialmente, la struttura testuale tende a coincidere e si differenzia solo in pochi punti. Si citeranno, a tal riguardo, due esempi, atti a mostrare come la struttura linguistica, al di là dei tagli operati dall’epitomatore greco e al di là dei normali adeguamenti sintattici o delle eventuali modifiche contestuali, tradisca una medesima fonte alla base.

Greco³⁵

σοὶ λέγω, ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφὴν
 a te dico, oh uomo del cane forma
 ἔχόντος, ἰδοὺ δύο ἄνδρες καὶ δύο παιδιά
 avete, ecco due uomini e due bambini
 κάθηνται ὑποκάτω πέτρας. ἐὰν οὖν
 siedono sotto una roccia. Qualora, dunque,
 φθάσης αὐτοὺς ἐκεῖ, μὴ ἐγγίσεις αὐτοῖς
 tu raggiunga loro là, non ti avvicinerai a loro
 ὅτι δοῦλοι τοῦ Θεοῦ εἰσὶν. μήπως μηνίση
 poiché servi di Dio sono. (Bada) che non si adiri
 Θεὸς αὐτῶν καὶ πατάξῃ σε.
 il Dio loro e non colpisca te.

καὶ ἔλθων ὁ Βαρθολομαῖος λέγει αὐτοῖς·
 E giunto Bartolomeo dice a loro
 “ἐὰν εὐξώμεθα πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἄρει τὸ
 se pregheremo a Dio allora leverà il
 πῦρ καὶ σώσει ὑμᾶς ἐκ τοῦ φοβεροῦ
 fuoco e salverà voi da quel terribile
 ἐκείνου ἀνδρός, ἵνα ἐγκαταλίπετε τὰ
 uomo, affinché abbandoniate gli
 χειροποίητα εἰδῶλα καὶ πιστεύσητε εἰς τὸν
 idoli fatti da mano umana e crediate nel
 Κυριὸν ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν.
 Signore nostro Gesù Cristo.

Copto

ΕΙΧΕΡΟΚ ΝΤΟΚ ΔΕ Ω ΠΑΤΜΟΡΦΗ ΝΡΟ
 Io ti dico a te: oh tu, che hai la forma del volto
 ΝΟΥΖΟΡ ΕΙΣ ΡΩΜΕ ΣΝΑΥ ΜΗ ΚΕΚΟΥΙ ΝΑΛΟΥ
 di cane ecco uomini due con piccoli bambini
 ΣΝΑΥ ΕΥΖΜΟΟΣ ΖΗ ΤΕΠΕΤΡΑ, ΕΥΩΟΟΠ
 due siedono dentro questa roccia, loro che sono
 ΖΗ ΟΥΝΟΣ ΝΛΥΠΗ: ΕΚΩΔΑΝΖΕ ΕΡΟΟΥ
 grandemente addolorati: se tu trovassi loro
 ΜΠΡΡΛΑΔΥ ΜΠΕΘΟΟΥ ΝΑΥ ΜΜΟΝ ΖΗΝΖΑΛ
 non fare nulla di male a loro poiché servi
 ΝΤΕΠΝΟΥΤΕ ΝΕ. ΧΕ ΝΝΕΦΩΝΤ ΕΡΟΚ
 del Signore sono. Oppure egli potrebbe adirarsi con te
 ΝΟΥΡΩΤΒ ΜΜΟΚ.
 e uccidere te.

ΒΑΡΘΟΛΟΜΑ[ΙΟΣ] ΔΕ ΝΤΕΡΕΦΑΠΑΝΤΑ
 Bartolomeo dunque quando incontra
 ΕΠΗΗΗΩΕ ΠΕΧΑΥ ΝΑΥ' ΧΕ ΕΦΩΠΕ
 la folla dice a loro: se
 ΕΝΩΔΑΝΤΩΒΖ ΜΠΧΟΕΙΣ' ΝΟΥΕΙ ΜΠΕΙΚΩΖΤ
 noi preghiamo il Signore Egli leverà questo fuoco
 ΕΒΟΛ ΜΗΩΤΝ ΔΥΩ ΝΟΥΕΖΜΤΗΥΤΝ ΖΗ
 da voi e salverà vo dalla
 ΡΩΥ ΜΠΕΙΟΥΑΜΣΑΡΞ. ΤΕΤΝΑΚΩ ΝΩΩΤΝ
 bocca di questo cannibale. Voi lascerete
 ΝΝΕΙΜΟΥΝΓ ΝΣΙΧ ΝΤΕΤΝΠΙΣΤΕΥΕ ΕΙΣ ΠΕΧΕ.
 queste forme fatte dalla mano, crederete in Gesù Cristo.

È importante precisare ciò, dal momento che, nell’ambito degli *Atti* apocrifi, così come in quello dell’agiografia, si procedeva spesso a vere e proprie riscritture e persino

³⁵ Si opta qui per una traduzione interlineare che rispetti l’ordine delle parole, al fine di mostrare come procedono strutturalmente entrambe le versioni.

a rielaborazioni di racconti orali. È forse anche per questa ragione che la versione greca è stata sinora trascurata dagli studiosi e, come spesso succede in seno agli studi apocrifi, non si è proceduto allo studio comparato delle diverse versioni, che naturalmente richiederebbe, per via della sua complessità, un lavoro d'*équipe*. In realtà, greco e copto, pur nella loro diversità, non solo si rivelano utili l'uno all'altro – al fine della ricerca di un cosiddetto 'archetipo' – ma il loro studio parallelo si rivela altresì di estremo interesse da un punto di vista culturale, poiché mostra chiaramente come un medesimo testo potesse essere rifunzionalizzato all'interno di società diverse.

Quello che risulta assai difficile comprendere è se, alla base, vi fosse un originale greco o, piuttosto, uno copto: trattandosi, come si vedrà in séguito, di un testo egiziano, esso poteva anche aver visto la luce in copto. Il fatto che la versione greca sia epitomata, certo, non aiuta. Tuttavia, vi sono, a mio avviso, poche ma significative spie che lascerebbero propendere per una *Vorlage* greca: per esempio, è a mio avviso abbastanza significativo il fatto che il traduttore copto, nel passo in cui Gallino intende gettare Andrea in pasto alla belve, intenda l'avverbio greco ἔμπροσθεν – che va, in questa sede, inteso con senso locale ('davanti') – nel suo senso temporale, traducendolo così con l'espressione copta ⲛⲟⲟⲣⲏ ('per primo') e tradendo un greco vicino a quello riportato da **S**, che permette, nella sua maggiore ambiguità rispetto a **Q**, questo tipo di lettura.

IL CORPUS SU ANDREA

Come si è visto, già Lipsius (1883, II 83) e, soprattutto, Flamion (1911, 269-324) avevano notato l'incredibile somiglianza che intercorre tra gli *AAB* e gli altri testi che vedono operare Andrea in coppia con un altro apostolo³⁶: gli *Atti di Andrea e Mattia*, gli *Atti di Andrea e Pietro*, gli *Atti di Andrea e Paolo*, gli *Atti di Andrea e Filemone*. Tuttavia, mentre Lipsius si era limitato a definire gli *AAM*, l'apocrifo certamente più conosciuto di questo *corpus* di testi, modello letterario (*Vorbilde*) degli altri scritti, e dunque anche degli *AAB*, Flamion (1911, 302) si spingeva ben oltre dichiarando: «Nos écrits ont trop d'affinités entre eux, pour ne pas appartenir à la même école». Eppure, anche Flamion, pur ammettendo la possibilità che tutti questi scritti fossero nati in un medesimo contesto culturale, forse anche condizionato dall'opinione di Lipsius, si era convinto della priorità temporale degli *AAM*: tutti gli altri *Atti* non sarebbero stati altro che l'espressione dell'«évolution d'un genre» (320). In questa sede,

³⁶ Sul dittico apostolico, può avere giocato un ruolo l'idea che i discepoli erano inviati, già da Gesù, a due a due (cf. Mc 6,7; Lc 10,1). Si vedano, in proposito, alcune illustri coppie di missionari, come Priscilla e Aquila (cf. Rm 16,3 e At 18,2.18.26), Andronico e Giunia (cf. Rm 16,7), Trifena e Trifosa (cf. Rm 6,12) e gli stessi Paolo e Barnaba di At 13-14.

si prenderanno in esame i punti di contatto che intercorrono fra questi testi, cercando di dimostrare come non vada esclusa in via a prioristica la possibilità che, alla base di essi, vi fosse già in principio il progetto di creare un *corpus* di testi unitario legato alla figura di Andrea.

Gli *Atti di Andrea e Mattia* (BHG 109ss.)³⁷ narrano l'evangelizzazione del popolo degli antropofagi. Il racconto prende le mosse dalla topica spartizione dell'ecumene operata dagli apostoli a séguito della morte di Gesù: a Mattia tocca in sorte la terra dei cannibali. La missione, tuttavia, si presenta subito non priva di difficoltà: gli antropofagi catturano Mattia e lo accecano, in attesa di cibarsi del suo corpo. Il Signore invia in aiuto Andrea, che è accompagnato da due discepoli più piccoli, e, per favorirne il viaggio, si manifesta sotto le mentite sembianze di un marinaio equipaggiato di nave. Andrea non riconosce in prima istanza il Signore e, durante il viaggio, discute con lui di Gesù. In proposito, egli racconta alcuni dei miracoli che erano stati compiuti dal Messia quando questo era in vita: tra essi, spicca l'episodio della sfinge parlante che si scaglia contro i sacerdoti giudei dichiarando la natura divina del Cristo. Poi, un sogno abbrevia ulteriormente il viaggio dei tre uomini e li conduce sani e salvi a destinazione. Al risveglio i discepoli raccontano di aver visto in sogno Cristo assiso in trono, insieme ai Dodici e a un corteo di angeli. Andrea capisce la vera identità del marinaio e chiede perdono per non averlo riconosciuto: Gesù, dunque, riappare innanzi a lui – questa volta resosi simile a un fanciullo – e gli predice le imminenti tribolazioni. In séguito, Andrea libera Mattia e lo invia, attraverso una nuvola, su di un monte dove insegnava Pietro. Insieme a Mattia, se ne vanno anche i discepoli di Andrea e quest'ultimo decide di proseguire l'impresa da solo. Il demonio aizza la gente del luogo contro Andrea, che viene incatenato e trasportato da un carro per tutta la città, sino al dilaniamento delle sue carni. Le torture dell'apostolo durano quattro giorni, tra invocazioni al Signore e tentazioni del demonio, finché il Signore non appare all'apostolo liberandolo e guarendolo da ogni ferita. Andrea, in séguito, si servirà di una statua di alabastro per provocare un'inondazione mortale. L'arcangelo Michele farà sì che nessuno di loro fugga e circonderà l'intera città con una cortina di fuoco. Il tragico avvenimento porterà alla conversione degli antropofagi. Dunque, Andrea resusciterà i morti, abbozzerà il disegno di una chiesa e prometterà di farvi ritorno solo dopo essersi recato nella terra dei Barbari. La prima testimonianza che si ha di questo testo è l'epitome *De miraculis beati Andreae*³⁸ composta da Gregorio di Tours verso la fine del VI secolo. Gregorio accorpava ai più antichi *Atti di Andrea*³⁹ l'episodio di Andrea nella terra dei cannibali, di cui presentava un brevissimo sunto. Non si discuterà qui del possibile legame tra gli AAM e gli *Atti di Andrea* antichi (si rimanda tale problema al commento). Non perché la cosa sia di scarso interesse, ma perché si ritiene che, se anche vi fosse stato un nucleo originario del racconto degli AAM all'interno degli AA⁴⁰, la versione integrale degli AAM, nella forma attualmente conosciuta, sarebbe in ogni caso una rielaborazione più tarda, che poco ha a che spartire con gli AA, sia da un punto di vista dottrinale che da un punto di vista cronologico. Si rileverà soltanto che la menzione fatta da Gregorio di Tours costituisce, in ogni caso, un probabile *terminus ante quem* per gli AAM. Questo testo ebbe un'enorme fortuna in antico, tanto da essere tradotto, epitomato e ampliato nelle lingue più svariate: oltre alla versione greca, si hanno infatti delle versioni in latino, in copto, in siriano, in

³⁷ Cf. Lipsius (1883, I 550-553), Flamion (1911, 269-325), Moraldi (1971, II 1613-1615), Erbetta (1981, II 495-505), Mac Donald-Prieur (1986, 9-39), Prieur (*EAC* II 485-519).

³⁸ Ed. Bonnet (1884, 821-846), trad. it. Moraldi (1971, II 1363-1395).

³⁹ Ed. Prieur (1989, I-II), trad. it. Erbetta (1981, 395-449).

⁴⁰ È questa, per esempio, l'opinione di Peterson (1958).

arabo, in etiopico, in antico-slavo e in georgiano. All'interno delle fonti, il nome dell'apostolo per così dire 'minore' oscilla tra Matteo e Mattia. Entrambe le forme sono egualmente attestate: secondo lo Scheemelcher (1992, II 445) sarebbe quest'ultima la forma originaria, in quanto *lectio difficilior*. Flamion (1911, 310-324) colloca gli AAM nell'Egitto del IV/V secolo d.C., in ambito monastico-pachomiano. Generalmente si fa riferimento alla versione greca che, a oggi, è considerata come la più completa ed estesa (se si esclude la traduzione in antico-slavo, che comunque tradisce una *Vorlage* greca), nonché quella fornita di più testimoni⁴¹. La versione copta non è di grande aiuto, essendo pervenuta in via frammentaria ed epitomata⁴².

Gli *Atti di Andrea e Pietro*⁴³ rappresentano la continuazione narrativa degli *Atti di Andrea e Mattia*: Andrea, che si trova nella terra degli antropofagi, viene trasportato da una nube sul monte ove si trovano Pietro, Matteo, Rufo e Alessandro. L'apostolo riassume in breve le vicende passate e le tribolazioni subite. Assunte poi le sembianze di un fanciullo, Gesù appare ad Andrea e Pietro: predice loro le future persecuzioni e gli intima di recarsi nella terra dei Barbari. Segue l'incontro degli apostoli con un vecchio intento ad arare un campo. Andrea e Pietro, che sono partiti senza nulla, gli domandano del pane e l'uomo si reca in città per procurarsene un po'. Nel frattempo Andrea e Pietro, per sdebitarsi di tanta gentilezza, prendono l'aratro dell'uomo e si mettono a seminare il suo campo. Gli altri discepoli intanto pregano e, per miracolo, il grano cresce all'istante. Il vecchio fa ritorno alla sua dimora e, stupito di quel miracolo, si reca in città per raccontarlo a tutti. Un demone, allora, entra nel cuore dei maggiorenti della città. Uno di questi propone di mettere una meretrice nuda davanti alla porta della città, per impedire agli apostoli di entrare, convinto della misoginia dei Cristiani. Andrea, allora, prega l'arcangelo Michele di appenderla tra cielo e terra e la donna, sospesa in aria, grida alla gente del luogo di lasciar passare gli apostoli. La gente si converte e seguono vari miracoli. Onesiforo, un facoltoso della città, chiede di poter compiere anche lui quei prodigi. Andrea e Pietro gli dicono di abbandonare le ricchezze, la moglie e i figli, poiché è più facile che un cammello entri per la cruna di un ago che un ricco nel regno dei cieli (Lc 18,25). L'uomo si adira e pretende di vedere con i propri occhi quel prodigio. Gesù appare sotto forma di fanciullo a Pietro e lo incoraggia. Il miracolo viene ripetuto due volte, poiché Onesiforo pensa si tratti di stregoneria e pretende, dunque, che il prodigio venga compiuto con un ago portato da lui stesso. Al cammello egli aggiungerà una donna e della carne di maiale da far passare dentro l'ago. Solo allora l'uomo crederà. Egli proverà altresì compiere il medesimo prodigio. Ma soltanto il battesimo gli permetterà di portarlo a totale compimento. Il racconto si conclude con il battesimo universale e con la fondazione di un monastero di vergini per opera della meretrice. Il testo è tramandato da due versioni greche⁴⁴, una traduzione etiopica⁴⁵ e una in antico slavo⁴⁶. Di questo testo, si ha infine anche una versione in copto, conosciuta come *Acta Thaddai*, dal momento che la figura di Andrea viene ivi sostituita da quella dell'apostolo Taddeo.

⁴¹ Benché sia stata rifatta da Mac Donald (1990), l'edizione di riferimento è ancora quella di Bonnet (1891, 65-116).

⁴² Il primo frammento, in copto fayyumico, fu pubblicato da O. Von Lemm nel 1890 (558-576), il quale aveva postulato l'esistenza di una versione più antica in sahidico. Tale ipotesi venne confermata dal rinvenimento di un altro frammento copto in sahidico, pubblicato prima da Wessely (1917, 72s.), poi da Lucchesi e Prieur (1978, 339-350). Pare che un altro frammento – pubblicato sempre da Lucchesi e Prieur insieme al precedente – possa essere attribuito agli AAM, ma la brevità di esso fa propendere per una sospensione di giudizio.

⁴³ Trad. it. Erbetta (1981, II 530-534). Per un inquadramento storico, si veda invece Lipsius (1883, I 553-555).

⁴⁴ Edite sempre da Bonnet (1891, 117-127).

⁴⁵ Traduzione in inglese di Malan (1871, 221-229).

⁴⁶ Ed. Tichonravov 1863, 5-10.

Recentemente, tuttavia, è stato rinvenuto un altro frammento papiraceo di V secolo d.C. ricollegabile agli *AAPt*. Si tratta di un rinvenimento molto importante, in quanto costituisce un probabile termine cronologico. Il papiro è oggi conservato presso l'Università di Colonia (*P. Köln* 3221) e riporta, oltre a una traduzione copta degli *AAPt*, testi come il *Testamento di Adamo*, il *Testamento di Giobbe* e il *Testamento di Abramo*⁴⁷.

Gli *Atti di Andrea e Paolo* (*BHO* 917)⁴⁸ sono mutili dell'inizio. La narrazione comincia con l'arrivo di un marinaio presso un'impresata città. Qui l'uomo incontra Andrea, gli consegna il mantello di Paolo e gli racconta di come costui si fosse buttato in mare per visitare l'Oltretomba, contando in un suo eventuale aiuto nel caso in cui non fosse riuscito a risalire. Segue il miracolo della madre del marinaio, che era cieca e che, toccando il mantello di Paolo, riacquista la vista. Un ragazzo muore: Andrea vorrebbe resuscitarlo, ma la comunità ebraica del luogo non vuole farlo entrare. L'apostolo decide, allora, di andare a recuperare Paolo: versa una coppa d'acqua dolce in mare e le acque salate si ritirano. Paolo riemerge e racconta quanto visto nell'Oltretomba: i chiavistelli rotti per il passaggio di Cristo e Giuda Iscariota che racconta la storia della sua condanna. Andrea invia dunque un uccello in città, affinché il governatore decida di aprire la porta d'ingresso, ma quest'ultimo non vuole prendere posizione. Con un legno tratto dalla porta degli Inferi, allora, Paolo compie il miracolo e spalanca la porta della città. Il testo si interrompe, per poi riprendere narrando di come i Giudei cercarono di ingannare gli apostoli e la gente del luogo recando un finto morto per dimostrare il loro potere taumaturgico, ma il progetto fallisce, poiché l'uomo muore davvero. La storia si conclude con la conversione e il battesimo di ventisette mila Giudei. Gli *Atti di Andrea e Paolo* si distinguono per la loro natura ibrida, che si colloca a metà tra il genere degli *Atti* apocrifi e quello di natura apocalittica. In effetti, l'episodio della discesa di Paolo agli Inferi sembra tratto dalla ben più famosa *Apocalisse di Paolo*, che tanta fortuna ebbe in antico. Degli *AAPt* possediamo solo due frammenti in lingua copta⁴⁹. In generale, si tende a collocare gli *AAPt* in epoca tarda. Le datazioni, invero, oscillano dal IV e al IX secolo: Jacques (1969, 213¹³⁵), per esempio, collocava gli *AAPt* tra IV e VI secolo argomentando che la menzione finale dello Spirito Santo, Vivificante e Consustanziale, può essere solo posteriore al IV. Non diversamente, Worrel (1945) citava l'episodio di Giuda come esempio di letteratura copta del IV-V d.C. Dal canto suo, Flamion si limitava a sostenere la posteriorità di questo testo rispetto agli *AAM*. Erbetta (1981, 425), senza motivare, data gli *AAPt* al VII e Moraldi (1971, 1616) – anch'egli senza argomentare – addirittura al IX.

Gli *Atti di Andrea e Filemone*, dopo la consueta spartizione dei lotti di terra da parte degli apostoli, vedono operare Andrea e il giovane Filemone in Lidia, laddove Pietro aveva già iniziato l'opera di evangelizzazione, senza tuttavia portarla a termine. In questa sede, come discepoli di Andrea vengono citati Rufo e Alessandro: a Mattia viene assegnata la terra dei Cannibali ed egli chiede di poter essere accompagnato dai due. Di Filemone si dice che avesse una voce dolcissima: grazie a essa, cantando l'*Alleluja* e recitando una violenta invettiva contro gli idoli, riuscirà a convertire molti pagani della Lidia. Andrea battezza migliaia di persone. La narrazione prende poi una piega negativa: Satana raggiunge due giovani intenti a giocare al gioco della lotta e fa sì che uno dei due (il figlio del sacerdote Giovanni) uccida l'altro (il figlio di un personaggio eminente della città). Il padre del ragazzo ucciso pretende da Giovanni che egli

⁴⁷ Sulla datazione si vedano Römer e Thissen (1989, 161-167), nonché Orlandi (1983, 65), che data il papiro al VI-VII, senza tuttavia renderne motivazione.

⁴⁸ Trad. it. Erbetta (1981, II 425-429).

⁴⁹ Il primo edito da Zoega (1810, 230-235), il secondo da Guidi (1887, 80s.), che fornisce anche una traduzione in italiano (1888, 45s.). La prima vera edizione critica è tuttavia da attribuire a Jacques (1969, 187-213).

sacrifichi la sua creatura, per riparare al danno subito. Egli però domanda di attendere: avrebbe chiesto ad Andrea di resuscitare il fanciullo. Andrea, che era intento a battezzare, invia Filemone. Intanto, Satana entra anche nel cuore del governatore della città, Rufo, e lo incita a suscitare una violenta caccia al colpevole. Filemone viene catturato e sta per essere crocifisso: egli manda una colomba ad avvertire Andrea e, in ogni caso, con la sua voce converte sia i soldati, sia Rufo. Satana, dunque, entra nel cuore della moglie del governatore rendendola folle. Questa uccide il figlio. Arriva Andrea, il quale dice a Filemone di resuscitare il ragazzo. La moglie di Rufo viene liberata dallo spirito nero che la attanagliava, e il governatore decide di devolvere i propri beni ai poveri. Di questo testo, sono conosciute una traduzione araba e una etiopica⁵⁰: entrambe riportano una narrazione conclusa in se stessa. A tali versioni andrebbe aggiunto un brevissimo frammento copto edito⁵¹, che tuttavia riporta una storia apparentemente estranea al racconto: quella di una madre che decide di uccidere la sua creatura e di darla in pasto a un cane. In tale frammento compaiono sia Andrea che Filemone. Attualmente Françoise Morard si sta occupando di editare tutti i frammenti copti legati agli *Atti di Andrea e Filemone*, che sarebbero molti di più e alcuni di essi coincidenti con la porzione di testo riportata da arabo ed etiopico. Grazie al suo lavoro di riordino⁵², è emerso che tale frammento viene collocato esattamente dopo la porzione di testo coincidente con le versioni araba ed etiopica. Tuttavia, essendo il copto assai lacunoso, non possiamo sapere come le due narrazioni fossero connesse fra loro: se cioè siano arabo ed etiopico a tagliare la pericope – o, per converso, se fosse stato quel preciso traduttore copto ad ampliare il racconto – o se, piuttosto, si trattasse di due *Atti* differenti. A tal proposito, si dirà soltanto che la vicinanza strutturale dell'episodio della madre che dà in pasto a un cane il proprio figlio con quella della moglie del governatore che uccide la sua creatura, in quanto posseduta dal demonio, farebbe propendere per un medesimo testo. Va però anche detto che la presenza di Filemone nel frammento copto non è prova sufficiente per parlare di *Atti di Andrea e Filemone*: Filemone non era un apostolo e la sua presenza, esattamente come quella di Rufo e di Alessandro negli *AAB*, non esclude quella di un vero e proprio apostolo. Il secondo testo, pertanto, potrebbe essere parte di nuovi *Atti*. In seconda istanza, non andrà dimenticato che, se si guarda la tradizione degli *Atti*, gli scambi di nome tra un apostolo e un altro non sono del tutto infrequenti: negli *AAPt*, per esempio, Andrea viene sostituito da Taddeo. Questo perché, nel progetto di riunire tutte le tradizioni possibili sui Dodici, in assenza di notizie su di uno in particolare, si tendeva a operare sostituzioni di nome, attribuendo così la tradizione di un determinato apostolo a un altro. A meno che, naturalmente, la sostituzione non avesse ragioni di ordine ideologico, ma nel caso di Filemone non pare il caso di avanzare ipotesi di questo tipo.

Quanto ai legami che sembrano accomunare fra loro tutti questi testi legati alla figura di Andrea, si riporta, in questa sede, una sinossi che metta in luce i motivi che compaiono con maggiore frequenza:

⁵⁰ Per l'etiopico si veda Budge (1901, 137-153), mentre per l'arabo Smith-Lewis (1904, 11-25).

⁵¹ Edizione e traduzione in O. Von Lemm (1910, 61-69).

⁵² Si ringrazia ancora una volta Jean-Daniel Kaestli per avermi fornito in anteprima tale materiale.

	<i>Atti di Andrea e Mattia</i>	<i>Atti di Andrea e Pietro</i>	<i>Atti di Andrea e Bartolomeo</i>	<i>Atti di Andrea e Filemone</i>	<i>Atti di Andrea e Paolo</i>
Iniziale assegnazione di un campo di missione apostolica	κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἤσαν πάντες οἱ ἀπόστολοι ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες καὶ ἐμέριζον ἑαυτοῖς τὰς χώρας, βάλλοντες κλήρους ὅπως ἀπέλθῃ ἕκαστος εἰς τὸ λαχὸν αὐτοῦ μέρος (1).	Assente.	Assente.	«He turned unto Matthias, and said unto him: “Go thou unto the City of the Cannibals; and Andrew thy brother shall go unto the country of Lydia, and shall preach therein; and Philemon, the son of Philip, shall go down there also”» (Budge 1901, 137).	Assente (lacuna iniziale).
Le mete immaginarie	ἡ χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων (1).	ἡ πόλις τῶν βαρβάρων (2).	ἡ χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων.	«The City of the Cannibals» (Budge 1901, 137).	Non precisato.
I lunghi viaggi compiuti in breve tempo	Andrea arriva per mare alla città degli antropofagi: il viaggio è presumibilmente piuttosto lungo, dal momento che l'apostolo dubita di poterci arrivare entro tre giorni (5-16).	Andrea arriva nel paese dei Barbari trasportato da una nube: ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἤρπασεν αὐτὸν καὶ τοῦτον ἀπήνεγκεν ἐν τῷ ὄρει οὗ Πέτρος καὶ Ματθείας καὶ Ἀλέξανδρος καὶ Ῥοῦφος καθεζόμενοι (1).	Andrea raggiunge Bartolomeo trasportato da una balena che, in tre giorni e tre notti, compie un viaggio di quaranta giorni.	Assente.	In <i>incipit</i> , si parla di un viaggio per mare, ma non è specificata la lunghezza, dal momento che il testo, in questo luogo, è lacunoso (1).
Andrea inviato in aiuto di un apostolo in difficoltà.	Cristo invia Andrea nella terra degli antropofagi per liberare Mattia: “ἀνάστηθι καὶ πορεύθητι μετὰ τῶν μαθητῶν σου ἐν τῇ χώρᾳ τῶν ἀνθρωποφάγων καὶ ἐξάγαγε Ματθεῖαν ἐκ τοῦ τόπου ἐκεῖνου” (4).	Assente.	Cristo invia Andrea in Palestina per aiutare Bartolomeo: «Or io ti manderò Andrea, perché ti meni a quella regione» (Guidi 1888, 46).	Andrea corre in aiuto di Filemone che è stato imprigionato dal governatore della città (Budge 1901, 141).	Andrea aiuta Paolo a risalire dall'Oltretomba: «Detto ciò, versò il calice d'acqua dolce nel mare, dicendo: “Ritirati, acqua salata e amara, di fronte a quella dolce”. In quel momento apparve la terra ferma» (2).
I sogni miracolosi	Andrea e i discepoli vengono trasportati in sogno da due angeli davanti alla porta degli antropofagi (16).	Assente.	Assente.	Assente.	Assente.

Le visioni rivelatrici	I discepoli di Andrea vengono condotti, in sogno, in Paradiso. Essi vedranno i Patriarchi e Cristo assiso in trono e circondato dagli angeli. Con lui, ci saranno anche i Dodici apostoli, ciascuno dei quali accompagnato da un angelo a lui somigliante (17).	Assente.	Assente.	Il figlio del governatore racconta di aver visto, da morto, la Gehenna. Là vi era una casa di zolfo e bitume, che era stata preparata per suo padre. Giunge Gesù, sotto le sembianze di un ragazzo di dodici anni, che ordina di distruggere la casa, poiché ormai l'uomo si è convertito (cf. Budge 1901, 147s.).	Paolo racconta di aver visto l'Amenti e, in esso, di aver incontrato Giuda e il luogo dei patriarchi (3-6).
L'importanza assegnata agli angeli	Due angeli accompagnano Gesù sulla nave e conducono in sogno Andrea e i suoi discepoli dinnanzi alla porta degli antropofagi (5-16). L'arcangelo Michele crea una cortina di fuoco intorno alla città degli antropofagi (30).	L'arcangelo Michele, invocato da Andrea, appende la meretrice fra cielo e terra affinché gli apostoli possano entrare in città (10).	Un angelo protegge Andrea e Bartolomeo dalle tribolazioni inflitte dai Parti. Un angelo converte l'essere mostruoso alla fede cristiana.	Il figlio del governatore viene condotto nella Gehenna da degli angeli alati: «There came unto me many men who had wings which were like unto the wings of eagles, and they took my soul and cast it into a place called Gehenna» (Budge 1901, 147).	L'arcangelo Michele vola a prendere l'anima di Giuda che sprofonda nel Tartaro (4).
Angeli custodi	Nella visione celeste, i discepoli di Andrea vedono gli apostoli accompagnati da un proprio angelo, a ciascuno di loro somigliante: ἦσαν ὅμοιοι ὑμῶν τῇ ἰδέᾳ (16).	Assente.	ὁ Ἀνδρέας πρὸς τὸν Χριστομαῖον ἔθηκε τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ λέγων “κελεύει τό σοι Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἵνα ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ ἢ ἄγριος φύσις”.	Assente.	Assente.
Apparizioni di Gesù sotto mentite spoglie	Come marinaio: πρῶρευς (5) / come fanciullo: γενόμενος ὅμοιος μικρῷ παιδίῳ ὡραιότατῳ εὐειδεῖ (18).	Gesù appare come fanciullo per due volte: ἐν μορφῇ παιδίου (2), ἐν μορφῇ παιδίου δωδεκαετοῦς φοροῦν	Presso Gerico, Gesù appare come un marinaio ad Andrea.	Gesù appare come un fanciullo: «and there was with him a young man, the days of whose life were	Assente.

		ὀθόνιον ἔχων ὀμαλὴν ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν (16).		twelve years, and his aspect was most beautiful» (Budge 1901, 148).	
Le terribili tribolazioni	Gli antropofagi legano il collo di Andrea con una fune e lo trascinano per tre giorni lungo le strade della città (24-27).	Assente.	Gallino tenta di fare a pezzi, bruciare, crocifiggere, legare a una ruota i discepoli.	Il governatore della città vuole crocifiggere Filemone (cf. Budge 1901, 143).	Assente.
Il demonio come avversario per eccellenza	Andrea rivolge almeno due discorsi di condanna nei confronti del demonio, come causa di ogni male sulla terra a partire dalla cacciata di Adamo sino ad arrivare al popolo degli antropofagi. Il demonio sembra essere sempre presente all'azione drammatica: sotto le mentite spoglie di un vecchio, convince gli antropofagi a perseguire Andrea e risveglia sette demoni che Andrea aveva scacciato dai paesi vicini. Infine il demonio tenta Andrea.	Il demonio entra nei cuori dei maggiorenti della città e li aizza contro gli apostoli: ὁ δὲ μισόκαλος διάβολος εἰσελθὼν εἰς τὰς καρδίας αὐτῶν τῶν πρώτων τῆς πόλεως (8).	Satana si impossessa degli idoli e, resosi simile a un uomo (ὁ διάβολος ὁμοιωθεὶς ἀνδρὶ πλήρει), aizza i Parti contro Andrea e Bartolomeo.	Il demonio trova due ragazzi che stavano lottando fra loro e fa sì che uno dei due ammazzi l'altro (cf. Budge 1901, 140). Il demonio assume le sembianze di un vecchio e si impossessa del governatore della città. Questo decide di crocifiggere Filemone (cf. Budge 1901, 142). Il demonio entra nel cuore della moglie del governatore e fa sì che essa uccida suo figlio (cf. Budge 1901, 144s.).	Assente.
Gli esorcismi e il segno della croce	I sette demoni vedono il sigillo sulla fronte di Andrea e fuggono: εἶδομεν γὰρ τὴν σφραγίδα ἐπὶ τοῦ μετώπου αὐτοῦ καὶ ἐφοβήθημεν (27).	Assente.	Andrea e Bartolomeo esorcizzano la moglie del governatore di Makedan e provano a esorcizzare Alessandro, ritenendolo posseduto: ἰδόντες δὲ οἱ ἀπόστολοι τὸν Ἀλέξανδρον πεσόντα, ἔδοξαν ὅτι πνεῦμα	Andrea esorcizza la moglie del governatore: «he made over her face the sign of the Cross» (Budge 1901, 149).	Assente.

			ἀκάθαρτον ἔχει καὶ ἐπεσφράγιζον αὐτὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου.		
Peccatori divenuti strumenti di fede	Assente.	I Barbari si convertono grazie alla meretrice: πολλοὶ δὲ ἐκ τοῦ ὄχλου ἐπίστευσαν τῷ Χριστῷ διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς (12).	L'essere mostruoso permette la conversione dei Parti: πέμψω πρὸς ὑμᾶς ἀνθρωποφάγον, ἵνα συμπορευθῆ μεθ' ἡμῶν εἰς τὴν πόλιν τῶν Πάρθων. δεῖ γὰρ τὴν πόλιν ἐκείνην διὰ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπιστρέψει[ν] εἰς θεογονωσίαν.	Assente.	Assente.
Le salmodie	ὁ Ματθεῖας ἐκαθέσθη ἐν τῇ φυλαχῇ καὶ ἦν ψάλλων (3 e 19).	Assente.	Assente.	Andrea dice a Filemone di cantare l' <i>Hallelujah</i> (cf. Budge 1901, 138).	Assente
Il bacio santo fra credenti	ἠσπάσαντο ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἀγίῳ (19).	Assente.	L'essere mostruoso bacia i discepoli: ἐφήλωσε τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ περιλαβὼν κατησπάζετο αὐτούς.	«He (Andrea) rose up and kissed the head of Philemon» (Budge 1901, 140).	Assente.
La fallibilità degli apostoli	Andrea non crede di poter arrivare in tre giorni da Matteo e non riconosce Gesù (4s.). Andrea, dopo tre giorni di tribolazioni, si sente venire meno: “ἰδοὺ γὰρ εἰμι διασυρόμενος ἡμέρας τρεῖς ἐν βασάνοις δειναῖς, καὶ οὐκ ἐφάνέρωσάς μοι σεαυτὸν Κύριέ μου ἵνα ἐπισχυρίσης μου τὴν καρδίαν· καὶ ὀλιγοψύχησα σφόδρα” (28).	Pietro non crede di poter compiere il miracolo di far passare un cammello per la cruna di un ago e accusa il Signore di inganno: “δέσποτα Κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν ... ἀγρεύσω γὰρ ἡμᾶς ἐκ τῶν σῶν λόγων” (15).	Andrea diffida di Gesù travestito da marinaio.	Assente.	Assente.

L'accusa di magia	<p>I Giudei pensano che il miracolo della sfinge sia dovuto a magia.</p> <p>Gli antropofagi pensano che gli apostoli siano dei maghi (μάγοι εισί).</p>	<p>I capi della città accusano gli apostoli di essere degli stregoni: οἱ ἄνθρωποι οὗτοι ἐκ τῶν δώδεκα Γαλιλαίων εἰσι τῶν μαγευόντων τοὺς ἄνθρώπους (8).</p> <p>Onesiforo rivolge la medesima accusa ora ad Andrea, ora a Pietro: “μάγος εἶ” (13, 18).</p>	<p>I Parti accusano di magia Andrea e Bartolomeo: «These are the twelve wizards who journey among the cities» (Smith-Lewis 1904, 17).</p>	Assente	<p>I Giudei definiscono ‘seduttore’ Gesù (3) e accusano Andrea e Paolo di plagiare la mente delle persone attraverso l’uso della magia (9).</p>
La critica antiggiudaica	<p>οἱ ἄπιστοι Ἰουδαῖοι οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, λέγοντες ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἄλλ’ ἄνθρωπος.</p> <p>καὶ εὐθὺς ἀνεπήδησεν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ ἢ σφιγξ καὶ ἀναλαβοῦσα ἀνθρωπίνην φωνὴν εἶπεν· “ὧ μωροὶ υἱοὶ Ἰσραὴλ, οἷς οὐκ ἠρκέσθη μόνον ἡ τύφλωσις τῆς καρδίας αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους θέλουσιν τυφλῶσαι ὡς καὶ αὐτοὶ, λέγοντες τὸν θεὸν εἶναι ἄνθρωπον ... λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι καλλίονά εἰσιν τὰ ἱερά τῆς συναγωγῆς ὑμῶν ... ὑμεῖς δὲ ἐὰν πορνεύσητε, αἴρετε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν συναγωγὴν τοῦ θεοῦ καὶ καθίζετε καὶ ἀναγινώσκετε καὶ οὐκ εὐλαβεῖσθε τοὺς</p>	Assente	<p>Gesù a Bartolomeo: «O mio eletto Bartolomeo, ricorda tutto ciò che il popolo degli Ebrei mi ha fatto» (Guidi 46).</p>	Assente	<p>I Giudei sono i protagonisti in negativo dell’intero racconto. La città si è in parte già convertita al Cristianesimo e si mostra ben disposta all’ingresso degli apostoli. Gli unici a opporsi sono appunto i Giudei.</p>

	λόγους τοὺς ἐνδόξους τοῦ θεοῦ. διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι τὰ ἱερὰ καταρήσουσιν τὰς συναγωγὰς ὑμῶν, ὡς καὶ γενέσθαι ἐκκλησίας τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ”.				
Evocazione di miracoli compiuti da Gesù, durante la sua esperienza terrena, sconosciuti al NT.	Gesù conduce gli apostoli in un tempio pagano, mostra loro la forma del cielo, e, dinnanzi ai Giudei, fa pronunciare a una sfinge una lunga professione di fede sulla natura divina di Gesù. Quindi la sfinge fa risorgere dalla tomba Abramo, Isacco e Giacobbe.	Assente.	Assente.	Viene menzionato un miracolo di Gesù compiuto sul monte Gebel, quando fu in grado di radunare insieme ogni pietra e ogni granello di sabbia.	Assente.
L'impiego positivo dell'architettura pagana	Gesù fa professare una manifestazione di fede a una sfinge.	Assente.	L'essere mostruoso usa una colonna del teatro pagano per far sgorgare acqua battesimale: ἐν δὲ τῷ μέσῳ τῆς εισόδου τοῦ θεάτρου ἦν στῦλος ἀλαβάστρινος καὶ ἀναστὰς ὁ Χριστομαῖος κατήλθεν ὅπου ἦν ὁ στῦλος. καὶ λακτήσας αὐτὸν ἐρράγει μέσον καὶ ἐπλήσθη ὁ τόπος ὕδατος καὶ ἐβαπτίσθησαν ἅπαντες.	Assente.	Assente.
I dialoghi con gli animali			Assente.	Vari uccelli si rivolgono a Filemone affinché affidi loro un messaggio da portare ad Andrea. Filemone sceglie la colomba (cf. Budge 1901, 144s.).	Andrea invia come messaggero un uccello di nome τμε alla popolazione del luogo.
Le inondazioni	Un'inondazione corrode le	καὶ μὴ πως αἰτήσονται	Vd. sopra (l'impiego	Assente.	Assente.

	carni degli antropofagi e uccide molti infedeli (29s.).	κατακλυσμόν, ὑπακούση αὐτῶν (8).	positivo dell'architettura pagana).		
Le cortine di fuoco	ἀπόστειλον Μιχαὴλ τὸν ἀρχάγγελόν σου ἐν νεφέλῃ πυρός, καὶ περιτείχισον τὴν πόλιν ταύτην, ἵνα ἐάν τις θελήσῃ ἐκφυγεῖν ἐξ αὐτῆς μὴ δυνηθῇ ἐξελεῖν τοῦ πυρός (30).		εὐθέως κατέβη πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐκύκλωσε πᾶσαν τὴν πόλιν καὶ οὐκ ἠδυνήθη οὐδεὶς ἐξελεῖν ἐξ αὐτῶν καὶ ἔκλαυσαν πάντες λέγοντες κτλ.	Assente.	Assente.
Il battesimo finale	βαπτίσας (32).	ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ψυχαῖς χιλιάς (21).	ἐβαπτίσθησαν ἅπαντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.	«So all the people came unto him, and he baptized them all in the Name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit. Now the number of those who were baptized was four thousand four hundred souls; and besides these the fifty priests also were baptized» (Budge 1901, 140).	«Gli apostoli li battezzarono e li riunirono per il santo sacrificio del corpo e del sangue di Cristo» (10).
Episodi di resurrezione	τότε ἠύξατο Ἀνδρέας, καὶ πάντες ἀνέζησαν (32).	Assente.	ὁ δὲ Χριστομαῖος ἀκούσας παρευθὺς ἔλαβε κεράμιον μέγα καὶ γεμίσας αὐτὸ ἐκ τῆς κολυμβήθρας τοῦ ἁγίου βαπτισμοῦ, ἐπέχεεν ἐπάνω τῶν νεκρῶν σωμάτων καὶ εὐθέως ἀνέστησαν πάντες.	Filemone fa risorgere il ragazzo ucciso (cf. Budge 1901, 146) e Andrea il figlio del governatore (cf. Budge 1901, 147).	Gli apostoli resuscitano un fanciullo che i Giudei avevano ucciso per mettere alla prova la loro potenza (10).
L'edificazione di una chiesa	ἐχάραξε τύπον ἐκκλησίας καὶ ἐποίησεν οἰκοδομηθῆναι τὴν ἐκκλησίαν.	τὸν δὲ οἶκον αὐτῆς ἐποίησε μοναστήριον παρθένων (22). ἐθέσπισαν ἐκκλησίαν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν (23).	οἰκοδόμησαν ἐκκλησίαν.	Le chiese sono già state edificate: metà della popolazione aveva creduto tramite Pietro.	Assente.
La presenza di discepoli più	παιδιά, τεκνία, μαθηταί.	Alessandro e Rufo.	Alessandro e Rufo (μικροῦς	Alessandro e Rufo e lo	Assente.

piccoli			ὄντας).	stesso Filemone, figlio di Filippo, che rivolgendosi al governatore della città si definisce: «I am little» (Budge 143).	
Funzioni dello Spirito Santo	Assente.	Lo Spirito Santo aiuta a comprendere gli intenti delle persone: μάθοντες διὰ τοῦ πνεύματος τὴν ἐνέδραν αὐτῶν (10).	Lo Spirito Santo rende mite e civile l'essere mostruoso: ὤκησεν ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ στηρίζας ἡμέρωσε τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ μετέβαλλεν εἰς θεογνωσίαν.	Lo Spirito Santo dona a Filemone una voce bellissima (cf. Budge 1901, 138).	Lo Spirito Santo ispira Paolo a compiere un miracolo: «Paolo, pieno di Spirito Santo in quel momento, disse ad Andrea: “Padre mio, ordinami di fare quel prodigio che m'è venuto in mente”» (9).
Cristo identificato con Dio	Θεός ἐστὶν ... αὐτὸ γὰρ ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς.	Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν.	Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν.	«O Lord, my God, thou hast delivered us by thy precious blood» (Budge 1901, 146).	Assente.
Preesistenza delle anime	Assente.	Assente.	Assente.	Filemone: «I was with my father Adam when he was in Paradise, before Eve whent forth them his side» (Budge 143).	Assente.
La gerarchia ecclesiastica	Assente.	χειροτονήσαντες ἐπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους (23).	κατέστησαν ἐπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ ἀναγνώστας.	Assente	Assente
Uso dell'appellativo 'padre'	Andrea viene chiamato πατήρ dai discepoli più piccoli.	Andrea chiama Pietro πατήρ, mentre Pietro chiama Andrea ἀδελφός.	Bartolomeo definisce Andrea πατέρα μου.	Filemone chiama Andrea «master» e «father» (secondo la traduzione di Budge).	Paolo chiama Andrea πατήρ.
Le dichiarazioni di pauperismo	μὴ βαστάζετε ἀργύριον ἐν τῇ ὁδῷ μήτε ἄρτον μήτε πῆραν μήτε ὑποδήματα μήτε ῥάβδον μήτε δύο χιτῶνας.	Andrea e Pietro non hanno pane con sé e ne chiedono un po' a un agricoltore (3). A Onesiforo che chiede	«The disciples replied unto them: “We have no need of gold nor of silver” »(Smith-Lewis 1904, 19).	Il governatore decide di lasciare tutti i suoi beni e di devolverli ai poveri (cf. Budge 1901, 149).	Assente.

		<p>come poter compiere miracoli, Andrea dice: “ἐὰν ἀποτάξῃ πάντων τῶν ὑπαρχόντων σου καὶ τῆς γυναικός σου καὶ τῶν τέκνων σου ὡς καὶ ἡμεῖς ἀπεταξάμεθα (13) ... εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν” (14).</p> <p>Sia il contadino (5), sia Onesiforo (20), sia la meretrice (22) rinunciano alle proprie ricchezze per devolverle ai poveri.</p>			
Accuse di ‘enkratismo’		<p>οὗτοι γὰρ εἰσιν οἱ ἀφορίζοντες τοὺς ἀνθρώπους ἐκ τῶν γυναικῶν καὶ τὰς γυναῖκας ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν αὐτῶν (8).</p> <p>θεωρεῖτε τοὺς ἀνθρώπους τούτους ὅτι μισοῦσιν τὸ γένος τῶν γυναικῶν, μᾶλλον δὲ τὰς πόρνας (9).</p>	«These are the twelve wizards who [...] separate women from their husbands» (Smith-Lewis 1904, 17).	Assente.	Assente.

Va precisato, in prima istanza, che non tutti gli elementi qui elencati sono propri ed esclusivi degli *Atti* legati ad Andrea. Il genere degli *Atti* apocrifi è assai vario e sarebbe scorretto, per certi versi, parlare di un unico genere. Quello degli apocrifi è un *corpus* creato *a posteriori*: si tratta di opere tra loro molto distanti, non solo per luogo e data di composizione, ma anche da un punto di vista dottrinale e teologico. Tuttavia, si noterà che assai spesso questi testi si trovano a ‘richiamarsi’ fra di loro, attraverso la riproposizione di motivi e tematiche. Le strategie di comunicazione sono sovente le medesime e certi nuclei narrativi, come le epifanie di Cristo, la spartizione dei lotti, l'accusa di magia sembrano essere per così dire topici⁵³. La riproposizione di un singolo tema, dunque, non può essere dimostrazione di un'origine comune di due o più testi. Tuttavia, la quantità e la frequenza degli stessi – come nel caso degli *Atti* legati ad Andrea – è, a mio avviso, degna di attenzione. La sinossi mostra, infatti, la grande similarità che intercorre fra questi testi: una similarità che investe temi, strutture, snodi narrativi e che non può certo essere casuale.

Va esclusa, con un buon margine di sicurezza, l'ipotesi che questo ciclo di *Atti* sia stato scritto e pensato da una medesima persona. Come si è visto in precedenza, le versioni tramandate in greco presentano uno stile linguistico assai simile, ma non identico. Non è tutto: confrontando i vari testi legati alla figura di Andrea, da un punto di vista della struttura narrativa, si noteranno alcune incongruenze:

1. All'imprecisione topografica propria degli *AAM* e degli *AAPt*, che presentano come luogo di missione apostolica ora il quanto mai remoto e immaginario paese degli antropofagi (τὴν χώραν τῶν ἀνθρωποφάγων), ora un'imprecisata terra di Barbari (τὴν πόλιν τῶν βαρβάρων), si contrappone la relativa esattezza degli *AAB*, il cui anonimo autore colloca Bartolomeo prima in Palestina (si veda, in proposito, quanto detto nel commento) e poi, insieme ad Andrea, in Partia. A tal proposito, va tuttavia rilevato che, anche per quanto riguarda queste ultime due mete topografiche, si tratta in un caso e nell'altro di luoghi, se non simbolici, quanto meno significativi da un punto di vista ideologico: la Palestina come terra dei Giudei, bersaglio privilegiato di tutto il ciclo di *Atti* su Andrea, e la Partia come emblema dell'Oriente pagano. Per quanto concerne gli *AAPh*, il testo copto colloca Andrea e Filemone in λγττϩ/ ληδδδ/ λγττδ, che potrebbe essere la città palestinese di Λύδδα, e ciò sarebbe coerente con la designazione di πολις e

⁵³ Su tali *topoi* si veda lo studio di Czachesz (2007, 224-254).

con At 9,32-43 quando si riferisce che, prima di Andrea, vi si era recato il fratello Pietro, ma anche la Lidia. Quest'ultima soluzione, forse, è più verosimile, dal momento che, nella porzione di testo inedito, si dice che "Satana entrò in Lidia e in Licaonia" (ΠΙΣΑΤΑΝΑΣ ΔΥΒΩΚ ΕΞΟΥΝ ΕΛΥΤΙΑ ΜΗΛΥΚΑΟΝΙΤΗΣ). In tal caso, l'autore sembrerebbe riferirsi genericamente all'Asia minore. Anche in questo caso, comunque, il riferimento geografico sarebbe preciso. Relativamente agli *AAPl*, poi, è difficile comprendere di che luogo si stia parlando, essendo il testo mancante dell'*incipit*, ma si fa riferimento a una città dove la comunità giudaica ivi presente non solo ha un certo peso in termini numerici, ma si manifesta in palese conflitto con la popolazione e con le autorità del luogo. Una simile situazione non pare essere troppo dissimile da quella che era presente, almeno fino a un certo periodo, ad Alessandria d'Egitto. Non si esclude, dunque, che, anche in questo caso, si faccia riferimento a una città ben precisa.

2. Il ruolo di *authorship* ricoperto da Andrea, benché evidente in tutti e cinque i testi, risulta, all'interno di essi, notevolmente diversificato: per esempio, negli *AAM* l'apostolo per così dire 'minore', Mattia, non solo non coopera affatto alle gesta di Andrea, ma verso la metà del racconto scompare del tutto (cf. 21,115). Andrea, infatti, manderà Mattia e i suoi discepoli (Alessandro e Rufo?) sul monte dove insegnava Pietro: καὶ ἐπέταξεν Ἀνδρέας νεφέλη, καὶ ἦρεν ἡ νεφέλη Ματθεῖαν καὶ τοὺς μαθητὰς Ἀνδρέου, καὶ ἀπέθετο αὐτοὺς ἡ νεφέλη ἐν τῷ ὄρει ὅπου ἦν ὁ Πέτρος διδάσκων, καὶ ἔμειναν πρὸς αὐτόν. A séguito di quest'episodio, Mattia non verrà più menzionato. In tutti gli altri testi, invece, è possibile notare un diverso grado di partecipazione degli apostoli 'minori' all'azione promossa da Andrea: negli *AAB*, Bartolomeo partecipa in maniera attiva all'azione di evangelizzazione, attraverso consigli e preghiere. Qui, la superiorità di Andrea non è esplicitamente dichiarata, ma è determinata dal fatto che è sempre quest'ultimo a farsi carico degli uffici più importanti: per esempio, è Andrea a far scendere la cortina di fuoco intorno alla città e a rendere mansueto Cristomeo. Per il resto, Bartolomeo sarà sempre presente e attivo. Negli *AAPl*, invece, Paolo si trova in evidente posizione di subordine rispetto ad Andrea, tanto da dovergli persino chiedere il permesso di compiere un miracolo (παῖωτ, οὐρεσάζνε καὶ ταίρε ντεῖσομ ντασει εροι⁵⁴), ma, pur scomparendo per buona parte del racconto, si rivela anch'egli protagonista con la discesa agli Inferi. Lo stesso dicasi per gli *AAPh*, dove Filemone, data la giovane età

⁵⁴ Lett. "Padre mio, comandami di mettere in atto questa forza che è venuta in me".

(κογι), si rivolge ad Andrea per qualsiasi cosa, ma comunque coopera in maniera attiva attraverso il dono della voce e la resurrezione di un fanciullo. L'unico testo dove Andrea non viene presentato come apostolo per così dire 'superiore' sono gli *AAPt*, ma la ragione è, di per sé, evidente: Pietro è tradizionalmente considerato come il padre della Chiesa. All'interno del testo, egli viene infatti definito dal Signore ἐπίσκοπος ὅλης τῆς ἐκκλησίας, ritenuto più saggio dal ricco Onesiforo (θεωρῶ σε ὅτι φρονιμώτερος αὐτοῦ εἶ), nonché appellato dallo stesso Andrea come πατήρ: del resto, Pietro non poteva essere posto in subordine rispetto al fratello. Tuttavia, all'interno di questi *Atti*, troviamo Andrea e Pietro uno affianco all'altro, posti in ogni caso su di un piano superiore rispetto a Mattia, Alessandro e Rufo. Nondimeno, il Gesù apparso si rivolgerà ad Andrea con queste parole: “χαῖρε Ἀνδρέα ὁ καλὸς ἀγωνιστὴς μου”.

3. Sia negli *AAM* che negli *AAB* viene fatta menzione di una cosiddetta χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων. Nel primo testo, essa risulta essere luogo di elezione apostolica per Mattia, nel secondo si parla invece di Cristomeo, un essere mostruoso proveniente appunto da tale terra. Va detto che la descrizione del popolo degli antropofagi si presenta molto differente all'interno dei due testi. Negli *AAM*, infatti, gli antropofagi vengono rappresentati, seppur indirettamente, come veri e propri esseri umani: manca qualsiasi riferimento a caratteristiche ferine o mostruose e, d'altro canto, i cannibali sembrano essere in grado non solo di comprendere, ma anche di esprimersi attraverso la lingua umana. Li troviamo intenti a cucinare (ἦν κλίβανος οικοδομημένος ἐν μέσῳ τῆς πόλεως) e a escogitare stratagemmi di cattura (φάρμακον αὐτὸν ἐπότιζον ἐκ φαρμακείας καὶ μαγείας σκευασθέν). La loro popolazione è chiaramente governata da capi (οἱ ἄρχοντες τῆς πόλεως) e pare che essi fossero persino in grado di scrivere (ἐπειδὴ πάντα ἄνθρωπον ὃν κατεῖχον ἐσημειοῦντο τὴν ἡμέραν ἐκείνην ἐν ἧ κατεῖχον αὐτόν). Si tratta, in sostanza, di un popolo percepito come barbaro e diverso, ma in ogni caso dotato di una propria forma di civiltà. Negli *AAB*, invece, non solo l'essere mostruoso viene descritto come un mostro, ma si mostra altresì incapace di comunicare con qualsiasi essere umano, tanto da dire all'angelo: “Κύριε, οὐκ ἔχω γνώμην ἐλευθέραν ἀνθρώπου· ὅτι οὔτε γινώσκω τὴν λαλιὰν αὐτῶν”.

4. Diverso è, inoltre, l'impiego delle Scritture. Gli *AAM*, per esempio, sono ricchi di citazioni tratte dal NT. Negli *AAB*, invece, appare pressoché assente l'uso della citazione esplicita di testi neotestamentari. Per converso non mancano rimandi all'AT e

a episodi in esso contenuti. Singolare, in proposito, è la rielaborazione del racconto su Giona e la balena.

5. Mattia negli *AAPt* compare soltanto all'inizio del racconto: come se l'autore di questo testo avesse voluto ricollegarsi alla fine degli *AAM*, dimenticandosi poi completamente della presenza dell'apostolo e concentrandosi soltanto sulle figure di Andrea e Pietro. In proposito, si potrebbe pensare che l'*incipit* degli *AAPt* sia stato aggiunto in una fase successiva della tradizione testuale, appunto per creare un esplicito nesso narrativo con gli *AAM*. In realtà, non solo gli *AAM* preludono a un séguito (cf. 33), ma la figura di Mattia, come si è visto, risulta 'trascurata' anche all'interno del testo a lui dedicato. Come si è accennato in precedenza, dopo essere stato salvato da Andrea, egli scompare del tutto. È possibile, pertanto, che Mattia venga considerato, all'interno del ciclo su Andrea, davvero come un apostolo inferiore, in quanto 'eletto' a sorte solo successivamente alla morte di Cristo. Si veda, in proposito, At 1,23-26 καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς καὶ ἔπεσεν ὁ κληρὸς ἐπὶ Μαθθίαν. Anche in virtù di questa ragione, si è propensi a ritenere che l'apostolo protagonista di questi *Atti* sia Mattia e non Matteo. Del resto, il concetto di 'apostolato' presentato all'interno dei cinque testi è in parte peculiare: alla presunta superiorità di Andrea rispetto a Mattia e Paolo vanno ad aggiungersi la totale inettitudine del discepolo Mattia, incapace di liberarsi dal popolo degli antropofagi e di operare miracoli, e, per converso, la quasi smisurata importanza assegnata all'essere mostruoso descritto dagli *AAB* che, come si vedrà in sede di commento, viene trattato, oltre che esplicitamente definito, apostolo di Dio (ἀληθῶς γὰρ ἀπόστολος ἐγένου Κυρίου).

6. Mentre gli *AAM* e gli *AAB* si presentano come un vero e proprio 'combattimento' – l'impianto diegetico è quello tipico delle persecuzioni cristiane – negli *AAPt* il tema della 'violenza' è totalmente assente: mancano i supplizi subiti dagli apostoli, le inondazioni, le morti e le successive resurrezioni. L'azione è mossa, piuttosto, da snodi narrativi di tipo dialettico e dai miracoli compiuti da Andrea e Pietro. Quanto agli *AAPt*, essi sono stati annoverati da Erbetta (1969, III 425), anche se in maniera probabilmente indebita, tra le *Apocalissi*, per via della loro struttura assolutamente peculiare.

7. Gli *Atti di Andrea e Filemone* cominciano dicendo che Mattia sarebbe stato accompagnato da Alessandro e Rufo nella terra degli antropofagi. Questo fatto non

trova riscontro negli *AAM*, dove non solo Alessandro e Rufo non vengono esplicitamente citati, ma si precisa altresì che i discepoli di Andrea erano inizialmente insieme a quest'ultimo.

Nonostante le suddette incongruenze, come si è detto, i cinque testi sembrano fra loro accomunati sia dall'importanza assegnata ad Andrea, sia dalla riproposizione frequente di alcuni motivi narrativi. Tuttavia né Flamion, né Lipsius si sono impegnati a spiegare in che relazione stessero fra di loro questi testi. La definizione di 'modello' attribuita agli *AAM*, per il solo fatto che questo testo sembra essere stato più conosciuto in antico, sia in quanto citato da Gregorio di Tours sia per via della molteplicità di traduzioni esistenti, non sembra essere del tutto soddisfacente. Si noti, peraltro, che l'*argumentum ex silentio* sulla fortuna o sfortuna di un determinato testo non può in nessun caso essere considerato come prova decisiva. Per esempio, se per gli *AAB* non si ha una traduzione in georgiano, come invece per gli *AAM*, è tuttavia probabile che questo testo fosse comunque letto in Georgia: Ephrem il Giovane, un monaco georgiano del XI secolo (1060-1090 d.C.), per esempio, sembra conoscere gli *AAB* quando, al capitolo tre della sua *Notizia sull'origine della conversione degli Iberi e sui libri nei quali è menzionata*, dice che Andrea si recò insieme a Bartolomeo «a Nord, cioè in Iberia»⁵⁵. Al di là della localizzazione topografica – soggetta a modifiche anche di ordine ideologico (si vedano le traduzioni araba ed etiopica degli *AAB*) – gli *AAB* sono l'unico testo a oggi conosciuto che accomuna l'operato di Bartolomeo e Andrea. È possibile che Efrem ne fosse venuto a conoscenza: probabilmente a Costantinopoli, dove il monaco ricevette la sua formazione giovanile. Inoltre, è possibile che gli *AAB* fossero conosciuti anche in Siria, dal momento che il traduttore degli *AAM* traduce ἡ χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων con l'espressione “Città dei cani” (cf. Lipsius 1983, I 546s.). Ora, il fatto che il mostro descritto dagli *AAB* non solo sia antropofago, ma venga altresì descritto come un cane costituisce un motivo di riflessione interessante. È probabile, infatti, che il traduttore siriano, o la fonte dalla quale attingeva, abbia volutamente mutato la generica indicazione di ἡ χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων con la “Città dei cani”, per conformarsi alla descrizione che veniva data del cannibale negli *AAB*. Sarebbe dunque una prova del fatto che gli *AAB* furono conosciuti anche in Siria. Infine, è praticamente certo che tali *Atti* venissero letti anche in Armenia: nel 1994 Van Esbroeck

⁵⁵ Di quest'opinione è Hisard (2007, 323-351), che traduce integralmente il testo di Efrem.

sottoponeva alla riunione annuale dell'*AELAC* un testo armeno inedito – che purtroppo è rimasto tale – la cosiddetta *Leggenda di Poti*, dove si narrava l'operato dell'apostolo Andrea nella terra dei cinocefali⁵⁶. Anche in questo caso, si tratterebbe di una chiara allusione agli *AAB*. A proposito del *corpus* su Andrea, dunque, si considerino i seguenti punti:

1. Almeno a partire dal IX secolo, tali testi venivano percepiti come un *corpus* unitario: lo dimostra il fatto che il traduttore siriano ha cercato di armonizzare gli *AAM* con gli *AAB* traducendo quella che in greco era la “terra degli antropofagi” con la “terra dei cani”, segno che, come si è detto, i due testi dovevano essere giunti in Siria assieme. Soprattutto, si è rivelato di estrema utilità il lavoro inedito di Morard, la quale si sta attualmente occupando di editare la parte copta dei testi legati ad Andrea. In effetti, secondo la sua ricostruzione, i vari frammenti, benché oggi si trovino in biblioteche differenti (Parigi, Manchester, Vienna, Londra, Roma, Berlino, Leiden), farebbero capo a due soli codici. Uno di questi, il cosiddetto codice **DN**, riporterebbe tutti gli *Atti* in questione. Tale dato era già stato notato, in parte, da Lucchesi (1984, 5-24), il quale rilevava come le raccolte arabe ed etiopiche, pur nella loro varietà strutturale, facessero capo a testi copti già assemblati, contestando quella che era diventata ormai la *vulgata* (cf. Guidi 1888, 1-66), secondo cui solo a partire dalle traduzioni arabe si sarebbero create delle vere e proprie raccolte di *Atti*. I frammenti copti di cui si sta occupando Morard sono certo testimoni di una fase posteriore rispetto alla stesura dei testi, ma testimoniano comunque che, già in seno alla chiesa copta, vi era stato un tentativo di unificazione. Il codice **DN** riporta il seguente ordine di testi: *AAM*, *AAPh*, *AAPl*, *AAB*, *AAPt*. Si noti che tale ordine non segue una *ratio* narrativa: sicuramente gli *AAPt* fanno séguito agli *AAM* e gli *AAB* agli *AAPt*. Non sarà dunque da attribuire al copista **DN** la volontà di creare un *corpus* di testi coerente e unitario – che prevedesse cioè un *sequel* narrativo – ma a una fase precedente. Il copista **DN** si sarebbe limitato, dunque, a ricopiare i testi. Quanto all'ordine scorretto, esso può essere attribuito a varie cause: umane (errori o dimenticanze) o meccaniche (sfascicolazione di codici).

2. Almeno due di questi testi (gli *AAM* e gli *AAPt*) possono essere datati con relativa precisione (tra il IV e il V secolo d.C.) ed è pertanto assai probabile che fossero stati concepiti insieme. Come si è visto, gli *AAM* vengono citati e riassunti da Gregorio

⁵⁶ Per la parte restante, la leggenda non è altro che un riassunto fedele degli *AAM*.

di Tours all'interno della sua epitome sulla vita di Andrea. Pertanto, *terminus ante quem* di tale scritto dovrebbe essere la fine del VI secolo d.C. Nondimeno, si sa che gli *AAPt* non possono essere attribuiti a un'epoca posteriore al V secolo, dal momento che è stato rinvenuto un papiro di V recante un frammento appartenente a tale testo. Come si vedrà in sede di contestualizzazione, anche per quanto concerne gli altri testi, di cui purtroppo non si hanno precisi riferimenti, è possibile postulare una datazione e una localizzazione non dissimile dagli *AAM* e dagli *AAPt*.

3. A metà degli *AAM* (21), Andrea manda Mattia e i suoi discepoli da Pietro, precisando che, di lì in poi, essi sarebbero rimasti là. Tale paragrafo mostra in tutta evidenza che gli *AAM*, da sempre considerati come modello per gli altri testi legati alla figura di Andrea, prevedevano già al loro interno un séguito narrativo. Difficile pensare che si tratti di una porzione di testo aggiunta successivamente al fine di armonizzare gli *AAM* con gli *AAPt*, dal momento che effettivamente sia Mattia, sia i discepoli di Andrea spariscono dal racconto. Non solo: alla fine degli *AAM* (32s.), Andrea dice di dover raggiungere i suoi discepoli. Il Signore lo ferma, gli ingiunge di rimanere qualche altro giorno insieme agli antropofagi, quindi di recarsi nella terra dei Barbari e poi di fare di nuovo ritorno nella città dei cannibali. Si noti che *AAM* 22 e 32s. non hanno, invero, alcuna funzione strutturale all'interno del racconto, se non quella di ricollegarsi a uno o due testi successivi. Parimenti, gli *AAB*, che sembrano prendere le mosse dalla fine degli *AAPt*, lasciano spazio a uno sviluppo ulteriore. Ciò risulta evidente dalla versione copta: in essa si dice che Andrea si sarebbe dovuto recare tra i Parti e, in séguito, presso gli Elamiti (ἀγὼ ἐρωτᾶν ἡπαρθος πιστεγε ἐρωτην, ἐκεχίτη νημακ ἐνλαμίτης, πει νοσ νρεθνος ἐτχοορ, ἐτε τεχωρα τε νελαμ⁵⁷).

4. Se non è possibile fare considerazioni sugli *AAPh* di cui si hanno soltanto la versione etiopica e alcuni frammenti copti, per tutti gli altri testi si può postulare una *Vorlage* greca. Degli *AAM* e degli *AAPt* sono infatti rimaste le versioni integrali in greco e sugli *AAB*, pur trattandosi di un'epitome, si è già discusso in precedenza). Quanto agli *AAPi*, tramandati soltanto in copto, si noti che la menzione che l'autore fa di un uccello di nome τμε (gr. δίκαιος) farebbe propendere per un originale in lingua

⁵⁷ “E, qualora i Parti credano in voi, tu lo (Bartolomeo) condurrà con te presso gli Elamiti, quel popolo grande e potente che è la terra di Elam”.

greca: secondo Peterson⁵⁸ δίκαιον sarebbe il nome che i Greci davano a un uccello indiano (più propriamente uno scarabeo volante) che, in realtà, si chiamava δίκαιπον.

5. Il meccanismo di elaborazione narrativa sembra essere sempre il medesimo: a una tradizione apostolica già esistente viene per così dire ‘giustapposta’ la figura di Andrea, come a scopo autoritativo. Negli *AAB*, per esempio, troviamo intrecciate la tradizione secondo cui Bartolomeo si sarebbe recato in terra partica insieme al racconto sul mostro/animale convertito alla fede cristiana e divenuto *instrumentum fidei*: un motivo che, come si vedrà, si ritrova già associato alla figura di quest’apostolo negli *Atti di Filippo*. Il medesimo discorso risulta valido per gli *AAM*, dove Andrea viene affiancato alla tradizione sull’evangelizzazione degli antropofagi compiuta da Mattia, che ritroviamo, per esempio, nel *Martirio* dedicato al suddetto apostolo. Quanto agli *AAPh* benché sia difficile identificare a che tipo di tradizione faccia riferimento l’autore quando descrive il potere incantatore della voce di Filemone, andrà comunque rilevato che, anche in questo caso, sembra che, a una leggenda riferita a un determinato discepolo, sia stata aggiunta la figura di Andrea. Relativamente poi agli *AAPi*, sarà sufficiente dire che il tema della *catabasi* risulta associato a Paolo almeno a partire dall’*Apocalisse di Paolo*: anche in questa sede, Andrea correrà in soccorso del compagno e lo aiuterà a portare a termine la missione. Più difficile è, invece, fare valutazioni sugli *AAPt*: l’imprecisione topografica (ἡ πόλις τῶν βαρβάρων) non permette di fare valutazioni precise in proposito. In ogni caso, nessuno di questi testi propone una tradizione già attribuita alla figura di Andrea. Di quest’ultimo, sappiamo infatti di una missione evangelica svolta in Grecia e nel Ponto⁵⁹ o, secondo la tradizione origeniana⁶⁰, in Scizia. Si può dire, dunque, che l’autore o, meglio, gli autori di questo ciclo di *Atti* legato ad Andrea avessero la prassi di rielaborare leggende (orali o scritte) già esistenti e tradizionalmente attribuite ai diversi apostoli, aggiungendovi a bella posta la figura di Andrea. Del resto, il fenomeno per cui alcune leggende notoriamente attribuite a determinati personaggi sono state reimpiegate per altre figure non è inusuale

⁵⁸ In proposito, si veda anche Thompson (1936, 87s.).

⁵⁹ Si vedano, in proposito, non solo l’itinerario descritto dagli *Atti di Andrea*, ma anche la notizia fornita da Gregorio di Nazianzo, che colloca l’apostolo in Epiro (*Orat.* 33, *PG* XXXVI 228), un sermone falsamente attribuito ad Atanasio e probabilmente databile al V secolo d.C. che parla di un Andrea crocifisso in Grecia (cf. *PG* XXVIII 1101-1198), lo stesso dicasi per Girolamo (*Ad Marc.*, *PL* XXII 589) che riferisce che le reliquie vennero portate a Costantinopoli (*Contr. Vigil.* 5, *PL* XXIII 213), nonché Teodoreto di Cirro che racconta come Andrea seppe illuminare la Grecia coi raggi di Dio (*Orat.* 133, *PL* LII 563s.).

⁶⁰ Eusebio riferisce, in questa sede, un’informazione desunta da Origene (*HE* III 1).

all'interno della letteratura apocrifa e spesso tradisce ragioni di ordine ideologico. Un caso emblematico è quello rappresentato dalla figura di Marianna all'interno degli *Atti di Filippo*, dove ella svolge un rilievo di assoluto primo piano. Nei testi copti, arabi ed etiopici su Filippo, il nome di Marianna scompare per lasciare spazio a quello di Pietro. La trama della storia, invero, risulta notevolmente rimaneggiata e si tende a pensare a due *Atti* autonomi, ma è possibile che l'autore della versione copta avesse ben presente la versione greca degli *AF* e che l'abbia modificata consapevolmente, nella forma e nei contenuti⁶¹.

Non solo: tutti questi testi mostrano un ampio impiego della letteratura pagana⁶², al fine di elaborare racconti fantasiosi. Sia negli *AAM* che negli *AAB*, infatti, è possibile rintracciare un uso cospicuo della letteratura di tipo etnografico: si pensi alla descrizione del popolo degli antropofagi e dei cinocefali. Le continue epifanie di Cristo sotto mentite spoglie, ora di fanciullo, ora di marinaio, non possono non far pensare agli dèi omerici⁶³. L'erba magica impiegata dagli antropofagi per rendere le proprie prede simili a giumenti (παρεπλησιασάν με τοῖς κτήνεσιν) sembra avere la stessa funzione del banchetto offerto da Circe⁶⁴. L'Andrea trascinato per le strade della città degli Antropofagi, negli *AAM*, ricorda assai da vicino la vicenda di Ettore⁶⁵. Nondimeno, la fonte scaturita da un calcio negli *AAB* sembra replicare l'episodio teocriteo (*Id.* 1) della fonte Burina. La voce ammaliante di Filemone, negli *AAPh*, richiama alla memoria la voce di Orfeo e il viaggio di Paolo nell'Oltretomba degli *AAPh* ricalca la *nekylia* di Odisseo del X libro dell'*Odissea*. Il procedimento di *inventio* presente in questi testi, dunque, appare sempre il medesimo. Si potrà, pertanto, immaginare che gli autori di quello che è stato definito 'ciclo di *Atti*' su Andrea operassero non solo in maniera assai simile, ma persino all'interno di una medesima biblioteca o, comunque, con un bagaglio formativo e culturale assolutamente comparabile.

⁶¹ Sulla questione si veda lo studio di Brock (2003), il quale pensa che la Marianna degli *AAPh* sia in realtà Maria Maddalena, personaggio spesso sostituito da altre figure care alla cristianità, come la Vergine Maria e, nel suddetto caso, da Pietro.

⁶² Un fatto già notato da Mac Donald (1994), riguardo agli *AAM*. Lo studioso, tuttavia, tende a dare un'importanza eccessiva ai riferimenti classici. In generale, egli si occupa solo della letteratura omerica.

⁶³ Si pensi ad Atena che si presenta a Telemaco sotto le mentite spoglie di Mentore (*Od.* II 401) e a Odisseo come giovane uomo (*Od.* XIII 221-236) o Hermes che viene incontro, sempre a Odisseo, sotto forma di fanciullo bellissimo (*Od.* X 286-291).

⁶⁴ Cf. *Od.* X 230-239.

⁶⁵ Cf. *Il.* XXII 395-402.

Alla luce di queste considerazioni, si è propensi a pensare che tutti e cinque i testi legati alla figura di Andrea facessero parte di un unico ciclo di *Atti* legato alla figura dell'apostolo. I rimandi interni fanno altresì presupporre che, alla base, vi fosse, sin dal principio, l'idea e la volontà di costituire un *corpus* unitario di leggende, il quale avrebbe visto operare l'apostolo nei vari luoghi della terra, accompagnato dagli altri undici. È probabile, pertanto, che oltre a questi cinque *Atti* che sono arrivati sino a noi, ne esistessero altri, come lasciano presupporre gli stessi *AAB*, dove si dice che Andrea si sarebbe poi dovuto recare nella terra degli Elamiti. Le incongruenze che si notano tra un testo e l'altro fanno propendere per una stesura diversificata, operata in più tempi e per opera di diverse persone. Se si ipotizza che questo *corpus* di testi sia nato in ambito monacale, come già Flamion (1911, 310-324) aveva fatto, si potrebbe pensare a un vero e proprio lavoro d'*équipe*, dove ogni monaco si sarebbe occupato di redigere un apocrifo legato alla figura di Andrea, ricollegandosi al precedente. Probabilmente, ci si trova nell'ambito di un contesto dove la figura di Andrea, in quanto fratello di Pietro, veniva particolarmente venerata. In ogni caso, se si dovesse proporre un ordine di stesura dei singoli testi, si potrebbe pensare a uno schema di questo tipo:

Atti di Andrea e Mattia / Atti di Andrea e Filemone

[Entrambi i testi riportano la spartizione delle terre da parte dei Dodici⁶⁶. Negli *AAM*
Andrea invia Mattia e i suoi discepoli da Pietro]

Atti di Andrea e Pietro

[Andrea raggiunge Pietro, Mattia, Alessandro e Rufo nella terra dei Barbari]

Atti di Andrea e Bartolomeo

[Andrea si trova nella terra dei Barbari con Alessandro e Rufo e raggiunge Bartolomeo
a Gerico]

Atti di Andrea e Tommaso?

?

Atti di Andrea e Paolo

Quanto agli *Atti di Andrea e Tommaso*, qui ipotizzati in via assolutamente ipotetica, si consideri che l'inizio degli *AAB* prevede non solo l'evangelizzazione della

⁶⁶ Si tratta evidentemente di una ripartizione: è possibile che in uno dei due testi sia stata aggiunta in epoca posteriore.

Partia, ma anche degli Elamiti e la terra di Elam veniva generalmente attribuita proprio a Tommaso (cf. Eus. *HE* III 1).

Quanto agli *AAPL*, si è ritenuto opportuno collocarli al termine del ciclo, per via della loro natura peculiare. Come si è detto in precedenza, il testo sembra far riferimento a una città egiziana, dove la presenza giudaica era non solo numerosa, ma anche difficilmente gestibile e non del tutto integrata con la popolazione autoctona. Se la città descritta coincidesse con il luogo di redazione degli *Atti di Andrea* (una città egiziana?) o addirittura con Alessandria, si potrebbe pensare a un testo di natura eziologica e fondativa, volto a mostrare come il fratello di Pietro, dopo varie peregrinazioni in giro per il mondo, sarebbe giunto in Egitto, dove avrebbe convertito non solo la popolazione del posto, ma anche una buona parte di Giudei che, come si è detto, costituiscono un bersaglio polemico nella maggior parte di questi testi. Ciò potrebbe spiegare, in parte, anche la diversa impronta narrativa, per cui gli *AAPL* sembrerebbero condividere la propria struttura non solo con il genere degli *Atti*, ma anche con quello di natura apocalittica.

UNA POSSIBILE CONTESTUALIZZAZIONE DEGLI *AAB* E DEGLI ALTRI TESTI

APPARENTATI

Come si è accennato in precedenza, Flamion (1911, 310-324) collocava gli *AAM*, e di conseguenza tutti i testi apparentati, in Egitto e, per la precisione, in ambito pacomiano⁶⁷. La localizzazione egiziana, proposta da Flamion, resta, a mio avviso, la soluzione migliore⁶⁸, anche se le argomentazioni addotte dallo studioso non possono essere considerate, nel loro insieme, egualmente decisive:

1. Il ruolo occupato dalle salmodie: Flamion cita, in proposito, lo studio di Ladeuze (1898) sul cenobitismo pacomiano del IV e V secolo d.C. e rileva come la lettura dei *Salmi* fosse tipica della liturgia monastica. Tale elemento

⁶⁷ Con ambito pacomiano ci si riferisce alla più antica esperienza monastica di impronta cenobitica nata in Egitto, intorno al 320 d.C. Di famiglia pagana, Pacomio era soldato di Isnā, si convertì alla fede cristiana e, dopo aver ricevuto il battesimo, riunì attorno a sé un centinaio di discepoli per poi fondare a Tabenissi il primo monastero di tipo comunitario e stilare la propria *Regola*. Sulla figura di Pacomio, si veda lo studio di Rousseau 1985. Sulla vita monastica e sulle regole, rimane tutt'oggi imprescindibile Ladeuze 1898.

⁶⁸ Di quest'avviso sembra essere anche Prieur (cf. *EAC* II 490). Nondimeno, esistono studi recenti che collocano gli *AAB* e gli altri testi legati ad Andrea in altri contesti. White (1991, 32), per esempio, li inquadra all'interno di un contesto persiano-nestoriano.

è ben presente negli *AAM*, dove Mattia passa il suo tempo in prigione a recitare *Salmi* (εἶδεν Ματθεῖαν καθεζόμενον καὶ ψάλλοντα καθ' ἑαυτόν).

2. L'importanza assegnata al lavoro dei campi: Andrea e Pietro, negli *AAPt*, si impegnano ad arare la terra dell'agricoltore che si era offerto di aiutarli, dando così un esempio di operosità e dedizione (cf. Ladeuze 1898, 294s., 324).
3. I digiuni e la vita sui monti, a cui farebbero séguito gli incontri e le riunioni tra discepoli. Ciò lascerebbe pensare al passaggio da un monachesimo di tipo anacoreta a uno di tipo cenobitico (si veda, in proposito, l'*incipit* degli *AAPt*).
4. La menzione della fondazione di un monastero femminile presente nella chiesa degli *AAPt* (cf. Ladeuze 1898, 177, 205, 259).
5. La sfinge degli *AAM*, che richiamerebbe un sicuro contesto egizio.
6. Le inondazioni raccontate sia dagli *AAM* che dagli *AAB*, che ricorderebbero gli straripamenti annuali del Nilo.
7. I riti di purificazione dei sacerdoti pagani citati dagli *AAM*, contrapposti agli usi giudaici. Secondo Flamion essi costituirebbero un'allusione a pratiche rituali egizie (cf. Cumont 1906, 111s.).
8. L'antisemitismo generalizzato, che si comprenderebbe bene solo in un contesto dove la comunità giudaica svolgeva un ruolo importante, come appunto in Egitto.
9. La lettera festale di Atanasio, che condannava l'uso degli apocrifi in ambito monastico, e che, infine, sarebbe una dimostrazione del fatto che tali testi potevano essere letti in un contesto di tipo pacomiano⁶⁹.

Come si è detto, non tutti i punti segnalati da Flamion sembrano avere lo stesso peso. Per esempio, quanto agli *AAM*, l'importanza assegnata alla presenza della sfinge, quale immagine tipicamente egizia, pare eccessiva per parecchi aspetti, non solo perché quest'ultima era in antico largamente conosciuta, ma soprattutto perché tale particolare non compare nella traduzione copta. Benché quest'ultima versione sia solo un'epitome e sia del tutto verosimile che gli *AAM* greci siano testimoni di una recensione più vicina

⁶⁹ Su tale problema si veda Camplani (1989, 275-279).

all'originale, il dato della sfinge non può essere impiegato come elemento certo ai fini della contestualizzazione. Lo stesso dicasi per il tema delle inondazioni, topico già a partire dall'AT (si pensi solo al racconto del Diluvio Universale).

Tuttavia, vi sono altri elementi che lascerebbero propendere per una contestualizzazione di tipo egizio. Innanzi tutto, va escluso l'ambito palestinese: l'autore degli *AAB* mostra chiaramente di non conoscere la geografia della Palestina, dal momento che colloca Gerico sul mare. Nondimeno, il contesto politico-amministrativo rappresentato, per quanto non esclusivo, è compatibile con una localizzazione egiziana, in quanto sicuramente di impianto romano: i nomi delle autorità sono tutti di origine latina, benché non pare si rifacciano a personaggi realmente esistiti. Gallino è il governatore degli *AAB* e, negli *AAPh* si parla di un certo Rufo, altro nome evidentemente romano.

Quello che stupisce maggiormente è la forte critica nei confronti del giudaismo. Se è indubbio che quest'ultima aveva assunto sin dai primordi una connotazione di tipo topico, sarebbe un errore non notare come tale polemica sia costitutiva dell'intero ciclo di *Atti* su Andrea. Nella versione copta degli *AAB* si ricorda che gli Ebrei avevano perseguitato Gesù, e così anche negli *AAM* dove si dice che gli ἄπιστοι Ἰουδαῖοι οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, λέγοντες ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἀλλ' ἄνθρωπος. In quest'ultimo testo si arriverà addirittura a sostenere la superiorità dei pagani rispetto agli Ebrei:

καὶ εὐθὺς ἀνεπήδησεν τῇ ὥρᾳ ἐκεῖνη ἢ σφίγξ καὶ ἀναλαβοῦσα ἀνθρωπίνην φωνὴν εἶπεν· “ὦ μωροὶ υἱοὶ Ἰσραὴλ, οἷς οὐκ ἠρκέσθη μόνον ἡ τύφλωσις τῆς καρδίας αὐτῶν, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους θέλουσιν τυφλῶσαι ὡς καὶ αὐτοί, λέγοντες τὸν θεὸν εἶναι ἄνθρωπον ... λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι καλλίονά εἰσιν τὰ ἱερά τῆς συναγωγῆς ὑμῶν ... ὑμεῖς δὲ ἐὰν πορνεύσητε, αἴρετε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν συναγωγὴν τοῦ θεοῦ καὶ καθίζετε καὶ ἀναγινώσκετε καὶ οὐκ εὐλαβεῖσθε τοὺς λόγους τοὺς ἐνδόξους τοῦ θεοῦ. διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι τὰ ἱερά	“E subito, in quell'ora, saltò su la sfinge e, assunta voce umana, disse: ‘Sciocchi figli di Israele, ai quali non bastò l'accecamento del proprio cuore, ma che vogliono accecare anche gli altri alla loro stessa stregua, dicendo che Dio è un uomo [...]. Io vi dico, infatti, che i templi sono migliori della vostra sinagoga [...]. Voi, qualora vi troviate a fornicare, prendete la Legge di Dio e entrate nella sua sinagoga, quindi vi sedete, leggete e non avete rispetto per le gloriose parole divine. Perciò dico che i templi annienteranno le vostre sinagoghe, così che queste diver-
---	--

καταρήσουσιν τὰς συναγωγὰς ἕως ὅς καὶ γενέσθαι ἐκκλησίας τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ”.

ranno chiese del suo figlio unigenito”.

In ogni caso, sarà soprattutto negli *AAPt* che tale critica assumerà una portata senza eguali: Andrea e Paolo si trovano a essere contrastati non tanto dai pagani e dalle autorità, quanto piuttosto dalla comunità giudaica del luogo, che sembra avere qui una consistenza numerica non trascurabile. Sono i Giudei a tacciare di magia gli apostoli e a impedirne l'ingresso in città. Sono sempre i Giudei che provano a ingannare i discepoli di Gesù nella chiesa. In questo caso, la critica contro il giudaismo non svolge solo la funzione di *topos* letterario, ma è altresì strutturale all'intero racconto e si colloca sulla stessa linea di pensiero del passo citato degli *AAM*, dove l'autore sembra avere un atteggiamento di maggiore 'clemenza' nei confronti dei pagani piuttosto che dei Giudei.

La comunità giudaica era fortemente presente in Egitto – si parla di migliaia di persone – e in particolare ad Alessandria d'Egitto, dove, nella zona nord, era presente un vero e proprio quartiere giudaico. Che tale comunità costituisse un problema reale, non solo per la gente del luogo, ma anche per le autorità romane, è dimostrato dalle continue rivolte che portarono progressivamente alla quasi sparizione della popolazione giudaica in terra egizia (cf. Arnould 2001, 25): questo, comunque, dopo il *pogrom* di Cirillo di Alessandria (415 d.C.).

A questi elementi andranno aggiunti altri particolari emersi dalla lettura degli *AAB* e annotati in sede di commento: il tema dell'antropofagia, tipico in tutta la letteratura cristiana, ma ampiamente sviluppato da autori di origine egiziana, e l'uso di un aggettivo, ἀλαβάστρινος, che non ha riscontro se non in testi nati in ambito egizio.

Quanto alla datazione, Flamion era convinto che tutti gli altri testi legati alla figura di Andrea fossero di molto posteriori rispetto agli *AAM*. Quest'ultima considerazione va in parte riveduta. Gli *AAPt*, come si è visto, non possono essere collocati troppo dopo gli *AAM*, essendo stato rinvenuto un papiro di V secolo. Nel contempo, non è possibile farli risalire a un'epoca anteriore al IV, dal momento che essi si concludono con l'edificazione di un monastero di vergini. In Egitto, infatti, si

costituirono i primi monasteri femminili tra il IV e il V secolo d.C.⁷⁰. Questi erano organizzati alla stessa stregua dei monasteri maschili e diretti da donne che venivano appellate come ‘Madri del deserto’. Questo fatto è testimoniato da varie fonti: i primi testi a parlare di ‘comunità di vergini’ sono Palladio nella *Storia Lausiaca* (67,1)⁷¹ e Atanasio di Alessandria nella sua *Vita di Antonio* (3). La verginità, insieme al celibato, era sicuramente uno dei presupposti necessari per entrare a far parte della comunità monastica e della vita ascetica: la donna che decideva di entrare in un monastero doveva compiere quello che veniva definito *pactum virginitatis*. In effetti, uno degli appellativi più frequentemente attribuiti alle monache era appunto quello di παρθένοι (cf. Martinez 2011, 85s. e 104). Tra le regole della vita comunitaria vi era anche la rinuncia ai beni materiali e il devolvimento di questi ultimi ai poveri⁷². Famoso, a tal proposito, è l’esempio di Melania che vendette tutti i suoi possedimenti e donò i proventi ai poveri⁷³. Ed è esattamente come avviene negli *AAPt*, dove la prostituta decide di donare le sue ricchezze alla gente indigente: πάντα γὰρ τὰ ὑπάρχοντα μου δίδωμι τοῖς πτωχοῖς. La fondazione di tali monasteri poteva avvenire tramite committenza pubblica, ma anche e soprattutto attraverso finanziamento di privati. Secondo la tradizione fu lo stesso Pacomio a favorire, tramite la sorella Maria, la fondazione di un primo monastero femminile (*Hist. Laus.* 34,??). Così, i primi conventi femminili furono fondati nelle immediate vicinanze di quelli maschili già esistenti: tali complessi venivano definiti come ‘doppi’ o ‘misti’, e si distinguevano da quelli indipendenti che sorsero più tardi.

Anche per gli *AAB*, a mio avviso, va postulata la medesima datazione. Pur sembrando essi ‘copiare’ in molti punti la struttura narrativa degli *AAM* e pur esclusa una comunanza di tipo autoriale tra i due testi, sono diverse le considerazioni che si possono fare a favore di una datazione che si colloca tra il IV e il V secolo d.C.

Quasi tutta la seconda parte degli *AAB*, quella incentrata sulla storia del mostro, si svolge all’interno di un edificio teatrale. Nel corso del commento, si vedrà come il teatro divenga, in ambito cristiano, tema tipico di accusa nei confronti dei pagani. Benché sia innegabile che questo motivo abbia potuto esercitare la sua forza per molti secoli – come nota Lugaresi (2008, 535), esso risulta assai produttivo in autori come

⁷⁰ Cf. Vogt 1993 (107-113) e Pezin 1989 (57-59). Per uno studio approfondito sul monachesimo femminile, si veda Martinez 2011.

⁷¹ Edizione e traduzione in italiano di Bartelink-Barchiesi (cf. Mohrmann 1974).

⁷² Cf. Athan. *Alex. Vit. Ant.* 2,3-5, 3,1 e Pallad. *Hist. Laus.* cap. 14.

⁷³ Cf. Pallad. *Hist. Laus.* capp. 10, 46 e 54.

Agostino e Giovanni Cristostomo – non sarà di poco conto notare come tra V e VI secolo d.C. molti dei teatri e dei luoghi preposti agli spettacoli verranno distrutti, per lasciar spazio a edifici cristiani (cf. Sinisi 2003, 27-35). Tenendo conto dell'importanza centrale e ideologica che tale tema ha all'interno degli *AAB*, si potrà dunque ipotizzare che (almeno) il VI secolo funga da *terminus ante quem* per la stesura di questo testo. Inoltre, il riferimento all'uso della colonna di alabastro ai fini del battesimo universale e la successiva edificazione di una chiesa farebbero pensare proprio a quella pratica, peraltro assai diffusa (cf. Lachenal 1995), di reimpiego di materiali desunti da edifici pagani che venivano distrutti per lasciare spazio alla costruzione di chiese o luoghi di culto cristiani.

La chiusa degli *AAB* costituisce un chiaro riferimento all'istituzione del monoepiscopato, un fenomeno di cui si hanno sicure e definitive testimonianze solo all'inizio del III secolo d.C. (cf. Moreschini 2007, 63), ma soprattutto dei lettori (ἀναγνώσται), che, se anche esistevano già, troveranno una loro istituzionalizzazione all'interno della liturgia cristiana d'Egitto soltanto nel corso del IV secolo (cf. Martin 1993, 195-197).

La storia del mostro convertito alla fede cristiana è probabile eco della storia del leopardo contenuta negli *Atti di Filippo*, dove peraltro compare anche la figura di Bartolomeo. Come si vedrà in sede di commento, l'autore degli *AAB* sembra non tanto riformulare un racconto di tipo orale, che doveva certamente essere conosciuto in antico, quanto piuttosto operare una vera e propria forma di riscrittura del passo degli *Atti di Filippo*. Sorprende la vicinanza linguistica dei due testi e la pressoché identica successione degli snodi narrativi. Sorprende, infine, il fatto che in entrambi sia presente l'apostolo Bartolomeo. Se si considera la scarsa 'originalità' dell'autore degli *AAB* – egli raccoglie tradizioni già esistenti sugli apostoli (come la missione di Bartolomeo in Partia) e, in un certo qual modo, s'impegna a riscrivere testi già esistenti (si veda l'incredibile somiglianza con gli *AAM*) – non sarà inverosimile pensare che egli, proprio grazie alla presenza di Bartolomeo negli *Atti di Filippo*, abbia preso la pericope sul leopardo, inscrivendola in un nuovo contesto socio-culturale e applicando su di essa i suoi crismi ideologici. È evidente che se gli *Atti di Filippo* hanno effettivamente funto da modello per l'autore degli *AAB*, essendo essi datati, nella loro forma finale, intorno al IV secolo d.C., potrebbero altresì fornire un valido *terminus post quem*. Del resto, la

storia del mostro convertito viene riformulata alla luce delle speculazioni agostiniane sui *monstra* – non a caso Agostino parla anche di antropofagi e cinocefali (cf. *CD VIII* 1s.) – che si iscrivono in un clima culturale posteriore al trionfo del Cristianesimo, nonché fervido di accese domande, come quella dell’universalità del piano di salvezza divino.

Anche i continui riferimenti alla divinità del Cristo (Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν) – per quanto l’intero ciclo di *Atti* non sembri realmente interessato a dispute d’impianto teologico e presenti una cristologia per certi versi generica e semplificata – fanno pensare a un atteggiamento vagamente polemico nei confronti di quelle dottrine che volevano tenere distinta la natura del Figlio da quella del Padre. In proposito, non si potrà non pensare a quella che era stata l’esperienza di tipo ariano (297-373 d.C.). La dottrina ariana aveva fatto suoi punti come:

1. Il Figlio non partecipa dell’essenza del padre e rimane, in quanto tale, una creatura, benché la prima di tutte le creature.
2. Il Figlio non partecipa dell’eternità.
3. Il Figlio non può comprendere completamente il Padre.
4. Il Figlio è moralmente impeccabile non già per natura, bensì per volontà.
5. Lo Spirito Santo è anch’esso inferiore al Padre ed è, insieme al Figlio, un semplice mediatore.

Come sottolinea Arnauld (2001, 106), ci vorranno almeno sessant’anni di concili ecumenici e di battaglie teologiche perché si arrivi a precisare la formula finale della fede trinitaria. La controversia ariana, nei fatti, occupò tutto il IV secolo e segnò profondamente la storia del Cristianesimo d’Egitto. Quando ormai il credo niceno si fu imposto, più tardi, nel corso del V secolo, la controversia si concentrò sulla natura del Cristo, se essa fosse cioè da considerarsi come unicamente divina (il dio fatto carne) oppure, secondo la visione dualistica di personaggi come Diodoro di Tarso, Teodoreto di Mopsuestia e Teodoreto di Cirro, se Gesù comprendesse in sé entrambe le nature, quella umana e quella divina. La visione unitaria fu caldamente sostenuta dalla scuola di Alessandria e, in particolare, da Cirillo. I due approcci sfoceranno poi nelle dottrine totalmente opposte chiamate monofisismo e nestorianesimo. A tal proposito, se si considera lo stretto legame che intercorre tra gli *AAM* e gli *AAB*, sembra essere di notevole interesse il seguente passo (*AAM* 10):

“εἰπέ μοι μαθητὰ τοῦ λεγομένου Ἰησοῦ, διὰ τί οἱ ἄπιστοι Ἰουδαῖοι οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ, λέγοντες ὅτι οὐκ ἔστιν θεὸς ἀλλ’ ἄνθρωπος; φανέρωσόν μοι μαθητὰ τοῦ λεγομένου Ἰησοῦ· ἠκούσαμεν γὰρ ὅτι ἐφανέρωσεν τὴν θεότητα αὐτοῦ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ”. καὶ ἀποκριθεὶς Ἀνδρέας εἶπεν· “ἀληθῶς ἀδελφὲ ἐφανέρωσεν ἡμῖν ὅτι θεὸς ἐστίν. μὴ οὖν νομίσης ὅτι ἄνθρωπος ἐστίν· αὐτὸς γὰρ ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς”.

“Dimmi, discepolo di quello che viene chiamato Gesù, perché quegli increduli dei Giudei non gli credettero, e dicevano che non è un dio, ma un essere umano? Mostramelo, discepolo di quello che viene chiamato Gesù. Abbiamo udito, infatti, che egli mostrò la sua divinità ai suoi discepoli’. E Andrea rispose: ‘Sì, fratello, egli ci mostrò che è un dio. Non devi pensare, dunque, che sia un uomo: egli infatti ha fatto il cielo e la terra e il mare e tutte le cose in questi”’.

Senza arrivare a ipotizzare che alla base di questi testi vi fosse una tendenza di tipo monofisita, pur essendo il passo sopra menzionato abbastanza esplicito, è un fatto che gli *Atti* apocrifi legati alla figura di Andrea, e così anche gli *AAB*, tendono a ribadire in più punti la natura divina di Gesù. Si ritiene, pertanto, verosimile che essi siano frutto di un clima culturale fortemente interessato alla questione dottrinale inerente la divinità del Cristo.

Si consideri poi che il IV secolo, all’alba del trionfo del Cristianesimo, fu contrassegnato, oltre che da dispute di tipo dottrinale, da una lotta feroce contro il paganesimo condotta da personaggi come Schenoudi, Teofilo e, soprattutto Cirillo di Alessandria. I templi pagani furono distrutti o trasformati in chiese e monasteri (cf. Arnaud 2001, 121). Si stima che nel V secolo l’ottanta per cento della popolazione fosse cristianizzata (cf. Cannuyer 1990, 23), anche e soprattutto grazie al lavoro capillare del monachesimo nascente. Una minoranza pagana sopravviveva nella zona del Museo di Alessandria, nell’Alto Egitto o nelle zone desertiche, presso tribù nomadi di popolazioni berbere. Vanno poi citati i Blemmi⁷⁴ della Nubia settentrionale, che adoravano Iside e

⁷⁴ Flamion (1911, 314s.) pensava che l’allusione al popolo degli antropofagi presente negli *AAM* facesse riferimento a un avvenimento storico ben preciso, che sconvolse l’Egitto durante il V secolo d.C.: le incursioni ripetute dei popoli del Sud, i Blemmi, tradizionalmente ritenuti feroci e selvaggi. Tali popoli venivano comunemente appellati come ‘barbari’, fatto dimostrato dallo stesso Atanasio (*Ap. Const.* 29, cf. *PG XXI* 632) e da Nestorio (cf. Evagr. *HE I* 7). Tuttavia, come si vedrà in sede di commento, il tema dell’antropofagia risulta essere, piuttosto, un *topos* letterario, proprio tanto della letteratura classica, dove veniva impiegato per rimarcare il netto distacco culturale che divideva i Greci da determinati popoli barbari ritenuti ‘incivili’, quanto della letteratura pagana di epoca posteriore, che usò tale motivo come

che seminarono il terrore a Panopoli tra il 390 e il 450 d.C. I Templi di Iside, situati sull'isola di File, a sud dell'Egitto, mantenevano in vita un culto ancora presente e vivo. Il *corpus* di *Atti* su Andrea racconta il tentativo di evangelizzazione dell'intera ecumene, mostrando un'attenzione particolare per quelle terre che dovevano essere considerate di 'margine' o particolarmente 'lontane': come si è detto, si parla di generici 'barbari', di antropofagi, di cinocefali. Del resto, la forza evangelizzatrice dell'Egitto cristiano si esplicò non solo nei territori a esso attigui, ma anche all'esterno: al 350 d.C. va datata, per esempio, l'opera missionaria dei fratelli Frumenzio ed Edesio, che, al ritorno da un viaggio in India, operarono in terra etiopica e, più precisamente, presso il Regno di Axum (cf. Baus-Ewig 1977, 202), un vero e proprio tentativo di cristianizzazione. L'intento di questa serie di *Atti* apocrifi sembra essere di ordine ideologico: raccontare, cioè, l'universalità dell'opera apostolica e il potere assoluto del Cristianesimo. Si noti, tuttavia, che gli *AAB* sono, in proposito, più specifici rispetto agli altri testi, in quanto parlano dell'evangelizzazione di un territorio ben preciso, la Partia. Se col termine Partia è possibile che ci si riferisca a paesi orientali in senso lato, come si vedrà nel corso del commento, è innegabile che tali terre fossero coinvolte in dispute religiose che ebbero, nei fatti, ampie ripercussioni all'interno della letteratura cristiana antica – e in particolar modo quella egiziana – si pensi, per esempio, al movimento manicheo. È probabile, pertanto, che Partia non sia una mera 'etichetta', bensì un nome parlante. L'idea che il 'cattivo' e il 'diverso' debbano essere inclusi all'interno di un unico e universale piano di salvezza divina – un'idea che viene teorizzata ampiamente all'interno degli *AAB*, soprattutto quando Gesù giustifica l'invio del cinocefalo con le parole: γὰρ ἐποίησα πᾶσαν μορφήν ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὗτος ἐστὶν ὃν εἶπον ὑμῖν – si scontra in maniera radicale con quella che era l'ideologia portante del Manicheismo: come nota Gnoli (2003, XII), il Manicheismo considerava il male un principio 'essenzialmente', 'esistenzialmente' e 'originariamente' indipendente dal

movente d'accusa rivolto ora ai soli Giudei, ora ai Cristiani, in riferimento all'incompresa pratica eucaristica. Tale elemento, dunque, non può essere considerato in nessun modo caratteristico o esclusivo dei cosiddetti popoli del Sud. E se è vero, come si vedrà in séguito, che tale *topos* sembra essere assai produttivo all'interno dei testi egiziani, l'intento ideologico sotteso alla presenza degli antropofagi negli *AAM* e negli *AAB* sembra rimandare, piuttosto, alle discussioni agostiniane sulla valenza universale del piano di salvezza divina. Il popolo dei Blemmi viene spesso descritto dalle fonti antiche in maniera per così dire mitizzata: per esempio, Plinio il Vecchio riferisce che erano uomini senza testa, con bocca e occhi sul petto (*Nat.* V 44,46). Tuttavia, alcune considerazioni di Flamion – per esempio, «les incursions de ces barbares étaient signalées surtout par des razzias de prisonniers, qu'on ne revoyait plus. De là à dire que leurs ravisseurs les manœaient, il n'y a qu'un pas» (1911, 315 n. 4) – andrebbero prese con maggiore cautela. Non sembra, infatti, che il *corpus* di testi riferito ad Andrea faccia riferimento a popoli o avvenimenti storici realmente precisi.

bene, che ha finito per mescolarsi con il bene stesso, ma che è destinato, in un piano di riordino cosmico, a esserne diviso. Si tratta di una gnosi che mira a un dualismo radicale e assoluto dove bene e male saranno per sempre indipendenti l'uno dall'altro. Il Manicheismo nacque proprio in Partia e, più specificatamente in Mesopotamia, intorno al III secolo d.C. Non sarà un caso che sia proprio un autore come Agostino che, a quanto pare, conobbe in gioventù le dottrine manichee assai da vicino, a parlare in maniera sistematica della necessaria universalità della creazione divina, citando, fra i *monstra* e le creature apparentemente malvagie, anche i cinocefali (CD XVI 8). Il Manicheismo si radicò in maniera profonda in Egitto: lo testimonia l'incredibile ricchezza di testi ivi rinvenuti. Il successo che tale dottrina ebbe in Egitto suscitò una dura reazione da parte dell'autorità imperiale, tanto che nel 297 d.C., ad Alessandria, Diocleziano inviò un rescritto⁷⁵ al proconsole d'Africa Giuliano, dove chiedeva di bruciare i capi di tali setta, insieme ai loro scritti. Tra le motivazioni addotte, veniva segnalata proprio l'origine persiana (e dunque partica) del manicheismo. Era frequente, peraltro, la presenza di manichei in ambito monastico, dove pare che questi ultimi si nascondessero⁷⁶. Il Manicheismo in Egitto si diffuse in modo particolare nella regione di Licopoli (cf. Tardieu 1982, 5-19). Sarebbe forse assai azzardato ipotizzare che il riferimento ai cinocefali sia un'allusione velata a tale città che, in greco, sta a indicare proprio la 'città dei lupi'. Si tratta, chiaramente, solo di una suggestione, che viene proposta in questa sede in forma assolutamente prudente, ma che potrebbe chiarire le motivazioni ideologiche dell'autore. A tutto questo, va poi aggiunto che nel 424 d.C. la Chiesa partica venne dichiarata indipendente, e abbracciò così il credo nestoriano, che professava la doppia natura del Cristo, quella divina e quella umana. Anche questo evento potrebbe avere favorito, in qualche modo, la motivazione ideologica dell'autore degli *AAB* e il conseguente riferimento alla Partia. Come si è visto in precedenza, tutto il ciclo di *Atti* su Andrea teorizza in maniera esplicita l'essenza divina di Gesù.

Va, infine, considerato il problema della critica al popolo giudaico che, come si è detto, può essere considerata topica della letteratura cristiana, ma che negli *Atti* legati ad Andrea trova una sistematicità sorprendente. Come nota Bernard (1960, 256), il IV-

⁷⁵ Testo latino in Mommsen (1890, 187s.).

⁷⁶ Sulla questione, si veda Roszbach (1999, 85): lo studioso riporta la notizia di Timoteo di Alessandria, il quale notava, con orrore, come numerosi Manichei si fossero infiltrati tra il clero e all'interno dei monasteri, tanto da dover imporre di mangiare la carne di domenica al fine di smascherarli. Ai Manichei, infatti, era appunto vietata tale pratica.

V secolo segnò il culmine dei conflitti tra Giudei e Cristiani, anche per via dell'ufficializzazione della Chiesa cristiana, tanto che nel 415 d.C. Cirillo indisse un vero e proprio *pogrom* a scapito della comunità giudaica di Alessandria, lo stesso anno, peraltro, in cui venne assassinata la sacerdotessa pagana Ipazia. Invero, i Giudei non sparirono del tutto dalla grande città (vi sono attestazioni della loro presenza anche sotto la dominazione araba), ma di essi non si avranno più molte notizie, dopo quella data. Non è chiaro se gli *AAB* siano stati composti proprio ad Alessandria d'Egitto: se è vera l'ambientazione monacale proposta da Flamion, ciò andrebbe escluso (i monasteri pacomiani si trovavano generalmente fuori città⁷⁷). Tuttavia, è probabile che in Egitto si sentisse comunque l'eco di questa polemica. Il *pogrom* indetto da Cirillo costituisce una data importante, in proposito, perché testimonia quanto i rapporti fra Cristiani e Giudei si fossero inacerbiti. È in questo contesto culturale, dunque, che si ritiene che gli *AAB*, insieme agli altri testi su Andrea, siano stati composti.

In effetti, anche per quanto concerne gli *Atti di Andrea e Paolo*, la cui datazione è tuttora assai discussa, se la catabasi di Paolo sembra essere successiva alla già famosa *Apocalisse di Paolo*, che comunque non può essere datata oltre al IV sec.⁷⁸, l'importanza centrale che la comunità giudaica ha, sia in termini di influenza politica, sia, soprattutto, da un punto di vista meramente numerico – nella chiesa si parla di ventisette mila Giudei convertiti e battezzati – fa pensare che l'autore si stia riferendo proprio ad Alessandria d'Egitto: in tal caso, non si potrà andare oltre la metà del V secolo, ovvero oltre il *pogrom* di Cirillo. L'autore si riferiva a un problema che, se non era contingentemente storico, doveva comunque avere una sua attualità.

Più difficile risulta datare gli *Atti di Andrea e Filemone*: anche per questo testo, viene proposta una datazione piuttosto tarda. Erbetta (1981, 537) postula che siano stati composti tra l'VIII e il X sec. d.C. In realtà, egli non argomenta la datazione proposta. Il racconto non offre molti indizi di riflessione a riguardo, se non il tentativo di voler confermare le fede cristiana in terre, nei fatti, già convertite, ove, evidentemente, resistevano ancora sacche di paganesimo. Una simile situazione s'inquadra bene in un contesto di IV-V secolo, quando, come si è detto in precedenza, il paganesimo si opponeva ancora, più o meno debolmente, al Cristianesimo imperante. Famosi, in

⁷⁷ Sulla geografia dei monasteri in Egitto, si veda lo studio di Gabra-Takla 2008.

⁷⁸ Cf. Bremmer-Czanchesz 2007.

proposito, sono i discorsi del monaco Schenoudi, che incita i Cristiani proprio contro i sacerdoti pagani⁷⁹. Egli partecipò in prima persona alla distruzione dei templi e a scorrerie varie. Nel 450 d.C., tuttavia, la cristianizzazione del paese poteva dirsi compiuta in via definitiva (cf. Baus-Ewig 1977, 200s.). Difficile, anche in questo caso, sarebbe dunque pensare a un testo che vada datato oltre il V secolo d.C.

Detto questo, si potrà dunque ipotizzare come data di composizione per gli *AAB* – e probabilmente anche per gli altri testi legati alla figura di Andrea – il periodo che sta a cavallo tra il IV e il V secolo d.C., con una leggera predilezione per la prima metà del V secolo: la missione in Etiopia (350 d.C.), il *pogrom* dei Giudei di Alessandria (415 d.C.), la vittoria del nestorianesimo in Partia (424 d.C.), la distruzione del grande teatro di Alessandria (428 d.C.) sono tutti eventi che potrebbero fare da sfondo ideologico alla stesura degli *AAB*.

Relativamente, poi, alla contestualizzazione monastica proposta da Flamion, si dirà che, oltre alle già citate argomentazioni, potrebbe avere una qualche importanza anche l'eccezionale attenzione che l'autore degli *AAB* rivolge verso il tema della paura. La conversione del popolo partico, infatti, viene attuata proprio attraverso il terrore suscitato dall'essere mostruoso. Questo fatto non è solo deducibile dalla trama narrativa, ma è esplicitato altresì dalle parole di Gesù, il quale dice espressamente δεῖ γάρ τὴν πόλιν ἐκείνην διὰ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπιστρέψει[ν] εἰς θεογνωσίαν, oltre al fatto che il termine φόβος compare all'interno degli *AAB* almeno nove volte. Il tema della paura, del φόβος τοῦ θεοῦ, ricopre un ruolo assai importante all'interno delle regole stilate nei monasteri pacomiani⁸⁰. Tanto che Pacomio arriverà a dire: “Come il fuoco lava via la ruggine e brucia gli oggetti, così la paura di Dio consuma ogni male nell'uomo” (cf. *Vit. Pach.* G¹ 96). Si noti, in proposito, l'uso che gli *AAB* fanno anche dell'immagine del fuoco.

Altro tema caro agli *AAB* e, in generale, al *corpus* di *Atti* legato ad Andrea è quello del pauperismo: l'insegnamento, invero già presente nei *Vangeli*⁸¹, è quello di recare con sé solo il necessario, poiché è il Signore che provvede al nostro sostentamento. Simili istruzioni si ritrovano anche nella *Vita di Pacomio*, dove peraltro

⁷⁹ Cf. *Apophth. Patr.* 492.

⁸⁰ Su questo tema, si veda Rousseau 1985 (87-104).

⁸¹ Fra i vari passi, si citerà il famosissimo e proverbiale *logos* gesuano di Mt 19,23 δυσκόλως πλούσιος εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

si racconta un interessante aneddoto: il monastero era privo di frumento e il santo passò l'intera notte a pregare il Signore. L'indomani si presentò alla porta del monastero un uomo che recava in dono del cibo (39). Si noti che tale racconto non è molto dissimile da quello presente negli *AAPt*, dove un agricoltore si reca in città a prendere dei pani per gli apostoli.

Va poi considerato un ulteriore dato: il fatto che tutti questi testi mettano in scena non solo gli apostoli, ma spesso anche discepoli più piccoli. È il caso di Alessandro e Rufo negli *AAB*⁸² e negli *AAPt* e dello stesso Filemone negli *AAPh*. Ciò farebbe pensare a una comunità interessata altresì all'educazione dei fanciulli, quale doveva essere appunto un monastero. Come attesta la *Regola* di Pacomio (5, 159, 166, 172), erano diversi i giovani che abbracciavano la vita monastica in tenera età e questo fenomeno andò accentuandosi con il passare del tempo. I fanciulli venivano affidati ai monaci più anziani, che per loro divenivano veri e propri 'padri' (απα): si noti, in proposito, il fatto che sia Alessandro che Rufo si rivolgono ad Andrea proprio attraverso l'appellativo πατήρ⁸³.

Dal punto di vista dell'erudizione, si è notato in precedenza l'incredibile conoscenza che gli autori di questi testi mostrano nei confronti della cultura classica. Si ritiene, in generale, che l'educazione impartita all'interno dei monasteri fosse prevalentemente di tipo morale e ascetico: è opinione comune che i monaci fossero di sovente degli illetterati (cf. Marrou 1948, 230). Secondo la tradizione, per esempio, S. Antonio era un contadino copto analfabeta⁸⁴, che faceva assai volentieri a meno dei libri⁸⁵. Secondo la *Regola* di Basilio, al repertorio mitologico della scuola greca, si sarebbero dovuti sostituire i nomi dei personaggi biblici, i versetti della *Bibbia*, i *Proverbi*, le storie sante⁸⁶. È chiaro, però, che dovevano sussistere possibilità di deroga, soprattutto per quei giovani che non intendevano intraprendere necessariamente la carriera monacale, i cosiddetti 'ragazzi secolari', i παῖδες βιωτικοί⁸⁷ ο κοσμικοί: a questi ultimi verrà vietato l'ingresso nei monasteri dal Concilio di Calcedonia (451 d.C.)⁸⁸,

⁸² Alessandro e Rufo dovevano essere molto giovani, se lo stesso Gesù li definisce 'piccoli': διὰ τὴ ἐφύγετε ἀφέντες τοὺς μαθητὰς ὑμῶν μικροὺς ὄντας;

⁸³ Sull'educazione nei monasteri, si veda Marrou (1950, 431-436).

⁸⁴ Cf. Athan. *Vit. Ant.* 72.

⁸⁵ *Ibid.* 73.

⁸⁶ Cf. Bas. *Reg. Fus.* 15.

⁸⁷ *Reg. Brev.* 292.

⁸⁸ Cf. Marrou (1950, 434).

segno che la loro frequentazione delle scuole monastiche rappresentava un problema attuale. Al di là del *cursus* scolastico, va altresì notato che proprio nei pressi di monasteri pacomiani sono state rinvenute traduzioni copte di testi classici⁸⁹: è il caso della *Repubblica* di Platone e delle *Sentenze* di Sesto, trovate insieme ai codici di Nag Hammadi⁹⁰, nonché dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, di Menandro e di Tucidide, opere rinvenute a Dishna, sede di un importante monastero pacomiano⁹¹. L'idea, dunque, che i primi monaci egiziani fossero dei completi illetterati va sicuramente rivista.

È probabile, in conclusione, che gli *AAB* e, in generale, questo *corpus* di testi vadano collocati all'interno di una comunità monacale particolarmente devota alla figura di Andrea. In effetti, non si hanno attestazioni di un vero e proprio culto legato all'apostolo in Egitto: a quanto mi risulta, è stato rinvenuto un solo monastero in Egitto intitolato ad Andrea (cf. Papaconstantinou 2001, 49s.). Del resto, la tradizione su Andrea, come si vedrà in sede di commento, è più che altro legata alla Grecia e al mondo bizantino. Tuttavia il fatto che esistessero codici che raccoglievano, in copto, testi legati ad Andrea dovrebbe essere riprova del contrario⁹².

Del resto, l'importanza assegnata a Pietro⁹³ dalla Chiesa copta di Alessandria d'Egitto potrebbe aver accresciuto, in parallelo, quella del fratello Andrea, in contrapposizione, per esempio, a comunità che trovavano in altri apostoli la loro figura guida. In questo senso – se le valutazioni presentate in questa sede hanno una loro validità – il *corpus* di testi su Andrea costituirebbe un tassello importante in vista di una maggiore comprensione di quello che era il Cristianesimo di IV-V secolo in Egitto.

⁸⁹ Sulla possibilità che i Pacomiani conoscessero la letteratura classica e fossero, in qualche modo, dediti anche a pratiche di lettura e di studio, si veda lo studio dedicato di Clark 1999.

⁹⁰ Cf. Scholten (1988, 144-172).

⁹¹ Sui rinvenimenti a Dishna, si veda Robinson (1990, 26-40).

⁹² Come giustamente mi ha fatto notare Jean-Daniel Kaestli, i codici riportano titoli molto differenti e non sempre si ha la dicitura *Atti di Andrea* + un altro apostolo: per esempio, in copto, gli *AAB* vengono intitolati gli *Atti di Bartolomeo, che venne dai confini dei mangiatori di pesce* (ⲛⲧⲟⲩ ⲛⲟⲩⲟⲩⲉ) e *andò presso i Parti, insieme ad Andrea e Cristiano, l'uomo con la faccia di cane*. Tali raccolte sembrano avere più che altro l'interesse di mettere insieme più tradizioni possibili sui vari apostoli. Il redattore copto, in questo caso, avrebbe inserito gli *AAB* al fine di conservare una particolare tradizione su Bartolomeo, che solo casualmente lo vedeva operare insieme ad Andrea. Va però detto che, al di là dei singoli titoli, Andrea ricopre, all'interno di questi testi, un ruolo di maggiore autorità rispetto agli altri. Pare difficile, dunque, prescindere completamente dal dato contenutistico. Andrea, infatti, funge da vero e proprio protagonista.

⁹³ Si veda Bausi (*EAC* II 867-869). Ciò non deve stupire: la figura di Pietro è legata a quella di Marco, che, almeno a partire da Eusebio, viene considerato l'iniziatore del Cristianesimo in Egitto (cf. *Eus. HE* II 15,2).

TRADIZIONI SCRITTE E ORALI

Come per quanto concerne il romanzo antico, con il quale il genere degli *Atti* apocrifi condivide motivi e modalità diegetiche⁹⁴, ci si è spesso domandati se la riproposizione di determinati nuclei narrativi dipendesse dall'esistenza di tradizioni più o meno popolari e tramandate per via orale o, piuttosto, dalla presenza di modelli letterari ben precisi. Si è posto, dunque, sin da subito il problema delle cosiddette 'fonti'. In effetti, l'impressione che si ha nel leggere gli *Atti* apocrifi è che questi siano molto spesso il risultato della combinazione di unità narrative più piccole e, in un certo qual modo, autonome⁹⁵.

Come nota Christine Thomas (1992, 129), stabilire le fonti di un'opera significa determinare, nel contempo, il ruolo sociale che essa aveva, il pubblico e lo scopo, finanche l'eventuale intento teologico. In questo senso, il primo a porsi il problema del 'genere' e, più in generale, il problema delle fonti fu Junod (1983, 271-285), il quale si chiedeva se determinati elementi romanzeschi presenti negli *Atti* apocrifi rispondessero all'esigenza di conservare più tradizioni possibili intorno alla figura degli apostoli o, piuttosto, se dipendessero dall'adeguamento di genere a una determinata letteratura d'intrattenimento. Premesso ciò, sono pochi gli studiosi che, nel campo degli apocrifi cristiani, si sono preoccupati di analizzare in maniera analitica il problema delle fonti. Junod (1983, 274s.), dal canto suo, si mostrava scettico nei confronti del cosiddetto *source criticism*, non perché negasse l'esistenza di fonti (orali o letterarie) alla base degli *Atti* apocrifi, ma perché riteneva impossibile determinarle con precisione, e distinguere, così, tra 'tradizione' e 'redazione', a meno di non trovare riferimenti 'esterni' al testo. In generale, secondo Junod, dovevano certamente esistere delle tradizioni sugli itinerari e sulla morte dei singoli apostoli, ma tutto il resto dipendeva prevalentemente dalla libera creazione dell'autore.

⁹⁴ Dobschütz (1902, 87-106) arrivò a sostenere che gli *Atti* apocrifi altro non erano se non dei veri e propri romanzi. I Cristiani avrebbero impiegato il genere del romanzo – nella struttura e nei contenuti – come modello letterario per i propri scopi propagandistici. Rosa Söder (1932), per parte sua, si mostrò più scettica a riguardo: escludeva una dipendenza diretta del genere degli *Atti* apocrifi dal romanzo greco e preferiva vedere alla base di entrambi la presenza di motivi ben più antichi e condivisi anche dal genere dell'epica e della storiografia: come il viaggio, l'aretologia, la teratologia, l'elemento erotico, la propaganda. Credeva, in sostanza, nel riutilizzo di storie popolari trasmesse anche per via orale.

⁹⁵ Un caso emblematico è quello degli *Atti di Giovanni*: Junod e Kaestli (1976, 125-145), sulla base di alcune discrepanze testuali, enucleavano almeno due unità distinte, con rispettive fonti.

Che esistesse una forma di sapere orale, tuttavia, è non solo plausibile, ma confermato dalle parole di Papias che, in Eus. *HE* II 39,3s., afferma: οὐ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. Benché sia pressoché impossibile individuarle con sicurezza e precisione, è a mio avviso corretto quanto nota Christine Thomas (1992, 134), quando ritiene che il *source criticism* o, meglio, l'*oral criticism*, risulta fondamentale al fine di comprendere il contesto socio-culturale nel quale è nato un determinato testo. Accanto a un approccio prevalentemente letterario sugli apocrifi cristiani, i primi a occuparsi in maniera sistematica delle tradizioni orali soggiacenti agli apocrifi, sono stati Mac Donald (1983), Virginia Burrus (1987), e appunto Christine Thomas (1992).

Mac Donald prendeva come esempio tre racconti contenuti negli *Atti di Paolo*: il racconto di Tecla, il racconto di Efeso (o del leone battezzato), il racconto del martirio. Di queste tre sezioni narrative, lo studioso sottolineava non solo come esse fossero largamente conosciute in antico – erano, per esempio, note anche ad autori come Tertulliano, Origene e Girolamo – ma soprattutto rilevava la loro autonomia narrativa, fatta di *incipit*, svolgimento e conclusione, nonché la presenza di elementi folklorici: per esempio, la storia del leone battezzato avrebbe avuto come modello l'allora assai noto racconto su Androclo e il leone. Soprattutto, Mac Donald sottolineava l'intrinseca estraneità di questi tre nuclei narrativi al resto del racconto ed escludeva che potessero essere stati creati *ex novo* dall'autore degli *AP*.

Stabilito tale assunto, tuttavia, diventa difficile comprendere quanto del resoconto pervenuto sino a oggi derivi da un racconto orale o, piuttosto, da un redazione scritta, capire cioè quanto lavoro originale ci sia dietro la 'rimodulazione' di un determinato motivo narrativo: sarebbe come comprendere quanto Eschilo ha alterato la leggenda di Oreste per comporre la sua trilogia. In ogni modo, Mac Donald, riprendendo un famoso studio di Olrik (1965, 129-141), enucleava otto regole più o meno necessarie alla composizione di un racconto orale, che possono fungere da guida nel rintracciare all'interno dei testi tradizioni non scritte:

1. La regola dell'*incipit*: un racconto orale non inizia mai *ex abrupto*, ma prende sempre le mosse da una situazione di 'calma' per poi procedere verso l'azione vera e propria.

2. La regola del protagonista: l'azione si concentra, generalmente, su di un solo personaggio.
3. La regola del contrasto: l'azione si esplica intorno a un episodio di conflitto fra due o più personaggi.
4. La regola del doppio: il/i personaggio/i minore/i possono essere per così dire 'duplicati'.
5. La regola del filo singolo: la storia è generalmente economica e semplice.
6. La regola della ripetizione: nei racconti orali, le scene vengono di sovente ripetute.
7. La regola della scena: il picco della narrazione viene spesso realizzato attraverso 'scene quadro', dotate di una loro forza evocativa e immaginifica.
8. La regola della chiusura: ogni racconto orale deve avere una sua conclusione.

Se lo studio di Mac Donald può essere utile a confermare l'ipotesi che gli *Atti* apocrifi facciano uso sovente di tradizioni di tipo orale, egli tuttavia non arriva ad analizzare nel dettaglio le sequenze narrative degli *Atti di Paolo*: non spiega, cioè, quanto, di queste storie, debba essere attribuito a motivi già esistenti e quanto, invece, alla creatività redazionale. Se Junod assegnava troppa responsabilità al lavoro dell'autore, non era in torto quando affermava che è pressoché impossibile individuare nel dettaglio il rapporto tra le fonti e il lavoro di stesura: gli *Atti* apocrifi sono testi il cui pubblico e le cui occasioni rimangono a tutt'oggi poco chiare, ma essi devono certamente molto della loro fisionomia alla comunità entro la quale venivano redatti, tradotti, trasmessi o rielaborati. Del resto, la forma nella quale questi testi sono pervenuti è spesso variabile e presenta fenomeni di 'ricontestualizzazione': gli *AAB*, con la loro epitome, ne sono, in questo senso, un esempio illuminante. Contesti ed elaborazioni dottrinali potevano mutare sensibilmente la forma di un racconto o di un testo. Per tale ragione, prudenza vorrebbe che, se è possibile ammettere l'esistenza di motivi orali o di tradizioni locali, lo studioso non osi spingersi oltre tale affermazione.

Tuttavia, Christine Thomas (1992, 138-144) ha voluto andare oltre questo assunto: la studiosa prende in considerazione la struttura degli *Atti di Pietro* e sulla base dell'analisi testuale, mostra come la sezione 9-15 derivi verosimilmente da una breve unità scritta, arrivando a ipotizzare, in essa, almeno tre fasi redazionali: presenza di fonti

scritte, composizione di un *continuum* narrativo, lavoro redazionale. La studiosa enuclea altresì, all'interno del medesimo testo, diversi motivi narrativi che rimanderebbero a fonti orali, e mostra chiaramente come i due tipi di fonte (quella orale e quella scritta) fossero entrambi presenti e produttivi.

L'analisi puntuale di Christine Thomas, al di là della validità del suo lavoro, dovrebbe fungere da esempio nello studio degli *Atti* apocrifi. Non sempre, infatti, è necessario 'rassegnarsi' all'idea che si tratti di testi la cui storia redazionale è talmente complessa da risultare insondabile. Come si è detto, gli *AAB* rappresentano un testo esemplare sotto questo punto di vista: la storia del mostro convertito alla fede cristiana era un motivo largamente diffuso e conosciuto in antico⁹⁶. Se ne trovano esempi simili negli *Atti di Paolo e Tecla* (9,7-9) e negli *Atti di Filippo* (8). Del resto, la morfologia stessa del racconto sembra seguire le regole enucleate da Olrik, nonché essere dotata di una certa autonomia, caratteristica dimostrata dal fatto che gli epitomatori riuscirono a ritagliare dal testo degli *AAB* questo motivo soltanto.

Ciò nonostante parlare di racconti esclusivamente orali sarebbe riduttivo e semplicistico. Come dimostra lo studio di Christine Thomas (1992), infatti, un medesimo autore poteva usufruire di 'fonti' tanto orali quanto scritte e mischiarle fra loro. Gli *Atti di Pietro* ne sono la dimostrazione. Non solo: va a mio avviso considerata l'ipotesi che, in una società a carattere ancora parzialmente 'orale', ma che faceva ampio uso della scrittura, i due piani venissero a intersecarsi di sovente. Ci si riferisce, cioè, alla possibilità che gli autori di questi testi potessero fare uso di fonti scritte, rimodulandole secondo i meccanismi propri della tradizione orale, a cui erano evidentemente abituati. La vicinanza testuale che intercorre, per esempio, tra il racconto del leopardo negli *Atti di Filippo* e quello dell'antropofago degli *AAB* non può essere casuale e lascerebbe propendere per una dipendenza diretta fra i due testi (vd. commento). Il racconto, tuttavia, viene risemantizzato in maniera completamente differente, mantenendo all'interno di esso i crismi tipici del racconto orale che sono stati enucleati da Olrik. A una situazione iniziale, sono stati così sostituiti soggetti e contenuti, probabilmente a scopo teologico. In effetti, se alla base del racconto del leopardo contenuto negli *Atti di Filippo* stava la polemica encratita sull'uso della carne, per converso negli *AAB* l'autore sembra voler accostarsi alla teoria, largamente

⁹⁶ Si veda lo studio di Friedman 1981.

svilupata in Agostino e in Isidoro di Siviglia, secondo cui l'atto creativo e il conseguente piano di salvezza divina avessero valenza universale. Si ammetterà dunque la possibilità concreta che l'autore degli *AAB* conoscesse gli *Atti di Filippo* e che non si rifacesse semplicemente al motivo assai noto della conversione dell'animale, presente per esempio negli *Atti di Paolo e Tecla*, ma che abbia saputo declinare quel racconto ai suoi scopi, nel pieno rispetto delle regole che governano un racconto e, nella fattispecie, un racconto di tipo orale.

Lo stesso, poi, potrebbe dirsi riguardo alla leggenda di S. Cristoforo, che vantò, in antico, una fortuna ben più ampia rispetto a quella degli *AAB* e che sembra prendere le mosse proprio da questo apocrifo nella costruzione del motivo narrativo di partenza. Come si vedrà in sede di commento, infatti, le agiografie sul Santo risemantizzano il *topos* della conversione del mostro all'interno di un racconto che ha ben poco a che spartire con quello contenuto negli *AAB*, dando esito a due narrazioni (quella orientale e quella occidentale) completamente diverse: se nelle versioni latine viene descritta la storia di un gigante che reca sulle spalle Cristo (una probabile rielaborazione eziologica dell'etimologia del nome *Christo-phoros*), in quelle orientali (greche e siriane) si parla di un cinocefalo antropofago convertito alla fede cristiana e martirizzato sotto Decio. In un caso come questo, la cosa più semplice sarebbe quella di postulare che il racconto sulla conversione del mostro (cinocefalo o gigante che fosse) sia una storia trasmessa per via orale. Tale spiegazione, tuttavia, non soddisfa completamente: come si vedrà meglio in sede di commento, le versioni greche della leggenda di S. Cristoforo riportano alcuni dettagli che non possono essere spiegati se non sulla base di una trasmissione scritta. Oltre agli elementi in comune, come il cambio del nome, l'antropofagia, il dono dell'umana favella e la vicinanza tra i due appellativi (Cristoforo e Cristomeo), il Cristoforo con i denti sporgenti di cinghiale (οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὡς σῦγγρου ἐξέχοντες) e gli occhi infuocati (οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς ἀστὴρ ὁ πρῶτὸ ἀναστέλλων) – caratteristiche che non sono proprie, né topiche della razza dei cinocefali – non può non ricordare la descrizione che viene data di Cristomeo, il protagonista degli *AAB*. Soprattutto, quello che stupisce è il doppio esito che la leggenda di Cristoforo avrà in Oriente e in Occidente, che sembrerebbe derivare proprio da una variante testuale presente negli *AAB*. Mentre, infatti, nella versione copta Cristomeo è descritto come un vero e proprio cinocefalo, in quella greca egli appare piuttosto come un mostro gigantesco, dall'aspetto canino. Come si vedrà in seguito, l'espressione τοῦ κυνὸς μορφήν ἔχοντος non è esente

da alcune difficoltà grammaticali e, nel contempo, risulta assai difficile stabilire se, in origine, Cristomeo fosse un uomo con la testa di cane o semplicemente un mostro. In questa sede, si dirà soltanto che la descrizione generica, e non di meno la logica, farebbero propendere per la seconda soluzione. Quello che tuttavia è interessante è che la leggenda di Cristoforo pur sembrando in apparenza essere una rielaborazione completamente autonoma di un motivo orale, presenta la medesima variante testuale che si trova negli *AAB*. Non solo, nella versioni latine, Cristoforo viene definito *gente Cananeus*. Se si ammette la possibilità che *Cananeus* sia errore di *canineus*, si avrebbe così l'esatta traduzione di τοῦ κυνὸς μορφὴν ἔχοντος. Come si dirà più avanti, va esclusa, l'eventualità che sia stato l'epitomatore degli *AAB* a eliminare, a posteriori, l'elemento della 'cinocefalia' sulla base della leggenda occidentale di S. Cristoforo, che certamente doveva essere assai conosciuta. Il martirio finale παρὰ τοῦ βασιλέως δέλκου – probabile errore testuale per Decio – fa infatti presupporre che l'epitomatore scrivesse in ambito bizantino e conoscesse, piuttosto, la versione orientale della leggenda, quella cioè con il cinocefalo. Si ritiene utile riprodurre, in questa sede, uno schema che mostri, in via ipotetica, quella che potrebbe essere stata l'evoluzione del motivo del mostro convertito alla fede cristiana, a partire dalla storia del leopardo contenuta negli *Atti di Filippo*, sino ad arrivare alla leggenda di S. Cristoforo:

CONVERSIONE DELL'ANIMALE

Atti di Paolo e Tecla
(battesimo del leone)

Speculazioni sull'uso della carne in ambito enkratita.

↓
Atti di Filippo

Storia del leopardo carnivoro convertito alla fede cristiana: l'animale decide di non mangiare più carne.

+

A questa tradizione viene aggiunta la figura di Bartolomeo.

↓

Speculazioni agostiniane sull'inclusione dei *monstra* all'interno del piano di salvezza divina.

↓

Atti di Andrea e Bartolomeo

Storia dell'antropofago convertito alla fede cristiana

* descrizione generica di mostro: τὸ δὲ πρόσωπον αὐτοῦ ἠγριωμένον, οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἐκρέμωντο ἔξω τοῦ στόματος αὐτοῦ ὡσπερ σάγγρου.

* sembianze canine: τοῦ κυνὸς πρόσωπον μορφήν ἔχοντος (probabile riferimento alla meschinità morale di Cristomeo⁹⁷)

↓

Gr.: τοῦ κυνὸς ~~πρόσωπον~~ μορφήν ἔχοντος

Copt.: elaborazione del motivo del cinocefalo

Progressivo aumento nella statura πήχεις ἕξ

* Frr. Copti pervenuti: tabuizzano l'elemento dell'antropofagia

↓

↓

Cristoforo (Occidente)

Cristoforo (Oriente)

Canineus/ vultu terribili/ duodecim cubitos in longitudine

ἐκ τοῦ γένους τῶν κυνοκεφάλων/ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὡς σάγγρου ἔξέχοντες

↓

↓

Storia del gigante che porta sulle spalle Cristo.

Storia del soldato convertito e martirizzato sotto Decio.

Gente Cananeus

* Epitome bizantina: aggiunta del martirio sotto Decio

⁹⁷ Su questo punto si consideri il valore che aveva la figura del cane nei testi cristiani antichi (cf. commento).

Quello che emerge da questo schema, al di là della veridicità della ricostruzione, che chiaramente si presta a diverse possibilità interpretative, è la difficoltà che si presenta nell'ipotizzare una mera rimodulazione di un motivo orale conosciuto in contesti e in tempi differenti. Risulta assai arduo, infatti, prescindere in maniera completa da fonti di tipo scritto. Ciò dovrebbe, a mio avviso, spingere gli studiosi a ripensare e riformulare le teorie generiche sulla trasmissione dei testi: non sempre un motivo di chiara ascendenza orale viene trasmesso solamente per questa via e non sempre una fonte scritta viene impiegata per citazioni o allusioni; essa può essere riformulata e rielaborata dando esito a prodotti anche molto distanti dalla fonte originaria. È il caso, appunto, della leggenda di S. Cristoforo che, pur prendendo le mosse dagli *AAB*, sviluppa una storia che non ha niente a che vedere con l'apocrifo cristiano. Sarebbe interessante, dunque, riesaminare questi testi – gli *Atti* apocrifi in particolare – cercando di comprendere meglio e in maniera più approfondita la loro tradizione testuale: questo non solo rivolgendo gli occhi all'indietro – cercando cioè di ripristinare l'*Urtext* – ma anche in avanti. Il fatto che la versione greca degli *AAB* sia stata sempre trascurata poiché considerata un'epitome e, dunque, un testo deteriorato ha fatto sì che rimanesse in ombra il collegamento esistente tra gli *AAB* e la leggenda di Cristoforo, e che si perdesse così un dato culturale non indifferente.

EDIZIONE CRITICA

PREMESSA ALL'EDIZIONE CRITICA

L'apparato che correde il presente testo critico è di tipo 'negativo'. Posta, infatti, l'esistenza di due soli testimoni (**S** e **Q**) e trattandosi dell'*editio princeps* – congetture ed eventuali correzioni sono da attribuire interamente a me – si è optato per il sistema più sintetico: l'apparato non registra quanto figura nel testo, ma solo le eventuali varianti. Riguardo a queste ultime inoltre, si sono evidenziate solamente quelle semantiche o realmente significative e, nello specifico:

1. le varianti semantiche: sia quelle 'reali' (προσευχῆς/δεήσεως), sia quelle da scartare con relativa certezza, poiché dovute a errori di varia natura, ma in ogni caso accettabili da un punto di vista meramente morfologico (ἐν αὐτοῖς/ἐν αὐτῆς);
2. gli errori non attribuibili direttamente a pronuncia bizantina (ἐφήπλωσε/ἐφ' ὕπλωσε);
3. le varianti apparentemente dovute a errori fonetici, ma passibili di ulteriori interpretazioni (φοβήσθε/φοβεῖσθαι/φοβεῖσθε);
4. le varianti morfologicamente inaccettabili, ma interessanti da un punto di vista della storia della lingua (ἐκρέμαντο/κρέμοντο, παρδάλεις/ πάρδαλοι);
5. le notazioni di natura 'grafica' o codicologica, come eventuali aggiunte o scritte a margine.

Per il resto, troppi e ridondanti da segnalare – soprattutto per quanto concerne il codice gerosolimitano – sarebbero stati gli errori dovuti a pronuncia bizantina o a una cattiva *divisio verborum*. Si sono esclusi, pertanto, tutti quelli che non presentavano né reale valore semantico, né incertezze interpretative (es. χριστιανῶν/χριστειανῶν, τούτων/τούτων, διάβολος/δι' ἄβολος).

La complessità della tradizione testuale degli *AAB* rende peraltro assai ardua un'edizione che tenga conto di tutte le versioni (greco, copto, arabo, etiopico). Non sempre, infatti, è possibile stabilire quanto vada attribuito a volute omissioni dell'epitomatore greco o, per converso, a riscritture operate dal copto, dall'arabo o dall'etiopico. Per evitare, dunque, un'edizione che dipendesse troppo dall'arbitrio

dell'editore, si è deciso di ripristinare il testo dell'epitome greca e non l' 'archetipo' dell'intera tradizione, convinti peraltro del valore culturale e autonomo che tale epitome possiede in sé. Coerentemente, anche la suddivisione in paragrafi risulta svincolata da quella proposta, per esempio, per l'arabo e per l'etiopico. Solo laddove sono presenti rilevanti discrepanze tra i due codici (**S** e **Q**) o dove si presentano evidenti difficoltà sintattiche e semantiche si è suggerita un'alternativa che fosse coerente con le altre versioni. Le aggiunte significative operate dall'epitomatore rispetto al suo ipotizzato modello sono comunque segnalate in sede di apparato. Per il resto, si rimanda al commento.

Quanto all'aspetto prettamente grammaticale, si è evitato di 'normalizzare' (come nel caso di ἴνα + futuro) quei *loci* di cui il testo riportasse altri chiari esempi. Diversamente, si è provveduto a ripristinare la forma corretta, come nel caso dell'imperativo negativo (μὴ φοβεῖσθαι/μὴ φοβεῖσθε).

**διήγησις περὶ τοῦ ἁγίου Χριστομαίου
ὅπου ἐσυνόδευσεν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις εἰς τὴν πόλιν τῶν Πάρθων**

(1)

1. καθημένων τῶν ἁγίων ἀποστόλων Βαρθολομαίου καὶ Ἀνδρέου μετὰ τῶν δύο
μαθητῶν αὐτῶν Ῥύφου καὶ Ἀλεξάνδρου ὑπὸ τὴν σκιὰν τοῦ ὄρους καὶ ἀθυμούντων
5 αὐτῶν περὶ τῆς πόλεως τῶν Πάρθων ὅτι οὐκ ἐπίστευσαν αὐτοῖς, ἰδοὺ ἄνθρωπός τις
ἐκ τῆς γῆς τῶν ἀνθρωποφάγων ἐρχόμενος ἐζήτει ἄνθρωπον τοῦ φαγεῖν. **2.** καὶ μὴ
εὐρών τινα δι' ὅλης τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἐφάνη αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου λέγων· «σοὶ
λέγω, ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφήν ἔχοντος, ἰδοὺ δύο ἄνδρες καὶ δύο παιδιά
κάθηνται ὑποκάτω πέτρας. ἐὰν οὖν φθάσης αὐτοὺς ἐκεῖ, μὴ ἐγγίσεις αὐτοῖς, ὅτι
10 δοῦλοι τοῦ Θεοῦ εἰσιν. μήπως μηνίσει ὁ Θεὸς αὐτῶν καὶ πατάξῃ σε»· **3.** ὁ δὲ
ἀποκριθεὶς λέγει πρὸς τὸν ἄγγελον· «σὺ τίς εἶ ὁ λαλῶν μοι, δίδαξόν με, καὶ τίς
ἐστὶν ὁ Θεὸς ὃν λέγεις;» καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος λέγει αὐτῷ· «ὁ Θεὸς ἐστὶν ὁ
ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν. ἰδοὺ ὁ οὐρανὸς ἐπάνω σου
καὶ ἡ γῆ ἦν πατεῖς· αὐτὸς ἐποίησεν ἡμέραν καὶ νύκτα, αὐτὸς ἐδημιούργησεν ἥλιον
15 καὶ σελήνην, αὐτὸς ἐποίησε τὰ θηρία τῆς γῆς, αὐτὸς ἐποίησε ποταμοὺς καὶ λίμνας
καὶ θαλάσσας καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς κήτη καὶ τοὺς ἰχθύας, αὐτὸς τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ
ὄντος παρήγαγεν». **4.** ἀποκριθεὶς δὲ ἐκεῖνος λέγει αὐτῷ· «ἤθελον κάγῳ θεάσασθαι
τὴν δόξαν αὐτοῦ, ἵνα πληροφορηθῶ· καὶ πιστεύσω πάντα τὰ ὑπὸ σοῦ λαληθέντα ἐν
ἐμοί». καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ κατέβη φλόξ πυρὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐκύκλωσεν αὐτὸν
20 καὶ συνέσχεεν ἔνδον καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πυρός, ἀλλ' ἔμενεν ἐν μέσῳ
αὐτοῦ καιόμενος, καὶ ἐταράχθη σφόδρα καὶ ἐφοβήθη καὶ ἔκραξε φωνὴν μεγάλην
πρὸς τὸν ἄγγελον λέγων· «ἐλέησόν με, Κύριε, ὅτι οὐ γνωρίζω τίς εἶ, καὶ σῶσόν με
ἐκ τῆς ἀνάγκης ταύτης καὶ πιστεύσω σοι».

|| **1** περὶ om. Q || **2** τινα σκιὰν S Q (cf. sq. ἐκάθηντο ὑπὸ τὴν σκιὰν τοῦ ὄρους) || **5** αὐτῶν om. S || **6** ἐζήτη S || **8** fort. τοῦ προσώπου κυνὸς μορφήν ἐχ. (cf. Copt. nro noyrop) vel σοῦ κυνὸς μορφήν ἐχ. | fort. ἐχόντῳ (cum σοὶ coniungendum) aut ἔχων (cum ἄνθρωπε, sed hoc in Copt. deest) || **9** φθάσεις S Q | αὐτοὺς om. S | ἐγγ- αὐτούς S || **10** μηνίσει Q : μανίσει S | πατάξει Q : πατάξῃ S || **11** τις¹ S || **14** νύκταν Q || **16** ἐν αὐτῇ Q : ἐν αὐτῆς S || **18** τὴν αὐτοῦ δόξαν S (contra usum)

**NARRAZIONE DI SAN CRISTOMEIO,
QUANDO INSIEME AI SANTI APOSTOLI SI RECÒ NELLA CITTÀ DEI PARTI.**

(1)

1. I santi apostoli Bartolomeo e Andrea erano seduti, insieme ai loro due discepoli Rufo e Alessandro, all'ombra di un monte e discutevano inquieti della città dei Parti, poiché a loro non avevano creduto, quand'ecco arrivare un uomo dalla terra degli antropofagi: cercava un uomo da mangiare. **2.** Dopo che non ne ebbe trovato nessuno per l'intero lasso della giornata, gli apparve un angelo del Signore che diceva: «Dico a te, uomo dall'aspetto di cane. Guarda: ci sono due uomini e due bambini seduti ai piedi di una rupe. Qualora, dunque, tu li raggiunga, non oserai avvicinarti a loro: sono servi di Dio. Bada che il loro Dio non si sdegni e non ti colpisca». **3.** Egli rispose all'angelo: «Chi sei tu che stai parlando con me? Dimmelo! E chi è il Dio che dici?». E l'angelo gli rispose: «È il Dio che ha creato il cielo, la terra e il mare. Guarda il cielo sopra di te e la terra che calpesti. È Lui che ha creato il giorno e la notte; Lui che fu demiurgo di sole e luna, Lui che creò gli animali della terra; Lui fece i fiumi e i laghi, i mari, le enormi creature che vivono in essi e i pesci. Lui, dal non essere, ha tratto ogni cosa». **4.** Quello, allora, gli rispose: «Vorrei anch'io ammirare la sua gloria per poterne essere pienamente convinto: allora crederò a tutto quello che da te mi è stato detto». In quel momento discese una vampa di fuoco dal cielo, lo avvolse e lo intrappolò al suo interno. Egli non poteva sottrarsi alle fiamme, ma vi rimaneva dentro a bruciare e, sconvolto dalla paura, gridò a gran voce all'angelo: «Abbi pietà di me, Signore, poiché non conosco chi sei. Salvami da quest'afflizione e io ti crederò».

1 **5.** ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἄγγελος εἶπεν πρὸς αὐτόν· «ἰδοὺ ὁ Θεὸς ἐλευθεροῖ σε ἐκ τοῦ
 πυρὸς τούτου. ἄπελθε πρὸς τοὺς ἁγίους ἀποστόλους καὶ ἀκολουθήσον αὐτοῖς,
 ὅπου ἂν πορεύσονται καὶ ἄκουσον αὐτοὺς ὅσα ἂν λαλήσουσι πρὸς σε»· ἀποκριθεὶς
 ἐκεῖνος λέγει πρὸς τὸν ἄγγελον· «Κύριε, οὐκ ἔχω γνώμην ἐλευθέραν ἀνθρώπου·
 5 ὅτι οὐτε γινώσκω τὴν λαλίαν αὐτῶν. ἐὰν οὖν ἀκολουθήσω αὐτοῖς, πῶς ἔχω
 τραφῆναι εἴπερ πεινάσω; ἰδοὺ γὰρ κωλύομαι παρὰ σοῦ μὴ ποιῆσαι αὐτοῖς κακόν,
 ἵνα μὴ πατάξῃ με ὁ Θεὸς αὐτῶν». λέγει ὁ ἄγγελος· «ὁ Θεὸς παράγει σοὶ γνώμην
 ἀγαθὴν καὶ μεταστρέφει τὴν καρδίαν σου εἰς ἡμερότητα». **6.** καὶ ἀψάμενος αὐτοῦ ὁ
 ἄγγελος ἐξήνεγκεν ἐκ τοῦ πυρὸς ἀβλαβῆ καὶ σφραγίσας αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ
 10 Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. ἐγένετο ἡμέρος μηδὲν κακόν τι
 διαπραττόμενος, ἀλλ' ὤκησεν ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, καὶ στηρίζας ἡμέρωσε
 τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ μετέβαλλεν εἰς θεογνωσίαν. **7.** καὶ λέγει αὐτῷ πάλιν ὁ
 ἄγγελος· «ἀναστὰς πορεύθητι ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ὄρους τούτου καὶ εὐρήσεις ἐκεῖ
 ἀνθρώπους καθημένους ὑπὸ τὴν σκέπην αὐτοῦ. βλέπε μὴ ποιήσης αὐτοῖς κακόν,
 15 ὅτι δοῦλοι τοῦ Θεοῦ εἰσιν, ἀλλ' ἀκολουθήσον αὐτοῖς ὅπου ἂν πορεύσονται καὶ μὴ
 παρακούσης αὐτούς». καὶ ὑπεχώρησεν ὁ ἄγγελος ἀπ' αὐτοῦ.

(2)

1. ἀναστὰς οὖν ἐπορεύθη οὗ ἦσαν καθημένοι οἱ ἀπόστολοι, χαίρων καὶ
 ἀγαλλιώμενος ὅτι ἦλθεν εἰς θεογνωσίαν. **2.** ἦν δὲ ἡ ἰδέα αὐτοῦ ἀνδρὸς καὶ εἶχεν τὸ
 μῆκος αὐτοῦ πῆχεις ἕξ, τὸ δὲ πρόσωπον αὐτοῦ ἠγριωμένον, οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ
 20 ἄπτοντες ὡς λαμπάδες πυρός, οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ἐκρέμαντο ἕξω τοῦ στόματος
 αὐτοῦ ὡς περ σπάγρου, οἱ ὄνυχες τῶν χειρῶν αὐτοῦ καμπτοὶ ὡς δρέπανα, τῶν δὲ
 ποδῶν αὐτοῦ ὡσεὶ λέωντος μεγάλου.

|| **1** εἶπε Q || **2** αὐτούς S || **5** ὅτι om. S | λαλ- αὐτόν S | **6** ἤπερ (sic) S || **7** nescio an πατάξῃ (sed cf. sq. ἵνα ἔσομαι) | παράγη Q S || **8** αὐτόν S || **10** τί Q || **11** ἐαυτῷ S || **14** ποιήσεις Q : ποιήσεις S | (ποι-) εἰς αὐτούς Q (sed cf. r. 6 μὴ ποιῆσαι αὐτοῖς κακόν) || **15** αὐτούς S | πορεύονται Q : nescio an πορεύσονται || **18** εἶδεα S Q || **20** κρέμοντο S Q || **21** σὺ ἄγρου S : σοιάγρου Q^{bc} : σοὶ ἄγρου Q^{ac}

5. Dunque, l'angelo gli rispose: «Ecco, Dio ti libererà da queste fiamme. Va' dai santi apostoli, seguili ovunque essi andranno e ascolta tutto quello che avranno da dirti». Quello rispose all'angelo: «Signore, la mia conoscenza non è libera come quella di un uomo, poiché non comprendo la loro lingua. Se poi io li seguirò, come farò a nutrirmi quando avrò fame? Ecco infatti tu m'impedisci di fare loro del male, affinché il loro Dio non mi colpisca». E l'angelo a lui: «È Dio che ti conduce alla retta conoscenza e converte il tuo cuore alla mansuetudine». 6. L'angelo lo prese e lo trasse fuori dalle fiamme illeso, poi lo segnò nel nome del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo, e quello divenne mite. Non compì più alcun male, ma in lui prese dimora lo Spirito Santo, che rese saldo e mite il suo cuore e in esso operò la conversione alla conoscenza di Dio. 7. Di nuovo disse a lui l'angelo: «Alzati, recati all'estremità di questo monte: là troverai degli uomini seduti al riparo di esso. Bada di non fare loro del male, poiché sono servi di Dio, ma seguili, ovunque essi andranno e bada di non disobbedire loro». L'angelo, allora, si dipartì da lui.

(2)

Egli, dunque, si alzò e andò dove stavano seduti gli apostoli, gioendo ed esultando poiché era pervenuto alla conoscenza di Dio. Il suo aspetto era quello di un uomo, ma era alto sei cubiti, aveva volto ferino, occhi infuocati come torce accese, i denti pendevano fuori dalla bocca come quelli di un cinghiale, le unghie delle mani erano ricurve come scimitarre, mentre quelle dei piedi simili a quelle di un grosso leone.

1 και τοιοῦτός ἐστιν ὥστε μὴ δύνασθαί τινα ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ζῆσαι. **3.**
 ἔξυπνοι δὲ γενόμενοι οἱ ἀπόστολοι, ἐκάθηντο ὑπὸ τὴν σκιὰν τοῦ ὄρους λυπούμενοι
 περὶ τῆς πόλεως Πάρθων, ὅπου οὐκ ἐπίστευσαν αὐτοῖς οὐδὲ προσῆλθον τῷ
 Χριστῷ. λέγει δὲ Βαρθολομαῖος πρὸς τὸν Ἀνδρέαν· «ἀνάστα καὶ προσευξώμεθα
 5 πρὸς Κύριον, καὶ πάντως εἰσακούσεται τῆς δεήσεως ἡμῶν. οἶδα γὰρ ὅτι πάντοτε
 ἀκούει ἡμῶν». **4.** ἔτι δὲ λαλοῦντος αὐτοῦ, ἀναβλέψας Ἀλέξανδρος ὁ μαθητῆς τοῦ
 Ἀνδρέου εἶδεν τὸν ἄνθρωπον ἐρχόμενον πρὸς αὐτοὺς καὶ πεσῶν ἐκ τοῦ φόβου ἐπὶ
 τὴν γῆν ἐγένετο ἄφωνος. ἰδόντες δὲ οἱ ἀπόστολοι τὸν Ἀλέξανδρον πεσόντα, ἔδοξαν
 ὅτι πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει καὶ ἐπεσφράγιζον αὐτὸν ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου. **5.**
 10 ἰδὼν δὲ καὶ ὁ Ἀνδρέας τὸν ἄνθρωπον γέγονεν ὡσεὶ νεκρός. τῇ δὲ χειρὶ αὐτοῦ
 ὑπέδειξε τῷ Βαρθολομαίῳ καὶ ἔφυγον ἀμφοτέροι ἐάσαντες τοὺς μαθητὰς αὐτῶν,
 Ῥοῦφον καὶ Ἀλέξανδρον ὑποκάτω τοῦ σπηλαίου. **6.** κατελθὼν δὲ ὁ ἀνὴρ ἀπὸ τοῦ
 ὄρους, ἤλθε πρὸς τὰ παιδιά καὶ κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῶν ἤγειρε λέγων· «μὴ
 φοβεῖσθε, τεκνία μου», καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἔπεσε τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον ἐπὶ τὰ παιδιά
 15 καὶ ἀπῆλθεν ὁ φόβος ἀπ’ αὐτῶν. ὁ δὲ περιλαβὼν κατεφίλει αὐτοὺς λέγων· «μὴ
 φοβεῖσθε, ἀλλὰ φωνήσατε τοὺς πατέρας ἡμῶν, ἵνα ἀπαγγελῶ αὐτοῖς ὅσα
 ἐφάνέρωσέ μοι Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν». στραφεὶς δὲ Ἀνδρέας εἶδεν αὐτὸν
 περιπλακέντα τὸν Ῥοῦφον καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ἐθάύμασε τὸ γενόμενον. **7.** τότε
 ἐφάνη αὐτοῖς ὁ Κύριος λέγων· «διὰ τί ἐφύγετε ἀφέντες τοὺς μαθητὰς ὑμῶν μικροὺς
 20 ὄντας; ἐπιστρέψατε οὖν πρὸς αὐτοὺς ἀφόβως· ἐγὼ γὰρ ἐποίησα πᾶσαν μορφήν
 ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὗτός ἐστιν ὃν εἶπον ὑμῖν, ὅτι πέμψω πρὸς ὑμᾶς
 ἀνθρωποφάγον, ἵνα συμπορευθῆ μεθ’ ὑμῶν εἰς τὴν πόλιν τῶν Πάρθων. δεῖ γὰρ τὴν
 πόλιν ἐκείνην διὰ τὸν φόβον αὐτοῦ ἐπιστρέψαι εἰς θεογονωσίαν καὶ μεγάλα
 θαυμάσια γενήσονται δι’ αὐτοῦ ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ».

|| **1** καίτοι οὗτος (sic) S || **3** ὅτι οὐκ S || **4** ἀνδρέα Q || **5-6** οἶδα ... ἡμῶν (S) Q^{margin}. || **6** ἔτη S || **7** εἶδε Q
 | ἐκ τοῦ φόβου *post* ἄφωνος S || **9** ἐπέσφραγίζων (sic) Q^{PC} : ἐπεσφράγιζων (sic) Q^{a.c.} | **10** ἰδὼν S || **14**
 φοβεῖσθαι S Q || **18** γινόμενον S || **21** ἀνθρώπου om. S || **22** μεθ’ ἡμῶν Q || **23** ἐπιστρέφει Q

Era di tal fatta che nessuno riusciva a guardarlo in volto e a sopravvivere. **3.** Dopo essersi svegliati, gli apostoli se ne stettero seduti al riparo del monte, addolorati per la sorte della città dei Parti, dove né avevano creduto loro, né si erano avvicinati al Cristo. Bartolomeo disse ad Andrea: «Alzati e preghiamo il Signore. Egli certamente presterà attenzione alla nostra preghiera. So, infatti, che egli ci ascolta sempre». **4.** Mentre ancora stava parlando, Alessandro, il discepolo di Andrea, levato lo sguardo, vide che quell'uomo si stava avvicinando a loro e, caduto a terra per la paura, rimase privo di voce. Gli apostoli, vedendo che Alessandro era caduto, pensarono che avesse uno spirito impuro e lo segnarono, nel nome del Signore. **5.** Anche Andrea tuttavia, vedendo l'uomo, rimase come morto. Con la mano, tuttavia, lo indicò a Bartolomeo ed entrambi fuggirono, lasciando i loro discepoli, Rufo e Alessandro, sotto la spelonca. **6.** L'uomo discese dal monte, andò verso i ragazzi, prese la loro mano e li fece alzare, dicendo: «Non temete, figlioli miei». In quel momento, discese lo Spirito Santo sui due ragazzi e la paura se ne andò da loro. Egli li abbracciava, li baciava con affetto e diceva: «Non abbiate paura, ma chiamate i nostri padri, affinché io annunci loro tutto quello che mi ha rivelato Cristo, il nostro Dio». Andrea si voltò, vide che quello aveva abbracciato Rufo e Alessandro e ne rimase stupito. **7.** Allora il Signore apparve loro e disse: «Perché siete fuggiti e avete abbandonato i vostri discepoli, che sono piccoli? Tornate dunque da loro senza timore: io ho creato ogni forma umana sulla terra e questo è quello a cui io mi riferivo, quando vi dissi: “Vi manderò un antropofago, perché venga con voi nella città dei Parti. È necessario, infatti, che attraverso la paura di costui quella città si volga alla conoscenza di Dio. Grazie a lui, avverranno grandi miracoli in quella città”».

1 **8.** ταῦτα τοῦ Κυρίου λέγοντος, ἰδοὺ ἔρχεται ὁ Ῥοῦφος πρὸς τοὺς ἀποστόλους λέγων· «μὴ φοβεῖσθε δεῦτε· καλεῖ ὑμᾶς ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀποσταλεὶς ὑπὸ τοῦ Κυρίου πρὸς ὑμᾶς». τότε στραφέντες οἱ ἀπόστολοι ἦλθον πρὸς αὐτὸν καὶ οὐκ ἠδύναντο θεάσασθαι τὸ πρόσωπον τῆς μορφῆς αὐτοῦ ἐκ τοῦ φόβου. **9.** ὁ δὲ θεασάμενος τοὺς
5 ἀποστόλους πρὸς αὐτὸν ἐρχομένου, ἐφήπλωσε τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ περιλαβὼν κατησπάζετο αὐτοὺς καὶ καθεσθέντις λέγει αὐτοῖς· «τί φοβεῖσθε θεωροῦντες μου τὴν μορφήν, δοῦλος εἰμὶ τοῦ Θεοῦ τοῦ ὑψίστου καὶ ὁ Θεὸς ἔπεμψέ με ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἵνα ἔσομαι μεθ’ ὑμῶν καὶ καθὼς κελεύετε οὕτως ποιῶ». ἐθαύμασαν οὖν οἱ ἀπόστολοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ. **10.** ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἀνδρέας λέγει αὐτῷ·
10 «εὐλογῆσαι σε ὁ Κύριος, τέκνον, ποιεῖν τὸ θέλημα αὐτοῦ. μεγάλα γὰρ σημεῖα δεῖ γενέσθαι διὰ σοῦ. λοιπόν, ἀδελφέ, εἰπέ ἡμῖν τὸ ὄνομά σου». ὁ δὲ εἶπεν· «Χριστομαῖος καλοῦμαι». καὶ εἶπεν Ἀνδρέας· «μυστήριον μέγα ἔχει τὸ ὄνομά σου καὶ ἔντιμόν ἐστι τοῦτο· χριστιανῶν γὰρ ἐστι τὸ ἀκούειν τοιοῦτου ὀνόματος».

(3)

1. καὶ ταῦτα εἰπόντες, ἀνέστησαν ὁμοθυμαδὸν καὶ ἐπορεύοντο πρὸς τὴν πόλιν τῶν
15 Πάρθων καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν κατέλαβον τὴν χώραν ἐκεῖνην καὶ ἐκάθησαν ἔξω τῆς πόλεως πρὸς τὸ ἀναπαυθῆναι. **2.** καὶ ἰδὼν αὐτοὺς ὁ διάβολος ὁμοιωθεὶς ἀνδρὶ πλήρει προέλαβε καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πόλιν. καὶ πορευθεὶς πρὸς τοὺς πρώτους τῆς πόλεως καὶ πρὸς τὸν ἑπαρχὸν Γαλλῖνον λέγει αὐτοῖς· «οἱ παρ’ ὑμῶν διωχθέντες πρὸ πολλῶν ἡμερῶν, ἦλθον πάλιν θέλοντες διώξαι τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἐκ τῆς πόλεως
20 ταύτης· δώδεκα γὰρ εἰσιν περιερχόμενοι καὶ πλανῶντες τὴν οἰκουμένην πᾶσαν. καὶ ἰδοὺ οἱ αὐτῶν σύντροφοι κάθηται ἔξω τῆς πόλεως ζητοῦντες εἰσελθεῖν εἰς τὴν πόλιν.

|| **2** φοβήσθε S : φοβεῖσθαι Q || **4** fort. ἐκ τοῦ φόβου τῆς μορφῆς αὐτοῦ (cf. sq. πολλοὶ ἀπέθανον ἀπὸ τοῦ ὄχλου ἐκ τοῦ φόβου τῆς μορφῆς αὐτοῦ) || **5** πρὸς αὐτὸν om. S | ἐφ’ ὑπλωσε Q : ἐφύπλωσε S || **6** καθεσθέντες S || **7** ὁ Θεὸς ἐπέστρεψε S || **8** κελεύεται Q, fort. recte || **10** σοι S Q || **12** ἔφη Q s.s. || **16** τις πόλ- S || **18** γαλῖνον Q (sed cf. Copt. γαλλιον et sqq.) | αὐτῆς S || **21** αὐτόν S | κάθηται *post* ἔξω Q

8. Mentre il Signore diceva queste cose, ecco giungere dagli apostoli Rufo: «Su, non temete – diceva – l’uomo che vi chiama è stato inviato a voi come apostolo dal Signore». Allora gli apostoli si volsero verso di lui e gli andarono incontro, ma non riuscirono a guardarlo in volto perché avevano paura del suo aspetto. **9.** Quello, vedendo che gli apostoli gli si avvicinavano, alzò le mani, li abbracciò e li baciò affettuosamente e, dopo che questi si misero seduti, disse loro: «Perché avete paura di guardare il mio aspetto? Sono servo di Dio, l’Altissimo, ed è stato proprio Dio a mandarmi da voi, affinché io sempre vi accompagni e faccia quello che mi ordinate». Si meravigliarono allora gli apostoli dinnanzi alla sua dottrina. **10.** Andrea gli disse: «Ti benedica il Signore, figlio mio, poiché vuoi fare la sua volontà. Grandi segni, infatti, devono compiersi attraverso di te. Dunque, dicci il tuo nome, fratello». Quello rispose: «Mi chiamo Cristomeo». E Andrea: «È grande il mistero che si cela nel tuo nome ed esso è degno di onore, poiché è un nome (dal suono) tipicamente cristiano».

(3)

1. Dette queste cose, si alzarono di comune intento e si diressero verso la città dei Parti. Dopo tre giorni raggiunsero quella terra e si sedettero fuori dalla città, per riposarsi. **2.** Il diavolo, vedendoli, si rese in tutto simile a un uomo, li precedette ed entrò in città. Si recò, quindi, dai capi della città e dal governatore Gallino e disse loro: «Quelli che voi, parecchi giorni fa, avete cacciato sono tornati per cacciare i vostri dèi da questa città: sono dodici, vagano e ingannano l’intera ecumene. Ecco, ora i loro compagni sono là fuori che cercano di introdursi in città».

1 καὶ ἐὰν μάθωσιν οἱ θεοὶ ὑμῶν, ὑποχωροῦσι καὶ οὐκ ἀποστραφήσονται εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ ἐπαναστήσονται οὗτοι καθ' ὑμῶν καὶ καταστρέψουσι τὴν πόλιν καὶ αἰχμαλωτίσουσιν ὑμᾶς καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν». **3.** τότε κελεύει ὁ Γαλλῖνος ἀσφαλισθῆναι τὰς πύλας τῆς πόλεως καὶ κηρύξαι εἰς ἅπασαν τὴν πόλιν τοῦ

5 συναχθῆναι πάντας ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ σκέψασθαι τί ποιήσωσι τοῖς ἀνθρώποις τούτοις. καὶ εὐθέως συνήχθη πᾶς ὁ λαὸς ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ φησὶ πρὸς τὸν ὄχλον ὁ Γαλλῖνος· «τοὺς ἄνδρας, οὓς ἐδήραμεν καὶ ἐδιώξαμεν, ἠκούσαμεν ὅτι ζητοῦσιν εἰσελθεῖν ἐν τῇ πόλει ἡμῶν καὶ ἰδοὺ κάθονται ἔξω τῆς πόλεως, ἀλλὰ δεῦτε πάντες ἔχετε ἐτοίμως τοῦ ἀποκτεῖναι αὐτούς». **4.** τούτων οὖν παρασκευασθέντων,

10 ἀνέστησαν οἱ ἀπόστολοι καὶ ἦλθον ἐν τῇ πόλει καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Χριστομαῖος· «σκεπάσατε τὸ πρόσωπόν μου πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν ἐν τῇ πόλει, ἵνα μὴ εἰδῶσιν με οἱ ἄνθρωποι τῆς πόλεως ἄλλης μορφῆς ὄντα καὶ φύγωσιν ἀπὸ προσώπου ἡμῶν». **5.** καὶ σκεπάσαντες αὐτόν, ἦλθον ἐν τῇ πόλει. ὁ δὲ Ἀνδρέας ἐκτεῖνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν προσηύξατο τῇ ἑβραϊδὶ διαλέκτῳ λέγων οὕτως· «ὁ Θεὸς εἰσάκουσον

15 τῆς προσευχῆς μου ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ καὶ καταστραφήτω ἡ πύλη τῆς πόλεως, ὅπως εἰσέλθωμεν ἔνδον καὶ δοξασθῇ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον εἰς ἡμᾶς τοὺς δούλους σου». καὶ στραφεὶς πρὸς τὴν πύλην λέγει· «σοὶ λέγω τῇ κλεισθείσῃ ἔμπροσθεν ἡμῶν, ὀρκίζω σε κατὰ τοῦ κατελθόντος εἰς τὸν Ἄδην καὶ τὰς χαλκὰς πύλας ἀνοίξαντος καὶ συντρίψαντος τοὺς μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς, ἀνοίχθητι καὶ καταστράφητι σὺν τὰ

20 τείχη ἅμα, ἵνα εἰσέλθωσιν οἱ δούλοι τοῦ θεοῦ». καὶ εὐθέως κατεστράφησαν ἅμφω καὶ εἰσῆλθον οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπορεύθησαν ἀμφοτέρω εἰς τὸ θέατρον. **6.** οἱ δὲ φυλάσσοντες τὰς πύλας ἔδραμον καὶ ἀπήγγειλαν τῷ ἐπάρχῳ τῆς πόλεως· καὶ ἐταράχθη πᾶσα ἡ πόλις καὶ ἔτρεχον πάντες, οἱ μὲν βαστάζοντες ξύλα, οἱ δὲ ῥάβδους, οἱ δὲ ξίφει ζητοῦντες αὐτούς. **7.** καὶ εὐρόντες ἐν τῷ θεάτρῳ καθημένους

25 ἔφη ὁ Γαλλῖνος· «ἐνέγκατε τὰ θηρία καὶ ῥίψατε αὐτὰ ἔμπροσθεν αὐτῶν, ὅπως καταφάγωσιν αὐτούς».

|| γαλλῖνος Q || **9** ἔχεται S || **11** ἵνα μοι S || **13** ἐκτεῖνασα S || **16** δούλου S || **17** στραφῆς S || **19** ἀνήχθητι S || **24** ξίφη S || **25** ὄλλινος Q

Se i vostri dèi lo verranno a sapere, se ne andranno e non torneranno mai più, mentre questi insorgeranno contro di voi, sovvertiranno la città e faranno prigionieri voi e i vostri figli». **3.** Allora Gallino ordinò di serrare le porte e di annunciare nell'intera città che si radunassero tutti in teatro e che si ragionasse su che cosa fare a questi uomini. Subito tutto il popolo si radunò in teatro e Gallino disse alla folla: «Ricordate quegli uomini che abbiamo percosso e perseguitato? Abbiamo sentito che stanno cercando di entrare nella nostra città. Ecco, guardate: sono già là fuori appostati. Ora tutti voi dovete tenervi pronti a ucciderli». **4.** Dopo che questi si furono preparati, gli apostoli si levarono ed entrarono in città. Cristomeo disse loro: «Copritemi il volto prima di entrare in città, affinché i cittadini di là non vedano che altra è la mia forma e affinché non fuggano davanti alla nostra vista». **5.** Così, dopo averlo coperto, entrarono in città. Andrea, tese le mani al cielo e pregò in lingua ebraica: «Dio, ascolta ora la mia preghiera: venga abbattuta la porta della città, perché noi possiamo entrarvi e perché venga glorificato il tuo santo nome, per noi che siamo tuoi servi». Poi, voltatosi verso la porta, disse: «Tu che davanti a noi fosti serrata, io ti scongiuro per colui che è disceso nell'Ade, dopo aver spalancato i bronzei battenti e reso in frantumi i catenacci di ferro, apriti, rovesciati, tu e le tue mura, affinché entrino i servi di Dio». Subito si rovesciarono entrambi (i battenti), entrarono gli apostoli e si avviarono tutti e due verso il teatro. **6.** Coloro che facevano la guardia alle porte fuggirono e andarono ad avvertire il governatore della città. L'intera città era stata messa sottosopra. Fuggivano tutti. Alcuni li cercavano, chi brandendo legni, chi bastoni, chi invece con la spada. **7.** Trovatili seduti in teatro, Gallino rispose: «Portate qui le bestie e gettategliele davanti, affinché li divorino».

1 ἦσαν δὲ ἐκεῖ λέοντες ἑπτὰ καὶ τέσσαρες ἄρκοι καὶ λέαιναι πέντε καὶ παρδάλεις δύο
ἀμφοτέρω εἰς ἀνθρώπων βοράν». καὶ ὅτε ἤνεγκαν τὰ θηρία, ἐκράτησαν οἱ
ὕπηρεται τὸν Ἀνδρέα πρὸς τὸ ῥῖψαι αὐτὸν ἔμπροσθεν τῶν θηρίων εἰς βρῶσιν. **8.**
θεωρήσας οὖν ὁ Χριστομαῖος λέγει τῷ Ἀνδρέᾳ· «Πάτερ, κέλευσόν με ἀποκαλύψαι
5 τὸ πρόσωπόν μου ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Θεοῦ». λέγει ὁ Ἀνδρέας· «κελεύω σοι ἵνα
τελειώσεις πάντα τὰ προλεχθέντα σοι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ ἀγγέλου». τότε ἠῤῥατο
πρὸς τὸν Θεὸν καὶ εἶπεν· «Κύριε, ὁ Θεός μου, ὁ ἐλεγξάμενός με ἐκ πάσης τῆς
συγγενείας μου καὶ καθάρισας με ἐκ τῆς ἀκαθαρσίας μου, ἐρυσάμενός με ἐκ τῆς
ἀγρίας συνειδήσεως τῶν ἀνθρωποφάγων καὶ ποιήσας με κοινωνὸν τῶν ἁγίων σου
10 ἀποστόλων, εἰσάκουσόν μου ἐν τῇ ὥρᾳ ταύτῃ καὶ δός μοι τὴν προτέραν φύσιν ἣν
εἶχον πρὸ τοῦ ἐλθεῖν με εἰς θεογνωσίαν, ὅπως γινῶ ὁ λαὸς οὗτος ὅτι οὐκ ἔστι Θεὸς
πλὴν σοῦ, μακρόθυμος καὶ πολυέλεος». καὶ εἰσήκουσεν ὁ Θεὸς τῆς προσευχῆς
αὐτοῦ καὶ μετέστρεψεν τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ τὸν λογισμὸν πρὸς θηριωδίαν
καθάπερ τὸ πρότερον. **9.** καὶ ἰδὼν τοὺς ὄχλους κρατοῦντας τοὺς ἀποστόλους πρὸς
15 τὸ παραδοῦναι τοῖς θηρίοις, ὀργισθεὶς ἀποκαλύπτει τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ
προσεσηκῶς τοῖς λαοῖς, ἔδραμεν ἐπάνω τῶν θηρίων καὶ κατέκοψεν τοὺς λέοντας
καὶ τοὺς ἄρκους καὶ τὰς λέαινας καὶ τοὺς παρδάλεις ἔμπροσθεν τοῦ λαοῦ. **10.**
θεασάμενοι οὖν οἱ ὄχλοι ὅτι κατέκοψεν τὰ θηρία, ἐφοβήθησαν σφόδρα καὶ τρόμος
μέγας ἐπέπεσεν ἐπ’ αὐτοὺς καὶ ἔφυγον πάντες ἐκ τοῦ θεάτρου καὶ ἀπὸ τοῦ πολλοῦ
20 φόβου ἔπιπτεν ἕκαστος ἐπάνω τοῦ πλησίον αὐτοῦ καὶ πολλοὶ ἀπέθανον ἀπὸ τοῦ
ὄχλου ἐκ τοῦ φόβου τῆς μορφῆς αὐτοῦ. **11.** ἰδόντες οὖν οἱ ἀπόστολοι ὅτι ἔφυγον
πάντες καὶ κατέλιπον τὴν πόλιν, πορευθεὶς ὁ Ἀνδρέας πρὸς τὸν Χριστομαῖον ἔθηκε
τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ λέγων· «κελεύει σοι τὸν Πνεῦμα τὸ Ἅγιον
ἵνα ἀποστῇ ἀπὸ σοῦ ἡ ἄγριος φύσις καὶ ἔλθοι ἐπὶ σὲ ἡ χάρις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος.

|| **1** πάρδαλοι S || **2** εἰς om. S | βορᾶ Q : βορρά S || **3** τοῖς θηρίοις S (cf. Copt. *naḡorpi*, aliter r. 20 ἔμπροσθεν αὐτῶν) || **5** κελύωσι Q || **6** τελειώσῃς (sic) S : nescio an τελειώσης (sed cf. supra ἵνα ἔσομαι) || **7** εἶπε Q || **8** ἐρυσάμενός S Q || **11** οὕτως (sic) S || **12** δεήσεως Q || **13** μετέστρεψε Q || **16** κατέκοψε Q || **19** ἔπεσεν Q (sed inter alia cf. Clem. Rom. *Cor.* 12,5,3 ὁ γὰρ φόβος καὶ ὁ τρόμος ὑμῶν ἐπέπεσεν τοῖς κατοικοῦσιν αὐτήν)

Vi erano là sette leoni, quattro orsi, cinque leonesse e due leopardi, gli uni e gli altri affamati di carne umana. Quando ebbero portato le bestie, le guardie catturarono Andrea per gettarlo in pasto a esse. **8.** Allora Cristomeo, vedendo ciò, disse ad Andrea: «Padre, fa che venga scoperto il mio volto, con la potenza di Dio». E Andrea: «Ti ordino di compiere tutto quello che ti è stato detto da Dio per mezzo dell'angelo». Allora pregò Dio e disse: «Signore, mio Dio, tu che mi hai fatto vergognare dell'intera mia razza e mi hai purificato dalla mia impurità, tu che mi hai strappato all'ignoranza selvaggia degli antropofagi e mi hai reso compagno dei tuoi santi apostoli, ascoltami ora e ridammi la natura che avevo prima di giungere alla conoscenza di Dio, affinché questo popolo sappia che non vi è dio all'infuori di te, somma bontà e somma misericordia». E Dio ascoltò la sua preghiera, mutò il suo cuore e il suo linguaggio e li rese selvaggi com'erano in precedenza. **9.** Quello, vedendo che la folla stava imprigionando gli apostoli per gettarli in pasto alle belve, si adirò, scoprì il suo volto e, avvicinandosi alla gente, saltò addosso alle belve e, davanti a tutti, fece a pezzi i leoni, gli orsi, le leonesse e i leopardi. **10.** Quando la folla vide che aveva fatto a pezzi le belve, allora temette fortemente e un profondo terrore calò su di essi: cominciarono a fuggire in massa dal teatro, per il panico generale cadevano l'uno sull'altro e molti della folla morirono, tanto erano sconvolti dal suo aspetto. **11.** Vedendo gli apostoli che erano tutti fuggiti e avevano lasciato la città, Andrea andò da Cristomeo, mise la mano sulla sua testa e disse: «Invoca a te lo Spirito Santo, affinché storni questa natura ferina e venga su di te la grazia dello Spirito Santo.

1 ἀρκεῖ σοι, τέκνον, ἐποίησας γὰρ τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. ἀπὸ τοῦ νῦν κληθήσῃ πιστὸς
δοῦλος Θεοῦ· ἀληθῶς γὰρ ἀπόστολος ἐγένου Χριστοῦ». καὶ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ,
ἐπέστρεψεν εἰς αὐτὸν ἡ ἀγαθὴ φύσις. **12.** καὶ σταθεὶς Ἀνδρέας ἐξέτεινε τὰς χεῖρας
5 αὐτοῦ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ προσηύξατο λέγων· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, κέλευσον
πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καταβῆναι καὶ κυκλῶσαι τὴν πόλιν πᾶσαν ὥστε μὴ δύνασθαί τινα
ἐξελθεῖν». καὶ εὐθέως κατέβη πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καὶ ἐκύκλωσε πᾶσαν τὴν πόλιν καὶ
οὐκ ἠδυνήθη οὐδεὶς ἐξελθεῖν ἐξ αὐτῶν καὶ ἔκλαυσαν πάντες λέγοντες· «οὐαὶ
ἡμῖν, σήμερον ποῦ φύγωμεν ἵνα σωθῶμεν; ἰδοὺ γὰρ τὸ πῦρ εὗραμεν ἔμπροσθεν
ἡμῶν». καὶ ποιήσαντες βουλήν πρὸς ἀλλήλους, ἀπέστειλαν πρὸς τοὺς ἀποστόλους
10 παρακαλοῦντες καὶ λεγόντες· «ποιήσατε ἔλεος μεθ’ ἡμῶν καὶ λυτρώσασθε ἡμᾶς ἐκ
τῆς παρουσίας ἀνάγκης καὶ τοῦ κατέχοντος ἡμᾶς πυρὸς καὶ καθὼς προστάξετε
ἡμῖν, οὕτως ποιοῦμεν».

(4)

1. ἰδὼν δὲ ὁ Ἀνδρέας ὅτι μέλλουσιν ἐπιστρέφειν εἰς θεογνωσίαν, ἀπέστειλε πρὸς
αὐτοὺς τὸν Βαρθολομαῖον, ἵνα μάθῃ τοὺς λόγους καὶ τὴν βουλήν αὐτῶν. καὶ ἐλθὼν
15 ὁ Βαρθολομαῖος λέγει αὐτοῖς· «ἐὰν εὐξώμεθα πρὸς τὸν θεόν, καὶ ἄρει τὸ πῦρ καὶ
σώσει ὑμᾶς ἐκ τοῦ φοβεροῦ ἐκείνου ἀνδρός, ἵνα ἐγκαταλίπετε τὰ χειροποίητα
εἰδῶλα καὶ πιστεύσητε εἰς τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ὃν
κηρύττω ὑμῖν σήμερον». καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς λέγει· «πιστεύομεν εἰς ὃ λέγεις
Ἰησοῦν Χριστόν» καὶ ἐπαρεκάλουν αὐτὸν λέγοντες· «δεόμεθά σου μὴ ἐάσης ἡμᾶς
20 ἀποθανεῖν ἀπὸ τοῦ φόβου τῆς μορφῆς τοῦ ἀνδρὸς ἐκείνου». ἀποκριθεὶς δὲ ὁ
Βαρθολομαῖος λέγει αὐτοῖς· «μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τοῦ νῦν· ἔσται γὰρ τὸ ἔλεος τοῦ
Θεοῦ ἐφ’ ὑμᾶς».

|| **1s.** ἀπὸ τὸ νῦν–Θεοῦ om. Q || **7** ἠδυνήθη Q | αὐτόν S || **9** ἐποίησαν Q^{bc} : ποιήσαν Q^{ac} || **10**
λυτρώσασθαι (sic) S || **11** προστάζεται (sic) S || **12** ἡμᾶς Q || **13** ὁ om. S || **14** βου- αὐτόν S || **16**
ἐγκαταλύπεται S || **17** πιστεύηται S || **18** εἰς ὃν Q || **20** τις μορφῆς S || **21** αὐτῆς S | φοβῆσθε S

Basta, figlio! Hai fatto la volontà di Dio. D'ora innanzi verrai chiamato fedele servo di Dio: davvero tu sei divenuto un apostolo del Signore». In quel momento si ripristinò in lui la buona natura. **12.** Andrea, alzatosi in piedi, tese le mani al cielo e pregò: «Signore Gesù Cristo, fa che scenda un fuoco dal cielo e che circondi la città tutta, cosicché nessuno possa uscirne». Subito un fuoco discese dal cielo e circondò l'intera città. Nessuno di loro poté uscirne, ma tutti si misero a piangere e gridavano: «Ahi noi, dove possiamo fuggire, oggi, per salvarci? Ci siamo ritrovati un fuoco davanti!». Tennero fra di loro consiglio e mandarono a supplicare gli apostoli e a dire loro: «Abbate pietà di noi, liberateci dal male che ci affligge e dal fuoco che ci attanaglia. Faremo quello che ci direte di fare».

(4)

1. Andrea, vedendo che erano pronti a volgersi alla conoscenza di Dio, mandò loro Bartolomeo, affinché apprendesse i loro discorsi e le loro decisioni. Giunto, Bartolomeo disse: «Se preghiamo Dio, egli leverà da voi questo fuoco e vi salverà da quell'uomo spaventoso, affinché abbandoniate gli idoli fatti da mano umana e crediate nel Signore nostro Gesù Cristo, figlio del dio che oggi vi annuncio». Tutto il popolo rispose: «Noi crediamo nel Gesù Cristo di cui tu oggi ci parli»; e lo supplicavano dicendo: «Noi ti preghiamo: non lasciarci morire per la paura che l'aspetto di quell'uomo ci suscita». Bartolomeo, allora, rispose: «Da adesso non dovete più aver timore: sopra di voi è la pietà di Dio».

1 και προσήλθον τῷ Βαρθολομαίῳ λέγοντες· «συγχωρήσατε ἡμῖν, εἴ τι ἡμάρτομεν
εἰς ὑμᾶς καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν πιστεύομεν εἰς τὸν Θεὸν τὸν ζῶντα». **2.** λέγει αὐτοῖς ὁ
Βαρθολομαῖος· «συναχθήτω πᾶσα ἡ πόλις σὺν γυναῖξιν καὶ τέκνοις ἐν τῷ θεάτρῳ
πρὸς τὸν πατέρα μου Ἀνδρέαν, ἵνα λάβητε τὴν τελείωσιν τῆς πίστεως». καὶ
5 ἤρξαντο κηρύσσειν εἰς πᾶσαν τὴν πόλιν λέγοντες· «συναχθήτωσαν πάντες ἀπὸ
μικροῦ ἕως μεγάλου», καὶ ἔλαβον ἅπαντες ἐν ταῖς χερσὶν αὐτῶν κλάδους ἐλαιῶν
καὶ ἔδραμον εἰς ἀπάντησιν τοῦ Ἀνδρέου, καὶ ὡς εἶδεν αὐτοὺς ὁ Ἀνδρέας ἐχάρη καὶ
ἐκτείνας τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν λέγει· «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ ὁ Θεὸς ἡμῶν, τὸ
πῦρ ὑποχωρησάτω εἰς τὴν θάλασσαν», καὶ εὐθέως ἐπήρθη ἡ φλόξ καὶ ἐγένετο φῶς
10 μέγας ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. **3.** καὶ λέγει ὁ Ἀνδρέας τῷ ὄχλῳ· «ἀποστείλαντες
ἐνέγκατε τὰ εἰδῶλα ὑμῶν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ ἵνα γνῶτε τὴν ἀσθένειαν αὐτῶν». τότε
ἀπελθόντες οἱ ἱερεῖς αὐτῶν, ἤνεγκαν τὰ εἰδῶλα πάντα. οἱ δὲ δαίμονες ἔκραζον
ὀλολύζοντες ὅτι «ἀπῆλθεν ἡ παρ<ρ>ησία ἡμῶν σήμερον». τότε Ἀνδρέας λακτίσας
εἰς τὴν γῆν ἐρράγη διχῶς καὶ κατῆλθον τὰ εἰδῶλα εἰς τὰ καταχθόνια τῆς ἀβύσσου.
15 **4.** ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι τὸ γενόμενον ἐν τοῖς εἰδώλοις, ἔκραζον λέγοντες· «οὐκ ἔστιν
ἄλλος Θεὸς εἰ μὴ Ἀνδρέου καὶ Βαρθολομαίου». οἱ δὲ ἀπόστολοι, ἰδόντες τὴν
πίστιν αὐτῶν, λέγουσιν αὐτοῖς· «ἀνάστητε πάντες καὶ ἔλθατε ἐν τῷ θεάτρῳ, ἵνα
λάβετε ἐκεῖ τὸ τέλος τῆς πίστεως». **5.** καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ὄχλος λέγει αὐτοῖς·
«συγχωρήσατε ἡμῖν ὅτι φοβούμεθα ἐκεῖ ἀπελθεῖν διὰ τὸν ἄνδρα τὸν θηριώδη<ν>·
20 πολλοὶ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἀπέθανον ἐκ τοῦ φόβου αὐτοῦ». λέγει αὐτοῖς ὁ Βαρθολομαῖος·
«μὴ φοβεῖσθε, ἀλλὰ ἀκολουθήσατέ μοι καὶ ὄψεσθε αὐτὸν ἰλαρὸν καὶ ἡμερον ἐν τῇ
πόλει ἡμῶν σήμερον».

|| **1** ὑμῖν Q | ἦτοι (ἦτοι?) Q : ἦτι S : fort. ἃ τοι | ἡμάρτωμεν Q || **2** πιστεύομεν Q || **3** γυναῖξί Q || **4**
λάβετε Q : λάβεται S || **9** ἐγέν- φόβος S Q (sed cf. Copt. ογοειν) || **11** ἐνέκαντες S || **13** παρουσία S
(sed inter alia cf. *ATh* 46 ὁ δαίμων ἐκλαιεν ... ἐμοὶ δὲ καιρὸς καὶ παρρησία γενήσεται) || **13**
λακτίνας S || **16** εἰμὶ Q (fort. recte) || **17** ἀνάστηται Q || **21** φοβήσθε S

Essi si avvicinarono a Bartolomeo e dissero: «Perdonateci se abbiamo commesso qualche sbaglio nei vostri confronti: ora noi crediamo nel Dio vivente». **2.** Bartolomeo disse loro: «Si raduni l'intera città, compresi le donne e i figli, all'interno del teatro, dinnanzi a mio padre Andrea, così da ricevere la consacrazione della fede». Essi presero a proclamare per l'intera città: «Si radunino tutti, dal piccolo al grande». Tutti strinsero fra le loro mani rami d'ulivo e corsero a incontrare Andrea. Come questi li vide, ne gioì e, tendendo le mani verso il cielo, disse: «Signore Gesù Cristo, nostro Dio, fa che il fuoco si ritiri nel mare». Subito le fiamme si levarono e vi fu un grande bagliore in quella città. **3.** Allora Andrea disse alla folla: «Andate e portate qui i vostri idoli, affinché prendiate atto della loro debolezza». Andarono i loro sacerdoti e portarono tutti gli idoli. I démoni gridavano e strillavano: «Oggi hanno messo le catene alle nostre labbra». Allora Andrea batté con il piede per terra, questa si squarciò in due e gli idoli sprofondarono nelle profondità degli abissi. **4.** La folla, vedendo quello che era avvenuto agli idoli, gridava e diceva: «Non vi è altro Dio al di fuori di quello di Andrea e Bartolomeo». Gli apostoli, vedendo la loro fede, dissero: «Alzatevi tutti quanti e andate in teatro, per ricevere lì la consacrazione della fede». **5.** La folla rispose: «Siate comprensivi: noi abbiamo paura ad andare là. È per via di quell'uomo feroce: molti di noi sono morti per timore di lui». Rispose loro Bartolomeo: «Non abbiate timore. Seguitemi e vedrete che lui oggi sarà mite e gentile nella vostra città».

1 τότε ὁ ὄχλος ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως τοῦ θεάτρου. θεασάμενος δὲ αὐτοὺς ὁ
Χριστομαῖος ἐρχομένους μετὰ τῶν ἀποστόλων, κρατήσας τὰς χεῖρας τῶν δύο
μαθητῶν Ρούφου καὶ Ἀλεξάνδρου, ἔρχεται πρὸς τοὺς ἀποστόλους Ἀνδρέαν καὶ
Βαρθολομαῖον καὶ προσκυνήσας αὐτοὺς ἠσπάζετο, καὶ ἐθαύμασεν πᾶς ὁ λαὸς καὶ
5 ἐδόξασεν τὸν Θεόν, θεωροῦντες τὴν μορφήν τοῦ Χριστομαίου πῶς ἐγένετο
ἡμερος.

(5)

1. ἐν δὲ τῷ μέσῳ τῆς εἰσόδου τοῦ θεάτρου ἦν στῦλος ἀλαβάστρινος καὶ ἀναστὰς ὁ
Χριστομαῖος κατήλθεν ὅπου ἦν ὁ στῦλος. καὶ λακτήσας αὐτὸν ἐρράγη μέσον καὶ
ἐπλήσθη ὁ τόπος ὕδατος καὶ ἐβαπτίσθησαν ἅπαντες εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ
10 τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. 2. μετὰ δὲ τὸ βαπτισθῆναι πᾶσαν τὴν πόλιν,
λέγει ὁ Χριστομαῖος τῷ Ἀνδρέᾳ· «ποιήσον ἔλεος εἰς τοὺς θανόντας καὶ δεήτητι τοῦ
Κυρίου ἵνα καὶ αὐτοὶ ζήσωσι καὶ βαπτισθῶσι μετὰ τῶν συμπολιτῶν αὐτῶν καὶ
πιστεύσωσιν ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ Θεὸς θανατῶσαι καὶ ζωοποιῆσαι». ἀναστὰς δὲ ὁ
Ἀνδρέας ἠὔξατο περὶ αὐτῶν καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦλθε λέγουσα·
15 «Χριστομαῖε, Χριστομαῖε, ὁ λαὸς οὗτος διὰ σὲ ἀπέθανεν· ἀναστὰς οὖν ἔγειρον
αὐτούς». ὁ δὲ Χριστομαῖος ἀκούσας παρευθὺς ἔλαβε κεράμιον μέγα καὶ γεμίσας
αὐτὸ ἐκ τῆς κολυμβήθρας τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, ἐπέχεεν ἐπάνω τῶν νεκρῶν
σωμάτων καὶ εὐθέως ἀνέστησαν πάντες καὶ ἐβαπτίσθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν Θεὸν
τὸν ποιήσαντα θαυμάσια μεγάλα διὰ χειρῶν τῶν ἀποστόλων. ἠγέρθησαν δὲ καὶ τὰ
20 θηρία καὶ προσδραμόντα πρὸς τοὺς ἀποστόλους περιέλειχον τοὺς πόδας αὐτῶν.

|| 1 ἠκολ- αὐτόν S : ἠκολ- αὐτοῦ Q || 2 ὁ ἐρχόμενος Q (sed cf. sq. ἔρχεται πρὸς τοὺς ἀποστόλους) ||
4 ἠσπασαντο (sic) S | ἐθαύμασε Q || 5 ἐδόξασε Q || 7 μέσων Q : μέσον S | ἦν S || 8 ἦν S || 13 ἔχη S ||
15 ἐπέθανεν S || 19 χειρῶν om. Q | ἠγέρθησαν-τοὺς πόδας αὐτῶν fort. secludendum (πολλὰς δὲ
ἰάσεις ἐποίησεν ὁ θεὸς sequi videtur θαυμάσια μεγάλα διὰ χειρῶν τῶν ἀποστόλων) || 20 περιέλιχον
Q : περι ἔλυχον S

La folla, allora, lo seguì fino al teatro. Cristomeo, avendo visto che questi venivano insieme agli apostoli, prese le mani dei due discepoli, Rufo e Alessandro, e si diresse verso gli apostoli Andrea e Bartolomeo e, inchinandosi a loro, li abbracciò. Tutto il popolo ne rimase attonito e rese gloria a Dio, poiché vedeva come l'aspetto di Cristomeo fosse divenuto mite.

(5)

1. Al centro dell'ingresso al teatro vi era una colonna di alabastro; Cristomeo si levò in piedi e discese là dove si trovava la colonna. Le diede un calcio e la spezzò a metà, il teatro si riempì d'acqua e tutti vennero battezzati nel nome del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. **2.** Dopo che l'intera città fu battezzata, Cristomeo disse ad Andrea: «Abbi pietà dei morti e prega il Signore affinché essi risorgano e vengano battezzati insieme ai loro concittadini e credano che Dio ha il potere di dare tanto la morte quanto la vita». Andrea, dunque, si levò in piedi a pregare per loro ed ecco scendere una voce dal cielo che dice: «Cristomeo, Cristomeo, è per causa tua se questa gente è morta: alzati, dunque, e risvegliali». Cristomeo, dopo averlo ascoltato, senza esitare prese un grosso orcio di terracotta e, riempitolo con acqua attinta dal sacro fonte battesimale, lo riversò sui corpi dei morti. Subito risorsero tutti e vennero battezzati e glorificarono il Dio che aveva compiuto grandi prodigi attraverso gli apostoli. Si risvegliarono anche le bestie; esse corsero incontro agli apostoli e presero a leccargli i piedi.

1 **3.** πολλὰς δὲ ἰάσεις ἐποίησεν ὁ θεὸς διὰ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ·
τυφλοῖς τὸ βλέπειν ἐχαρίσατο, χωλοῖς τὸ περιπατεῖν καὶ κωφοῖς τὸ ἀκούειν καὶ
μογιάλοις τὸ φθέγγεσθαι καὶ λεπροὶ ἐκαθαρίσθησαν. **4.** καὶ δαίμονες ἐδιώχθησαν
καὶ ἐκαθαρίσθη πᾶσα ἡ πόλις ἐκείνη διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος ἀπὸ πάσης
5 ἀκαθαρσίας καὶ βδελυρότητος. **5.** καὶ οἰκοδόμησαν ἐκκλησίαν καὶ κατέστησαν
ἐπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ ἀναγνώστας καὶ διδάξαντες τὰ
μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ.

(6)

1. ἐγένετο χαρὰ μεγάλη ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ ὅτι ἠξιώθησαν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος
καὶ στηρίζαντες αὐτοὺς ἐμμένειν ἐν τῇ πίστει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ
10 ὑπεχώρησαν ἐκεῖθεν. ὁ δὲ Χριστομαῖος, συνθέμενος τοῖς ἀποστόλοις, ὑπεχώρησε
καὶ αὐτὸς δοξάζων τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν καταξιώσαντα τοῦτον
εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν τῆς ἀμωμήτου πίστεως. **2.** μετὰ δὲ ταῦτα συλληφθεὶς
παρὰ τοῦ βασιλέως Δέλκου καὶ ὑπ' αὐτοῦ μαρτυρήσας, τὸν τῆς ἀφθαρσίας
στέφανον ἐκομίσατο ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα τιμὴ
15 καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ
ζωοποιῷ αὐτοῦ Πνευμάτι νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

|| **3** καὶⁱ om. S | δαίμονες ἐδιώχθησαν καὶ om. Q || **5** καὶⁱⁱⁱ om. S || **12-16** μετὰ δὲ ταῦτα-ἀμήν fort.
add. ad exemplar *Passionis Sancti Christophori* || **13** nescio an Δέκιου

3. Molti, in quella città, furono guariti da Dio attraverso i santi apostoli: ai ciechi egli diede il dono della vista, permise agli zoppi di camminare, ai sordi di sentire, ai muti di parlare e ai lebbrosi di essere purificati. **4.** Furono scacciati i démoni e anche l'intera città venne purificata, attraverso il santo battesimo, da ogni impurità e sozzura. **5.** Edificarono una chiesa, elessero un vescovo, dei presbiteri, dei diaconi, dei lettori e delle persone che insegnassero le grandi opere di Dio.

(6)

1. Vi fu una grande gioia in quella città, poiché erano stati ritenuti degni del santo battesimo, ed essi se ne andarono, assicurando fede eterna e incrollabile nel Signore nostro Gesù Cristo. Cristomeo si unì agli apostoli e se ne andò anch'egli glorificando Gesù Cristo, nostro Signore, poiché lo aveva ritenuto degno di giungere al riconoscimento della verità: la retta fede. **2.** A séguito di questi fatti, fu catturato dal re *Delko* e, dopo aver ricevuto il martirio per suo ordine, fu insignito della corona dell'immortalità, in Cristo Gesù, nostro Signore. A lui spetta tutta la gloria, l'onore e la venerazione, a lui, al suo Padre senza principio e al suo Spirito, santissimo, buono e vivificatore, ora e sempre, nei secoli dei secoli. *Amen.*

COMMENTO

διήγησις περὶ τοῦ ἁγίου Χρηστομαίου ὅπου ἐσυνόδευσεν τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις εἰς τὴν πόλιν τῶν Πάρθων: il titolo riportato dalla versione greca, sia dal manoscritto bresciano che da quello gerosolimitano, non è, con ogni probabilità, il titolo originario degli *Atti*. Esso, infatti, fa riferimento non all'intero racconto, ma solo alla pericope riguardante Cristomeo, l'essere mostruoso grazie al quale gli apostoli Andrea e Bartolomeo poterono evangelizzare la Partia. Si tratta, dunque, di un'estrapolazione consapevole della singola vicenda che, verosimilmente, aveva acquisito, all'epoca dei codici, una sua autonomia narrativa. Il testo copto, che riporta invece l'intero racconto, recita quanto segue: “Questi sono gli *Atti* di Bartolomeo, che venne dai confini dei mangiatori di pesce (ΝΤΟΩ ΝΟΥΟΞΕ) e andò presso i Parti, insieme ad Andrea e Cristiano, l'uomo con la faccia di cane”; in tal modo, assegna a Bartolomeo un ruolo di primato, rispetto ad Andrea, che, in realtà, non avrà mai nel corso dell'intera narrazione. Come si dirà in séguito, è possibile che anche il titolo riportato dalla traduzione copta non corrispondesse a quello originario, ma fosse stato apposto solo in un momento successivo. In effetti, tanto la versione araba quanto quella etiopica, stando alle traduzioni fornite rispettivamente da Smith-Lewis (1904, 11) e da Budge (1901, 181), parlano molto più semplicemente di *Atti di Andrea e Bartolomeo*.

Ἀνδρέα: fratello di Simon Pietro e originario di Betsàida (cf. Gv 1,44), ricevette la chiamata di Gesù presso il mare di Galilea, mentre stava pescando assieme al fratello (cf. Mt 4,18s., Mc 1,16s.). Egli, infatti, era pescatore di mestiere e, come narrano i vangeli, il suo ministero ebbe inizio con le emblematiche e note parole di Gesù: “Seguitemi e io farò di voi pescatori di uomini”. Secondo il *Vangelo di Marco*, Andrea e Pietro furono, nei fatti, i primi apostoli scelti dal Signore. Luca (5,1-11) modifica, in parte, il racconto e colloca la chiamata di Simon Pietro in seno a una pesca miracolosa avvenuta presso il lago di Genesaret, assai simile a quella narrata da Gv 21. Di Andrea, tuttavia, non si fa menzione, benché l'evangelista definisca anch'egli Andrea come fratello di Pietro (6,14). Cristo fu poi ospite presso la dimora dei due fratelli: qui guarì la suocera di Simone, afflitta da una grave febbre: segno che Pietro doveva avere una moglie, prima di entrare a far parte della cerchia dei Dodici (cf. Mc 1,29-31). Anche in questo caso, va rilevata una discrepanza all'interno della tradizione sinottica: Mt 8,14 e Lc 4,38, infatti, attribuiscono la casa al solo Pietro/ Simone. Sempre secondo il racconto marciano, Andrea sarebbe stato fra quei discepoli – insieme a Pietro, Giacomo e Giovanni – che, sul monte degli Ulivi, ricevettero, in via separata rispetto agli altri

(ἐπιρώτων αὐτὸν κατ' ἰδίαν, Mc 13,3), una delle più importanti rivelazioni apocalittiche contenute nei vangeli⁹⁸. All'interno della medesima, vengono preannunciate le persecuzioni che gli apostoli del Signore subiranno e la loro opera di evangelizzazione fra le genti: “Vi consegneranno ai tribunali, sarete battuti nelle sinagoghe, sarete fatti comparire davanti a governatori e re, per causa mia, affinché ciò serva loro di testimonianza. E prima bisogna che il vangelo sia predicato fra tutte le genti” (Mc 13,9s.). Questo fatto fa certamente di lui un apostolo privilegiato all'interno del resoconto marciano⁹⁹. Anche nel *Vangelo di Giovanni* l'apostolo Andrea occupa un posto di tutto rilievo: di lui si dice che era discepolo di Giovanni il Battista (cf. Gv 1,40), nonché il primo apostolo ad aver seguito il Signore (cf. Gv 1,41): secondo l'evangelista sarebbe stato lui ad avvertire il fratello Pietro della venuta del Messia. Sempre nel quarto evangelio, non di rado, vengono attribuiti ad Andrea discorsi in prima persona e/o iniziative che, di fatto, lo fanno uscire dall'anonimato (cf. Gv 6,8 e 12,22). Non sarà forse un caso, dunque, se nel cosiddetto *Frammento Muratoriano* (9-16), sarà proprio Andrea a ricevere in sogno la rivelazione che Giovanni dovrà scrivere un vangelo: *eadem nocte reuelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis, Iohannes suo nomine cuncta describeret.*

Peraltro, la letteratura agiografica successiva ha fatto di lui l'eroe di alcuni fra i più noti e antichi *Atti* apocrifi, nonché il compagno di viaggio di altri apostoli, per così dire ‘minori’, come nel caso degli *AAB*. A questi testi, inoltre, si ricollegano diversi itinerari evangelici attribuiti all'apostolo¹⁰⁰.

➤ L'apostolato in Grecia e nel Ponto

Gli *Atti di Andrea* sono un testo assai lungo e antico, pervenuto in via frammentaria, attraverso alcuni riassunti di epoca posteriore e numerose pericopi: cinque versioni incomplete in lingua greca, un papiro copto frammentario, una *Passione* armena, tre *Vite di Andrea* che riprendono, all'interno di esse, frammenti degli antichi

⁹⁸ Si noti che negli altri due sinottici tale rivelazione è indirizzata ora all'intera cerchia di discepoli (Mt 24,3), ora alla folla (Lc 21,5): soltanto Marco assegna tale priorità ad Andrea, Pietro, Giacomo e Giovanni.

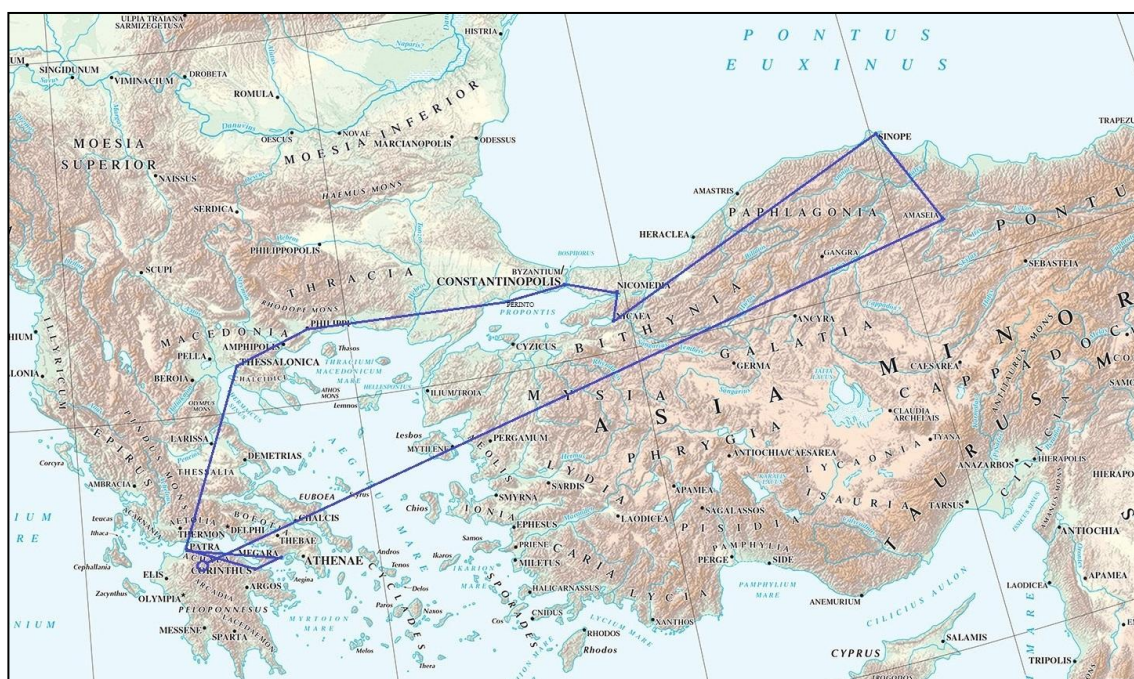
⁹⁹ È probabile, comunque, che Marco conservi qui il ricordo di un gruppo ristretto di discepoli ai quali Gesù avrebbe riservato un'istruzione più avanzata. Un'analogia situazione si ritrova già in Mc 9,2, dove tuttavia Andrea non viene nominato. È possibile, pertanto, che il nome dell'apostolo sia venuto ad arricchire tale notizia solo in una fase successiva della tradizione testuale.

¹⁰⁰ Su tradizioni e leggende relative ad Andrea, si vedano Lipsius (1883, I, 543-622), Peterson (1958), MacDonald (cf. *The Anchor Bible*, I, 242-244) e Meier (2001, 202-203).

Atti e, soprattutto, un riassunto di VI secolo eseguito dal monaco Gregorio di Tours. Tale epitome è, nei fatti, l'unico testo che riporta, benché in forma abbreviata, l'intera vicenda dell'apostolo¹⁰¹.

Gli *Atti di Andrea* si segnalano per l'impiego massiccio di una narrativa di tipo miracolistico, del resto tipica del genere apocrifo degli *Atti*: la raccolta doveva comprendere anche i lunghi discorsi pronunciati dall'apostolo che, secondo Prieur (1989, I, 166-174), si sarebbero conservati solo parzialmente nella versione di Gregorio di Tours. Il viaggio compiuto dall'apostolo viene specificato con particolare cura topografica, anche se, secondo l'esegesi di Mac Donald (1994), l'autore avrebbe voluto in qualche modo imitare, in ambito cristiano, il viaggio compiuto da Odisseo all'interno dell'*epos* omerico.

In generale, il viaggio di Andrea si distingue per le seguenti tappe: Acaia, Amasea, Sinope, Nicea, Nicomedia, Bisanzio, Perinto, Filippi, Tessalonica, Patrasso, Corinto e Megara, con alcune incongruenze, come il ritorno a Filippi, dopo la tappa a Tessalonica, e il ritorno a Patrasso, dopo Megara.



¹⁰¹ Sulle varie versioni e le edizioni critiche, si veda la sintesi di Prieur (EAC I 882s.) e, naturalmente, il suo ampio lavoro di edizione e commento del 1989. Più in generale sugli *Atti di Andrea*, si vedano gli studi di Flamion (1911), di Bovon (1991), di Mac Donald (1994) e, soprattutto, la recente raccolta di studi edita da Bremmer (2000).

Come detto, si tratta di un testo piuttosto antico, probabilmente databile intorno al 150 d.C., per via della singolare mancanza di riferimenti a forme d'istituzione ecclesiale e l'assenza di qualsivoglia tono polemico nei confronti delle dottrine eterodosse: l'autore, del resto, mostra punti di contatti con più correnti di pensiero differenti, dallo gnosticismo al dualismo, dal neoplatonismo allo stoicismo.

Più difficile risulta invece stabilire il *milieu* culturale entro il quale gli AA avrebbero avuto origine: Prieur (1989, I, 407-416), pur mantenendo una posizione vaga e possibilista (non esclude né la Grecia, né l'Asia Minore, né la Siria), sembra propendere per un contesto egizio e, nello specifico, per un ambiente di tipo alessandrino¹⁰²: lo stesso contesto che è stato proposto anche per gli *Atti di Giovanni*, testo assai vicino agli AA. La questione, tuttavia, rimane aperta e, se è vero, come nota Jakab (2001, 127-139), che l'Egitto di II secolo e, in particolar modo Alessandria, doveva essere sede di un cristianesimo variegato e non soltanto gnostico, nel quale confluivano diverse linee di pensiero, non si può negare il medesimo discorso anche per altre sedi geografiche. Del resto, sottolinea lo studioso, gli AA mostrano notevoli somiglianze non solo con gli AG, ma anche con gli *Atti di Tommaso*, testo siriano di III secolo d.C. Questi testi dovevano avere un'ampia base di circolazione e potevano influenzarsi l'un l'altro anche a distanza. Del resto, gli AA ebbero un'enorme diffusione – secondo Prieur (1989, I, 92) furono conosciuti in Africa, in Egitto, in Palestina, in Siria, in Armenia, in Asia Minore, in Grecia, in Italia, in Gallia e in Spagna – e, presumibilmente, subirono nei secoli diverse modifiche testuali. Per esempio, secondo Filastro di Brescia, autore di un *Libro sulle diverse eresie* (composto intorno al 390 d.C.), i manichei vi avrebbero aggiunto e, viceversa, soppresso numerosi passi (88,5-7). Che i manichei conoscessero questo testo è poi confermato dallo stesso *Salterio manicheo* di III-IV secolo d.C. che, in ben due passi, mostra di conoscere i risvolti narrativi contenuti negli AA (cf. Allberry 1938, 42 e 143).

L'itinerario narrato dagli AA influenzò sensibilmente la letteratura patristica successiva. Essa, infatti, si mostra pressoché unanime nel collocare Andrea in Grecia: si vedano, per esempio, le testimonianze di Girolamo (*Ep.* 59,5; *CSEL* LIV 546) e di Teodoreto di Cipro (*Orat.* 133; *PL* LII 563s.).

¹⁰² In proposito, Prieur fa notare le affinità di pensiero con il *Discorso veritiero* (*NHC*) e le *Lezioni di Silvano*, entrambi testi di origine alessandrina, databili al II secolo d.C.

➤ L'apostolato in Scizia

Questa tradizione – che peraltro è la più antica dopo quella degli AA – è testimoniata da Origene (Eus. *HE* III 1). Si noti che nel passo eusebiano le terre attribuite ad Andrea negli AA vengono qui assegnate ad altri apostoli: in particolare, la zona del Ponto sembra spettare al fratello Pietro, incaricato di evangelizzare i Giudei della diaspora che si trovavano in quelle terre. Quella di Origene è una notizia che parrebbe essere svincolata dalla tradizione degli *Atti*, benché, come vedremo in séguito, Peterson la pensi diversamente e la ricollegli agli AAM. L'itinerario in Scizia è citato infine anche da Eucherio di Lione (*Instr. Sal.* 1; *PL* L 809).

➤ L'apostolato in Oriente e ai confini della terra

Come si è visto in sede di introduzione, a fianco agli AA, la letteratura apocrifa posteriore ha visto nascere tutta una serie di altri *Atti* apocrifi che contemplano la presenza di Andrea affiancata a quella di un altro apostolo. Questo genere di testi pone l'opera missionaria dell'apostolo in Oriente o, più in generale, in terre ignote e collocate ai confini dell'umanità civilizzata. In particolare, assai noti dovevano essere gli *Atti di Andrea e Matteo* o *Mattia*. Si è detto che, all'interno di questo testo, viene narrato un episodio specifico della vita di Andrea: Mattia è stato catturato dagli antropofagi e il Signore ingiunge ad Andrea di venirgli in aiuto. Gli AAM vengono in parte riassunti dallo stesso Gregorio di Tours all'inizio degli AA. Si veda, in proposito, l'*incipit* di tale sezione:

Igitur post illum dominicae ascensionis nobile gloriosumque triumphum cum beati apostoli praedicare verbum Dei per diversas regiones dispersi fuissent, Andreas apostolus apud Achaiam provinciam adnuntiare dominum Iesum Christum exorsus est, Matheus autem apostolus, qui et euangelista, Mermidonae urbi verbum salutis adnuntiavit.

...

venit autem angelus Domini ad Andream apostolum dicens: "Surge et vade ad Mermidonam

“Pertanto, dopo quel nobile e glorioso trionfo dell'ascensione del Signore, i beati apostoli vennero dispersi per le diverse regioni della terra al fine di predicare la parola di Dio e l'apostolo Andrea cominciò ad annunciare Gesù Cristo presso la provincia dell'Acaia, mentre l'apostolo Matteo, che è anche l'evangelista, annunciò la parola della salvezza nella città di Mirmidone”.

...

“Veniva allora un angelo del Signore all'apostolo Andrea e disse: ‘Alzati, vai alla città di Mir-

*civitatem et erue fratrem tuum Matheum de squalore carceris quo tenetur*¹⁰³. midone e libera tuo fratello Matteo dallo squalore del carcere ove viene tenuto”.

Questo fatto non solo ha consentito di stabilire il sicuro termine *ante quem* degli AAM, ma ha altresì fatto supporre che, in origine, tale testo facesse parte dei più lunghi AA. È questa la tesi del Lipsius (1883), che accomuna gli AAM agli AA, sulla base di alcune opinabili tracce gnostiche, e soprattutto di Mac Donald (1990). Tale ipotesi, tuttavia, non collima con l’itinerario compiuto da Andrea e descritto dagli AA che, pur presentando diverse incoerenze e punti ancora oscuri – come lo spostamento improvviso dall’Acaia ad Amasea¹⁰⁴ o il continuo movimento tra Tessalonica e Filippi – costituisce un’unità geografica ben definita e indipendente: Andrea parte dall’Acaia e si sposta quasi subito in Bitinia, per poi tornare di lì a Patrasso, attraverso la Macedonia, compiendo così una sorta di viaggio circolare tra la Grecia e l’Asia Minore. Il viaggio d’aiuto a Mattia, invece, viene collocato in una non meglio precisata terra di antropofagi. Gregorio di Tours è l’unico, all’interno del suo resoconto, a specificare la localizzazione topografica, collocando tale terra a Mirmidone, la cui toponomastica è oscillante nella tradizione antica¹⁰⁵ e la cui identificazione topografica è stata messa al vaglio di almeno tre ipotesi:

1. Mirmidone come città del Ponto: il monaco Teodosio (*De situ Terrae Sanctae* 13; *CCL CLXXV* 120), raccontando del viaggio compiuto da Andrea, allude agli AAM, riferendo di come l’apostolo si trovò a dover portare in salvo il compagno presso Sinope, che un tempo era chiamata *Myrmidonia*. Dello stesso avviso sono il monaco Epifanio (*PG CXX* 221d-224a), due *Vite* bizantine sull’apostolo Andrea (la *Narratio* 5-7 e la *Laudatio* 7s.) e alcuni codici degli AAM (*Par. gr.* 881, *Escorial. Y II*, 4, *Ottob.* 415, *Par. gr.* 1313). Tali letture, tuttavia, sembrerebbero essere posteriori e voler esplicitare il collegamento tra gli AA e gli AAM già presente in Gregorio di Tours.

2. Mirmidone come città della Scizia: Von Gutschmid (1864, 161-183 e 380-401) pensa che Mirmidone vada identificata con una città della Scizia e, nello specifico,

¹⁰³ Testo latino in Prieur 1989, I, 568-570.

¹⁰⁴ Quest’incongruenza, in ogni caso, sarebbe risolvibile se si ammettesse che Gregorio di Tours aveva confuso l’Acaia (regione della Grecia), con l’*Achaea Sarmata*, località situata nella costa settentrionale del Mar Nero (così Lipsius 1886, I 604-610).

¹⁰⁵ *Mermidona, Myrmidonia, Mirmidona, Mirmidonia, Myrmidona, Mirmydona*.

con *Myrmekion* (nel Chersoneso Taurico), in accordo con i testi classici che vedevano negli Sciti dei selvaggi cannibali (cf. Aesch. *Pr.* 707-713, Hdt. IV 18 e 26, Arist. *Pol.* VIII 3,4, Strab. XI 2,12, Tert. *Marc.* 1,1) e con la tradizione eusebiana (*HE* III 1), che colloca l'apostolato di Andrea proprio in Scizia. Anche Peterson (1958, 7) è di questo avviso e pensa, anzi, che Eusebio si riferisca esplicitamente agli *AAM*: l'*Historia Ecclesiastica* costituirebbe, così, il *terminus ante quem* del nucleo originario di tale racconto. Sulla base di ciò, Peterson non esclude che gli *AA* antichi potessero prevedere al loro interno un simile *excursus*, anche se non se ne intuisce la reale ragione. Quest'ultimo sarebbe poi stato elaborato in una fase successiva, sino a divenire opera autonoma.

3. Mirmidone come città mitica: Mac Donald (1990, 10) rifiuta – e probabilmente non a torto – qualsiasi identificazione precisa e pensa, piuttosto, a un itinerario immaginario e mitologico. Interpretando il viaggio di Andrea come una sostanziale riproposizione in chiave cristiana del *nostos* di Odisseo¹⁰⁶, egli propende per un'allusione letteraria al popolo dei Mirmidoni, che si trova nell'*Iliade* e che viene definito come razza simile a lupi carnivori, *λύκοι ὁμοφάγοι* (cf. *Il.* XVI 156-166). I Mirmidoni dell'*epos* vengono collocati nella Ftiodide (Tessaglia). Le versioni greche degli *AAM* che sono pervenute avrebbero volutamente eliminato il rimando classico a Mirmidone, perché considerata città pagana.

Pur essendo in parte forzata la lettura 'omerista' degli *Atti di Andrea* fornita da Mac Donald, è probabile che lo studioso non sia in torto quando sostiene che non è necessario identificare la città degli antropofagi con un luogo geografico preciso. In generale, il nome Mirmidone – tramandato dalla sola tradizione occidentale e da alcuni testi greci probabilmente imparentati con gli *AAM* (cf. Mac Donald 1991, 44) – sembra più che altro derivare da un desiderio di esplicitazione topografica, in accordo con la modalità narrativa degli *AA*, che appunto descrivono passo per passo l'itinerario dell'apostolo. Del resto, nessuna delle versioni greche degli *AAM* precisa tale particolare: esse parlano molto più genericamente di *χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων*. L'unico dettaglio a disposizione è fornito dalla versione **D**^a degli *AAM*, che aggiunge alla terra degli antropofagi, come meta degli apostoli, *ἡ χώρα τῶν Πάρθων καὶ Μήδων*. Un fatto

¹⁰⁶ In particolare, secondo lo studioso, gli *AAM* sarebbero una rilettura dell'*Iliade* e gli *AA* dell'*Odissea*.

significativo, se si pensa che gli *AAB* – che, come vedremo, si pongono in continuità narrativa con gli *AAM* – sono appunto ambientati in Partia.

L'identificazione con la Scizia, classicamente intesa come terra di cannibali, sarebbe incoerente con l'itinerario di Andrea riportato dagli *AA* e anche l'interpretazione 'pontica' crea qualche difficoltà: pur spiegando meglio l'itinerario di Gregorio di Tours, essa non coincide affatto con l'ambito evangelico tradizionalmente attribuito all'apostolo Mattia. Come risulta dalla raccolta di testimonianze fornita da C. e F. Jullien (2002, 55), due sono le tradizioni intorno all'apostolo: una di esse colloca l'opera di Mattia in Etiopia, l'altra in territorio partico.

In ogni modo, gli *AAM* sembrano essere volutamente generici, come generici appaiono anche gli *Atti di Andrea e Pietro*, ove si parla di un'ignota città dei 'Barbari'. È probabile, come si vedrà in séguito per gli *AAB*, che la menzione del popolo degli antropofagi non stesse tanto a indicare un popolo preciso, bensì avesse una valenza ideologica.

Al di là di questo, come era già stato sottolineato da Flamion, il problema di connessione tra gli *AA* e gli *AAM* non è solo topografico, bensì soprattutto di ordine narrativo, ideologico e cronologico. La questione è stata nuovamente posta in luce da un articolo di Hilhorst e Lalleman (2000, 1-14). Innanzi tutto, va considerato il fatto che la menzione della trasformazione dei templi pagani in chiese cristiane (*AAM* 11-15) non può essere antecedente al IV secolo d.C., quando ormai l'istituzione ecclesiale si era completamente affermata, e ciò crea non poche difficoltà data la datazione precoce degli *AA*. In ogni caso, se anche si ammette che questa sezione narrativa sia stata interpolata in séguito, le differenze strutturali sono molteplici:

1. La lingua letteraria e i discorsi elaborati degli *AA* contro la semplicità degli *AAM*.
2. I miracoli molto più fantasiosi e creativi (*AAM*).
3. La tematica encratita (*AA*).
4. Il protagonismo e l'infallibilità di Andrea (*AA*).
5. L'identificazione di Cristo con Dio (*AAM*).
6. L'importanza delle figure angeliche (*AAM*).
7. La critica antisemita (*AAM*).

8. L'uso delle citazioni dalle Scritture (AAM).

È dunque probabile che gli AA e gli AAM fossero in origine due testi indipendenti. L'importanza della figura di Andrea, del resto, può aver permesso che si originassero intorno all'apostolo tradizioni differenti.

Anche gli altri *Atti* apocrifi che affiancano la presenza di Andrea a quella di un secondo apostolo (AAPt, AAB, AAPh, AAPl) collocano il suo operato presso popolazioni sconosciute (gli AAPt parlano di una generica terra di barbari e negli AAB si parla di un essere mostruoso proveniente dalla terra degli antropofagi) o presso regioni orientali: la Partia (AAB) e la Lidia (AAPh). Fanno forse eccezione gli AAPl, che sembrano alludere a una città ove la comunità giudaica era molto forte, e la parte iniziale degli AAB, quella pervenuta solo in copto, etiopico e arabo, che colloca Bartolomeo – e in séguito anche Andrea – presso Gerico.

➤ L'apostolato in Palestina

Sull'identificazione di Gerico con la Gerico biblica, esplicitamente citata dal testo copto, si veda Guidi (1887, 55 n.1). Il testo copto, in effetti, dà ulteriori indicazioni di non semplice lettura. Si vedano i seguenti passaggi:

1. “Questi sono gli *Atti* di Bartolomeo, che venne dai confini dei mangiatori di pesce (ⲛⲧⲟⲩⲛ ⲛⲟϩⲟⲣⲉ) e andò presso i Parti, insieme ad Andrea e Cristiano, l'uomo con la faccia di cane”.
2. “Dopo ciò il Salvatore buono apparve a Bartolomeo, nel paese dei Parti (ⲛⲉ ⲧⲉϫⲟⲣⲁ ⲛⲛⲓⲡⲁⲣⲑⲟⲥ), che sta a nord del paese di Makedan (ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲓⲡⲉⲙⲉⲗⲓⲧ ⲛⲧⲉϫⲟⲣⲁ ⲛⲛⲓⲙⲁⲕⲉⲗⲁⲛ), che è il paese dei Gazareni (ⲉⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲧⲉϫⲟⲣⲁ ⲛⲛⲕⲁⲗⲁⲣⲏⲛⲟⲥ)”.
3. “li condusse (*scil.* la balena) al paese dei Kattareni”.

Il primo passo, che di fatto costituisce il vero e proprio *incipit* del testo, è controverso: la perifrasi sembrerebbe dar maggior rilievo alla figura di Bartolomeo, fatto smentito dal séguito degli *Atti*. Inoltre, mal si comprende a che cosa si riferisca l'espressione ⲛⲧⲟⲩⲛ ⲛⲟϩⲟⲣⲉ, che compare solo qui nel corso di tutto il testo: se il termine copto ⲟϩⲟⲣⲉ (lett. ‘mangiatori di pesce’) può stare a indicare dei semplici pescatori¹⁰⁷, e

¹⁰⁷ Viene, infatti, impiegato anche per tradurre l'ἀλιεῖς di Mt 4,18 (cf. Crum 1939, 509).

tali dovevano essere anche gli abitanti di Gerico, trovandosi sul fiume Giordano, non si può nemmeno escludere – come del resto ritiene Guidi (1887, 46) – che l'autore alludesse al leggendario popolo degli Ittiofagi, come farebbe pensare la vaga menzione di generici e indefiniti 'confini' (τοῦ) e, nel contempo, il tradizionale itinerario etiopico attribuito a Bartolomeo (vd. in séguito)¹⁰⁸. In tal caso, potrebbe trattarsi di una sezione di testo aggiunta solo successivamente.

Anche il secondo passo è ambiguo, perché, in maniera erronea, Bartolomeo viene collocato in Partia prim'ancora d'incontrare Andrea. Trattasi, dunque, con ogni probabilità di una glossa posteriore. Essa, tuttavia, fornisce un dettaglio importante, perché afferma che Makedan, località probabilmente nei pressi di Gerico, si trovava a sud della Partia: ciò esclude la possibilità di interpretare Makedan con Macedonia e rende ancora più verisimile l'ipotesi della Gerico palestinese.

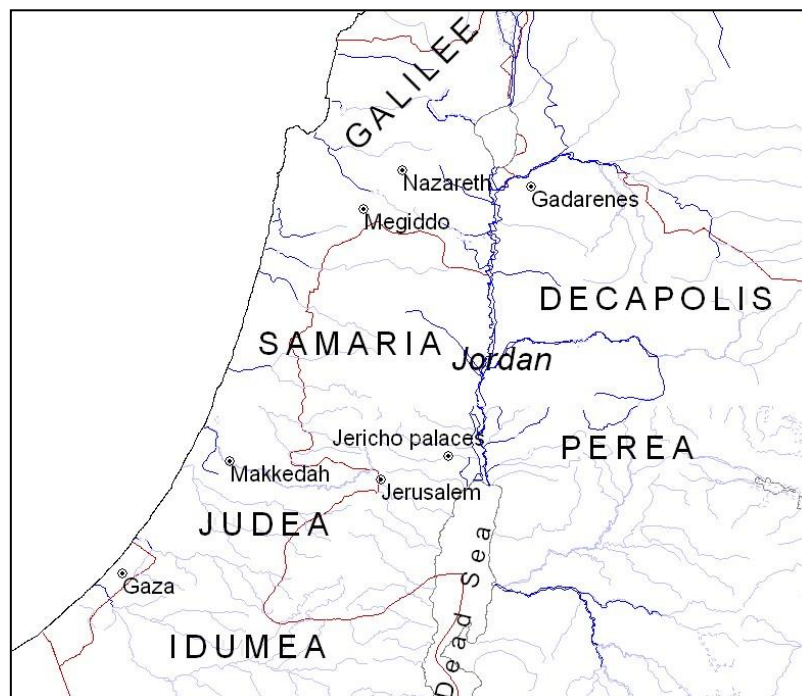
Quello che stupisce è la menzione dei Gazareni/Kattareni, citati in riferimento sia di Makedan sia di Gerico, almeno per due ragioni:

1. Il popolo di Gerico – e il territorio a essa afferente – non viene mai definito così né dai testi biblici, né dalla letteratura cristiana successiva.
2. Gerico era città ben nota, sin dall'AT: la sua menzione, forse, non necessitava di ulteriori specificazioni.
3. Non vi è alcun rimando, nel testo, alla predicazione di Gesù in queste terre.
4. Gazareni è termine impiegato, nei testi biblici, per indicare i magi di Babilonia (cf. Dn 4,7, 5,8, 5,15).

¹⁰⁸ Come nota Longo (1987, 9-55), con la denominazione di Ittiofagi, gli etnografi e storici antichi designavano tutta una serie di gruppi umani distribuiti lungo la fascia costiera dell'Africa nord-orientale, della penisola arabica e dell'odierno Belucistan. In sintesi: tutte le popolazioni che si affacciavano sul Mar Eritreo. Parlare di Ittiofagi, naturalmente, significa fare riferimento a una popolazione fatta non tanto di meri pescatori – lo studioso nota, inoltre, che le tecniche di pesca normalmente impiegate da queste genti erano considerate 'abnormi' o comunque inconsuete per i Greci – ma di gente accomunata da uno speciale regime alimentare, in qualche caso probabilmente esclusivo. Popoli percepiti come 'diversi' da un punto di vista culturale – e, in ciò, si può notare quanto l'elemento 'cibo' avesse una pregnanza di ordine sociale – e accomunati fra loro. Tra le fonti principali, vanno annoverati il *Periplo* di Nearco (Cf. Arr. *Ind.* 22-31 e Phot. *Bibl.* 7,30-49) e il *De mari Erythraeo* di Agatarchide di Cnido (Cf. Diod. Sic. III 15-21). Tale denominazione non poteva certo essere attribuita a una popolazione come quella che abitava intorno alla città di Gerico, pur trovandosi essa sul fiume Giordano, ove lo stesso NT attesta pratiche di pesca, poiché, oltre a essere completamente assenti testimonianze che diano tale appellativo al popolo della Palestina, il termine 'ittiofago' veniva attribuito soltanto a quei popoli che erano percepiti come 'altri' da un punto di vista culturale. È del tutto improbabile, dunque, che l'autore degli *AAB* assegnasse tale nome alla popolazione di Gerico.

5. La Palestina, come vedremo, non rientra fra le terre tradizionalmente evangelizzate da Bartolomeo.
6. Gerico non è sul mare, come si potrebbe evincere invece dal testo copto: Andrea vi arriva trasportato da una balena.

Nonostante queste difficoltà, l'opinione di Guidi (*cit.*) che Gerico sia da identificare con la Gerico biblica rimane, a oggi, ancora l'ipotesi migliore: Makedan potrebbe essere la Megiddo a sud di Nazareth (cf. Gs 12,21, 17,11, Gdc 1,27, 5,19, 1Re 4,12, 9,15, 2Re 9,27, 23,29, 23,30, 1Cr 7,29, 2Cr 35,22)¹⁰⁹ o, meglio, la Μακηδα citata più volte dal libro di *Giosuè* (10,10.16.17.21.28.29.16, 12,16, 15,41), nei pressi di Gerusalemme, mentre i Gazareni potrebbero indicare i Gadareni citati da Marco (5,1) e da Luca (8,26.37). Entrambi gli evangelisti parlano di una vera e propria 'terra di Gadareni' (cf. τὴν χώραν, τῆς περιχώρου), esattamente come fa il redattore copto degli *AAB*. Il riferimento è probabilmente alla vicina città di Gadara, in Trasiordania. Che la dentale sonora sia divenuta una fricativa non deve stupire. La stessa versione copta mostra incertezza nella resa Gazareni-Kattareni e già nel NT la tradizione manoscritta testimonia differenti soluzioni¹¹⁰.



¹⁰⁹ Tramandata diversamente come Μαγεδων, Μαγεδδω, Μεκεδω, Μαγδαν, Μαγεδδων.

¹¹⁰ Γερασηνῶν, Γαδαρηνῶν, Γεργεσηνῶν, Γεργεσιῶν, Γεργυστήνων.

Non ci sono molto d'aiuto le versioni araba ed etiopica: nella versione araba, stando alla traduzione fornita da Lewis-Smith (1904), Gerico sarebbe diventata una città di Gentili (*city of the Gentils*) chiamata *Ghâryanûs* (traduzione di *Gazareni?*) e collocata nella regione di *Mâctarân*, mentre *Makedan* sarebbe divenuta la Macedonia e la Partia una generica città di 'Barbari'. La versione etiopica (cf. Budge 1901), invece, rende Gerico città di *Azrëyânôs* (sempre traduzione di *Gazareni?*) e la Partia città di *Bârtôs*. *Makedan*, di nuovo, è reso con Macedonia.

Si tratterebbe, in ogni caso, dell'unico testo agiografico che colloca il ministero dell'apostolo Bartolomeo (e, dunque, anche di Andrea) in terra palestinese. Va detto, comunque, che l'autore degli *AAB* sembra essere più interessato all'evangelizzazione della Partia, che vedrà operare in maniera sinergica i due apostoli e che, come si vedrà, fa parte degli itinerari tradizionalmente attribuiti a Bartolomeo: sin dal principio la terra persiana viene presentata da Gesù come una destinazione auspicata.

Per il resto, se si considera unitario – come è stato proposto in sede di introduzione – l'intero ciclo di *Atti* che vede come protagonista Andrea insieme a un altro apostolo (*AAM*, *AAPt*, *AAB*, *AAPh*, *AAPi*), andrà ipotizzato un itinerario di questo tipo: ἡ χώρα τῶν ἀνθρωποφάγων (*AAM*) → ἡ πόλις τῶν βαρβάρων (*AAPt*) → Gerico → ἡ πόλις τῶν Πάρθων → Elamiti? → Lidia (*AAPh*) → ?

Il percorso proposto da questa serie di leggende è molto differente da quello contenuto negli *AA* e sembra costituire una vicenda narrativa a sé stante, benché non priva di interrogativi. Si noti, in generale, che alla vaghezza topografica degli *AAM* e degli *AAPt*, che collocano l'apostolato di Andrea ai confini della terra, ora presso i cannibali, ora presso i Barbari, si contrappone la precisione geografica degli *AAB* che, pur prendendo le mosse da questi racconti e non escludendo popolazioni mitiche al suo interno (si veda la presenza dell'antropofago), colloca la missione evangelica di Andrea e Bartolomeo prima in Palestina (?) e poi in territorio persiano. Lo stesso discorso, poi, vale per gli *AAPh*. Va detto, comunque, che l'episodio di Gerico, come quello ambientato nella terra degli antropofagi, costituiscono nei fatti due interruzioni all'interno della missione di Andrea: in entrambi i casi, l'apostolo si trova costretto a correre in aiuto a due suoi compagni (Mattia e Bartolomeo). Per il resto, l'intero ciclo di *Atti* prevede, per il fratello di Pietro, una missione prevalentemente d'ambito orientale. Sugli *AAPi* è difficile fare ipotesi: nell'introduzione si è detto che la comunità giudaica

– numerosa e in contrasto con la popolazione del luogo – potrebbe far pensare ad Alessandria d’Egitto, ma, oltre a non essere tale situazione esclusiva di Alessandria, è pur possibile che l’autore degli *Atti* si stesse riferendo a un’altra realtà geografica applicando a essa caratteristiche proprie della sua società.

Βαρθολομαῖος; il nome dell’apostolo compare, nel NT, all’interno degli elenchi dei Dodici senza ulteriori precisazioni o qualificazioni¹¹¹. Come nota Cummings (2009, 135-141), è probabile che Bartolomeo fosse in realtà un patronimico: “figlio di Tolomeo”, con la tipica formazione semitica da *bar* (‘figlio’), più il nome del padre. In effetti, i quattro evangelisti presentano alcune variazioni: laddove i sinottici citano, dopo Filippo, il nome di Bartolomeo (Mt 10,3, Mc 3,18, Lc 6,14), Giovanni presenta al fianco dello stesso Filippo il discepolo Natanaele¹¹². Natanaele, nel quarto evangelo, gode di un più ampio respiro narrativo. Tuttavia, come nota Holzmeister (1940, 28-39), sarebbe alquanto azzardato pensare che si tratti della medesima persona¹¹³, appellata in un caso con il patronimico e nell’altro con il *cognomen*. Di Bartolomeo, tra l’altro, i testi canonici non dicono pressoché nulla, se non che era appunto uno dei Dodici. I dettagli agiografici, invece, risalgono a epoca posteriore. L’apostolato di Bartolomeo viene collocato, a seconda della tradizione di riferimento, ora in India, intesa in senso lato, con successivo martirio in Armenia, ora in Frigia e in Licaonia, ora in Partia, e ora nella terra dell’Oasis.

➤ **L’apostolato in India (?) e il martirio in Armenia**

La *Lista degli apostoli e dei discepoli* (1,8) riferisce del suo martirio avvenuto ad Albanopoli, in Armenia, e la sua opera di evangelizzazione in India, ove tradusse, per la

¹¹¹ Diversamente da quanto avviene per altri, dei quali viene precisato il patronimico o un soprannome.

¹¹² Tale nome gode, all’interno del quarto evangelo, di uno spazio descrittivo e narrativo sensibilmente più ampio rispetto ai sinottici. L’apostolo viene invitato a seguire Cristo proprio da Filippo: Natanaele è originario di Cana di Galilea (Gv 21,2) ed è definito da Gesù come un ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Gv 1,47). All’annuncio di Filippo – di trovarsi dinnanzi al Messia – egli dubita. Natanaele crederà soltanto quando Gesù mostrerà di conoscere la sua provenienza. All’esatta stregua di Tommaso, egli avrà fede soltanto dopo aver visto: ἔρχου καὶ ἴδε. Il racconto, tuttavia, non è di scarso rilievo: nei fatti, Giovanni mette in bocca proprio a Natanaele il primo vero riconoscimento della divinità teologica del Cristo: ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ (Gv 1,49).

¹¹³ Tale identificazione è tardiva e risale ad autori siriani di IX secolo d.C., che cercavano di conciliare le due differenti tradizioni apostoliche. Nessun testo antico relativo all’apostolo Bartolomeo riporta il nome Natanaele e nelle liste di discepoli i due nomi vengono mantenuti separati. Del resto, Giovanni non riporta nessuna vera lista di apostoli ed è verosimile, come nota lo stesso Brown (1979, 109), che sia corretta l’antica opinione patristica secondo la quale Natanaele sarebbe stato un semplice discepolo, benché assai importante.

popolazione del luogo, il *Vangelo di Matteo* (2,6). Tale particolare è probabilmente tratto da Eusebio di Cesarea (*HE V 10,3*)¹¹⁴, il quale racconta che, nel II secolo, Panteno di Alessandria fece un viaggio in India. Qui, il teologo avrebbe incontrato alcuni Cristiani, che facevano risalire la loro origine all'opera evangelica dell'apostolo Bartolomeo e che conservavano, appunto grazie a lui, un *Vangelo di Matteo* scritto in ebraico¹¹⁵.

Sempre in India è collocata la *Passione di Bartolomeo* tramandata dalla raccolta latina di *Vite e Passioni dei dodici apostoli* dello Pseudo-Abdia¹¹⁶. Il testo narra la predicazione¹¹⁷ compiuta dall'apostolo e i miracoli ivi compiuti: in particolare, la guarigione di un lunatico e la cacciata dal tempio di un idolo¹¹⁸, che si era impossessato delle anime dei cittadini. Segue il racconto della passione vera e propria subita da Bartolomeo: egli sarà spogliato e scuoiato vivo. Notevole è l'interesse che tale testo mostra per le descrizioni fisiche dei suoi personaggi: di Bartolomeo si dice che aveva i capelli neri e ricci, la pelle bianca e gli occhi grandi, un'altezza di tipo medio, una voce squillante come il suono d'una tromba e un'espressione del volto sempre dipinta a sorriso; bianca la veste, impreziosita di porpora nel bordo e nelle pietre ivi incastonate, bianco anche il mantello. Si dice camminasse sempre accompagnato da angeli e conoscesse tutte le lingue del mondo.

Si sa che il concetto di India, nel mondo antico, non corrispondeva esattamente a quello attuale. Nello specifico, si soleva distinguere tra India Inferiore (Etiopia) e India Superiore (India) e, in generale, era considerata terra indiana tutta la zona costiera che si affacciava sul Mar Eritreo. Tale confusione – da considerarsi massima nel periodo

¹¹⁴ La Lista, infatti, va probabilmente datata alla fine del IV secolo (Dolbeau, cf. *EAC II 462-463*).

¹¹⁵ εἰς Ἰνδοῦς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὑρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῶσαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφήν, ἣν καὶ σφῆξασθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον (*HE V 10,3*).

¹¹⁶ Tale raccolta – con ogni probabilità di origine occidentale – ebbe molta fortuna in epoca medievale, tanto da influenzare la stessa *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze. Il primo manoscritto che è stato rinvenuto risale al IX secolo d.C. (*EAC II 737-746*). Per l'edizione critica, si veda Lipsius-Bonnet (1898 II 1, 128-150, mentre per la traduzione in francese *EAC II 795-808*).

¹¹⁷ In questo testo, si afferma con forza la natura divina del Cristo – definito incontrovertibilmente Figlio di Dio, sangue dello stesso sangue – e la verginità di Maria.

¹¹⁸ Notevole è la descrizione delle fattezze fisiche del demone: esso viene descritto come un enorme Etiope, ricoperto di peli e di spine.

precedente alla conquista di Alessandro Magno – è attestata da varie fonti e si manterrà più o meno costante sino all'epoca medievale¹¹⁹.

Di qui deriva, presumibilmente, il desiderio d'esplicitazione che si trova proprio all'inizio della *Passione*: l'autore, in *incipit*, dice che gli storiografi erano soliti distinguere tra tre tipi di Indie: una confinante con l'Etiopia, una confinante con il paese dei Medi, e un'ultima che si troverebbe alle estremità della terra, fra la cosiddetta regione delle tenebre e l'Oceano. Questa sarebbe stata l'India affidata a Bartolomeo.

Diversamente, gli storiografi cristiani Rufino e Socrate, pur rifacendosi alla tradizione eusebiana e riferendo della presenza di Bartolomeo in India, precisano trattarsi dell'India *citerior* (Ruf. *HE* I 9), “quella che confina con l'Etiopia” (Socr. *HE* II 24,1): verosimilmente l'Arabia.

Come rileva Jullien (2002, 46) si tratterebbe, in ogni caso, della medesima tradizione che avrebbe subito, nei vari autori, differenti interpretazioni e letture, legate appunto al carattere variabile del concetto di India.

➤ **L'apostolato e il martirio in Armenia**

Come si è visto in precedenza, già la *Lista degli apostoli e dei discepoli* riferisce del martirio dell'apostolo avvenuto in Armenia e, più precisamente, presso la città di Albanopoli. Qui avrebbe avuto luogo l'ultima fase dell'apostolato di Bartolomeo. Tale notizia è condivisa sia dalle fonti greche e latine sia soprattutto da quelle armene (cf. Jullien 2002, 46).

➤ **L'apostolato in Partia**

Alla stregua degli *AAB*, le fonti armene riferiscono di un soggiorno dell'apostolo Bartolomeo in Partia: quasi tutti questi testi (accuratamente catalogati da Leloir 1992, 493-514) sono centrati sul momento del martirio e, dunque, sull'evangelizzazione in terra armena. Tuttavia, essi stessi privilegiano, come destinazione missionaria, il toponimo Edem, che secondo Leloir (493s.) doveva trovarsi non lontano dai confini dell'India e secondo Jullien (2002, 47), invece, doveva corrispondere all'India (quella

¹¹⁹ Per una rassegna di testi (classici e cristiani), si veda, in proposito, Wittkower (1942, 161) e Dihle (1964, 15-23).

araba, designata dagli autori greci come εὐδαίμων). In séguito, Bartolomeo si sarebbe recato nella regione dei Medi e degli Elamiti. Come rileva Jullien (48), un percorso persiano (e solo in séguito armeno) è attestato anche dalla tradizione siriana e da alcuni testi greci. Lo studioso nota come sia l'India, sia la Partia fossero tradizionalmente considerate come terre d'elezione dell'apostolo Tommaso: è possibile, secondo Jullien, che i due nomi venissero confusi e che la leggenda del discepolo Tommaso fosse confluita in quella di Bartolomeo, attraverso un passaggio etimologico da Bartolomeo a *Bar Tolmai*, che è graficamente e soprattutto fonicamente assai vicino al nome siriano di Tommaso: *Mār Thoma*. È proprio a questa tradizione che l'autore degli *AAB* sembrerebbe essersi ispirato, soprattutto perché, oltre alla Partia, viene citata anche la terra degli Elamiti.

➤ **L'apostolato in Frigia e in Licaonia**

Un caso a parte è costituito dagli *Atti di Filippo* in greco (31)¹²⁰ che, invece, associano – coerentemente con gli elenchi apostolici evangelici – l'opera di Bartolomeo a quella di Filippo e, dunque, collocano le sue gesta a Ierapoli (in Frigia) e poi in Licaonia (regione a ovest dell'Armenia), ove sarà in séguito crocifisso. Si tratta, tuttavia, di una tradizione isolata.

➤ **L'apostolato nella città dell'Oasis**

Un altro testo apocrifo relativo all'opera evangelica compiuta dall'apostolo è quello contenuto nella raccolta etiopica dei *Combattimenti degli Apostoli*: la *Predicazione di Bartolomeo nella città dell'Oasis*. Nella *Predicazione di Bartolomeo* l'apostolo è accompagnato da Pietro, figura spesso presente all'interno dei *Combattimenti* etiopici. Tale apocrifo si trova qui collegato al nostro testo, dal momento che il traduttore degli *AAB* fa riferimento a un precedente soggiorno di Andrea e Bartolomeo nella città di Sewā, “che è detta Oasis”, riferimento assente invece nelle versioni greca e copta. Tale città sarebbe da localizzare in Egitto (cf. Amélineau 1893, 289s.). In generale, si ritiene il testo molto tardo, per via dei suoi tratti altamente romanzeschi. Bartolomeo è diretto verso l'Oasis ma, non conoscendo la lingua del luogo, chiede a Pietro di essere accompagnato. Tuttavia, poiché i due non riescono a

¹²⁰ Si veda, in proposito, l'edizione di Bouvier-Bovon-Amsler 1999 (CCSA XI) e il commento di Amsler 1999 (CCSA XII).

entrare nella città, Pietro vende, in incognito e per trenta stateri, Bartolomeo a un padrone di cammelli, che è appunto diretto verso l'Oasis. L'apostolo compie quattro miracoli in successione: resuscita un cammello morto di sete, guarisce un cieco, fa fiorire una vigna e riporta in vita un magistrato morso da un serpente. Infine, fa edificare una chiesa all'interno della città e ne battezza gli abitanti. Il racconto si conclude con l'anticipazione del viaggio che l'apostolo farà presso la città di Ni'indos¹²¹. A questa città si ricollegerebbe anche il *Martirio di Bartolomeo*, sempre tramandato dalla raccolta etiopica dei *Combattimenti degli apostoli*. Tale martirio racconta di come il sovrano del luogo fece gettare in mare l'apostolo.

➤ **Andrea e Bartolomeo insieme?**

Come si è visto in breve sintesi, vari dovevano essere gli itinerari attribuiti ai due apostoli: essi, tuttavia, non compaiono mai insieme e i loro viaggi non arrivano mai a intersecarsi. In questo senso, sarà forse di qualche interesse citare un testo, a oggi ancora inedito e pervenuto in traduzione greca e armena, conosciuto come *Atti di Bartolomeo* e ambientato ad Albanopoli, in Armenia (*Q Weimar 729,173-180*)¹²².

μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν τοῦ Χριστοῦ ἐπορεύθη εἰς Παρθίαν σὺν τῷ Θωμᾷ καὶ πάλιν σὺν τῷ Φιλίππῳ εἰς Φρυγίαν, ἐκεῖθεν εἰς Λυκαονίαν· ἔπειτα ἐπόρευθη σὺν τῷ Ματθίᾳ εἰς τὴν εὐδαίμονα Ἰνδίαν καὶ εἰς Ἀλβανίαν ἐκεῖθεν τε εἰς Πάρθους καὶ εἰς πόλιν Ἀλβανίαν.

“Dopo la resurrezione del Signore, partì alla volta della Partia insieme a Tommaso, e poi di nuovo con Filippo alla volta della Frigia, e di lì fu la volta della Licaonia. In séguito, si recò insieme a Mattia nella ricca India e in Albania e, da lì, fra i Parti e nella città di Albania”.

L'autore di questo testo, prim'ancora di dare inizio al racconto, riassume brevemente i viaggi compiuti dall'apostolo: sembra, invero, citare le diverse tradizioni a lui note. Il viaggio in Frigia e in Licaonia ricorda, senza dubbio, gli *Atti di Filippo*, il viaggio in India e poi ad Albania (Armenia?) le tradizioni greche sull'apostolo. L'espressione, tuttavia, non è priva di incongruenze: secondo l'autore degli *Atti*, Bartolomeo sarebbe stato due volte in Partia, una volta assieme a Tommaso e una volta

¹²¹ Il nome è incerto: la forma Ni'indos è attestata in **B** e in **T**, **A** ha la variante Ni'inidos, **F** Indos, **K** Ni'endos, mentre tutti gli altri codici hanno Ne'idos. Secondo Budge si tratterebbe di Naidas, in arabo 'Ndynws. In ogni caso, la località non è stata identificata.

¹²² Dell'edizione di questo testo si sta attualmente occupando la Dott.ssa Cecilia Antonelli.

assieme a Mattia. Anche il toponimo Ἀλβανία ritorna due volte: ora probabilmente come regione geografica, ora come città.

A prima vista, l'autore del testo non sembrerebbe essere a conoscenza degli *AAB*: il nome dell'apostolo non è mai affiancato a quello di Andrea e non viene citato nemmeno il viaggio in Palestina. Ciò, tuttavia, non deve stupire: è possibile che il binomio Bartolomeo-Andrea sia venuto ad arricchire un filone leggendario che attribuiva la Partia non già ai due apostoli, ma al solo Bartolomeo, in un determinato ed esclusivo contesto culturale, dando vita, nei fatti, a una tradizione isolata che, se pur godette di una certa fortuna (si considerino le traduzioni nelle diverse lingue), forse non aveva paralleli all'interno della letteratura cristiana antica. Come si è visto, la Partia è attestata come terra d'elezione dell'apostolo Bartolomeo in svariati testi: questo non avviene mai per Andrea, al quale – se si escludono gli *Atti* a 'dittico' (*AAB*, *AAM*, *AAPt*) – viene tradizionalmente assegnata l'area del Ponto, della Grecia e della Scizia. Va dunque considerata l'ipotesi che la figura di Andrea sia subentrata in una fase successiva.

Come si è visto, Andrea svolge un ruolo di primo piano non solo negli *AAB*, ma anche negli *AAM* e negli *AAPt*, quasi come se la sua presenza attribuisse maggiore *auctoritas* e valore ai racconti. Un fenomeno analogo si verifica nei *Combattimenti degli apostoli*, tramandati in lingua etiopica, dove l'apostolo Pietro viene affiancato in via sistematica ai singoli discepoli e, in qualche caso, egli si trova a sostituire personaggi meno prestigiosi che figuravano invece nelle versioni precedenti. Tale elemento, secondo Bausi (*EAC* II 867), deve essere fatto risalire a un'iniziativa presa dalla chiesa copta, i cui copisti avrebbero riformulato i diversi racconti aggiungendovi la presenza dell'apostolo Pietro.

Questo fatto si rivela di estrema importanza, se si pensa che Andrea era considerato il fratello di Pietro e, probabilmente, alla base dei dittici presenti negli *AAB*, negli *AAM* e negli *AAPt* vi è da congetturare un processo simile a quello avvenuto nei *Combattimenti degli apostoli*. Il manoscritto di Weimar, in effetti, riferisce di un viaggio compiuto dall'apostolo Bartolomeo in Partia, ma lo affianca alle figure di Mattia e, soprattutto, di Tommaso, cui tradizionalmente era attribuita tale zona (e, dunque, non stupirebbe neppure un suo ruolo di primo piano all'interno di essa). Il

dubbio che in una determinata epoca e in un determinato contesto socio-religioso si sia verificata una sostituzione in termini di *auctoritas* è, a mio avviso, legittimo o, quantomeno, degno di riflessione. L'autore degli *AAB*, in sostanza, potrebbe aver elaborato una nuova storia a partire da un itinerario che vedeva operare Bartolomeo e Tommaso (o Mattia) in Partia: in séguito, egli avrebbe sostituito il nome di Tommaso con quello di Andrea.

Ῥύφου καὶ Ἀλεξάνδρου: presentati dalla versione copta degli *AAB* come discepoli di Andrea (ΔΗΔΡΕΑΣ ΜΗ ΝΕΚΚΟΥΙ ΜΜΑΘΗΤΗΣ ΠΡΟΥΦΟΣ ΜΗ ΔΛΕΞΑΝΔΡΟΣ), Alessandro e Rufo fanno la loro prima apparizione in Mc 15,21, dove vengono indicati come i figli di Simone di Cirene, il Giudeo che, secondo la tradizione, condusse la croce di Gesù sino al Golgota.

καὶ ἀγγαρεύουσιν παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.	“Costrinsero un passante, un certo Simone di Cirene che tornava dai campi, padre di Alessandro e Rufo, a prendere su la sua croce”.
--	---

Marco, invero, è l'unico evangelista a citarli e la menzione è senz'altro significativa: i due personaggi dovevano essere conosciuti dalla comunità marciiana, dal momento che l'autore del vangelo li impiega come segno d'identificazione del probabilmente meno noto Simone (cf. Pesch 1980, 698)¹²³. Del resto, l'usanza era quella di citare il patronimico, non la prole¹²⁴.

In Rm 16,13 viene fatta menzione di un altro Rufo, membro della comunità paolina: se si trattasse dello stesso personaggio, tale passo costituirebbe una prova a favore di coloro che sostengono l'origine romana del *Vangelo di Marco*. In realtà, sia Alessandro, sia Rufo erano nomi abbastanza comuni nel I secolo d.C.: il primo era un

¹²³ Secondo alcuni archeologi la tomba di Simone sarebbe stata identificata. L'archeologo Eleazar Sukenik, nel 1941, rinvenne nella valle del Cedron (nei pressi di Gerusalemme) un ossuario contenente i resti di un certo Alessandro figlio di Simone, insieme alla sepoltura di altri cadaveri provenienti dall'area geografica di Cirene. L'ossuario è oggi conservato alla Hebrew University di Gerusalemme. Secondo lo studioso, essendo Alessandro un nome non troppo frequente all'interno della comunità ebraica del luogo, sarebbe verosimile pensare che si tratti delle medesime persone descritte dal *Vangelo* di Marco (cf. Oden 2011, 99-104).

¹²⁴ Best (1983, 32s.) rileva comunque come Marco sia solito citare nomi per così dire 'accessori' all'interno delle sue narrazioni.

nome di origine greca, il secondo, invece, di origine romana. Lampe (2003, 169), per esempio, conta 374 occorrenze per il solo nome *Rufus*. Come nota quest'ultimo studioso (74 n. 25), non si spiegherebbe il motivo per cui Paolo, citando Rufo, non avrebbe dovuto far menzione dell'ormai noto padre Simone, se si fosse trattato della medesima persona. È verosimile, pertanto, che si trattasse di due persone differenti.

In ogni modo, il binomio riportato dagli *AAB* doveva certamente far riferimento a due personaggi conosciuti: personaggi che appartenessero all'epoca di Cristo e che fossero verosimilmente più giovani degli apostoli (cf. μικροῦς ὄντας). Alessandro e Rufo, infatti, compaiono anche all'interno del *Vangelo di Nicodemo* (10,1), sempre citati come figli di Simone e, come semplici discepoli di Gesù, nella più antica *Lista di apostoli e discepoli* (1, 39-41)¹²⁵.

I due assumeranno maggiore importanza all'interno del ciclo di *Atti* su Andrea: negli *Atti di Andrea e Filemone* e, soprattutto, nella parte iniziale degli *Atti di Andrea e Pietro*, dove verranno menzionati, senza ulteriori determinazioni, come compagni di viaggio dei due apostoli. Nel corso della narrazione, tuttavia, questi rimarranno ben più in ombra di quanto non avverrà invece negli *AAB*, ove non solo partecipano all'azione, ma prendono di sovente la parola. Sempre ad Alessandro e Rufo fanno probabilmente allusione gli *AAM*, quando, all'inizio del racconto (4s.), l'autore degli *Atti* menziona dei non meglio precisati discepoli di Andrea (οἱ μαθηταί) che l'apostolo invierà, insieme a Mattia, nella terra dei Barbari, da Pietro.

Infine, secondo F. Morard (cf. *EAC* II 527), Alessandro e Rufo sarebbero menzionati anche all'interno di un inedito *Elogio della Vergine* rivenuto in copto all'interno di un frammento papiraceo, oggi conservato a Vienna (K 9783).

È importante chiedersi, al fine di una più precisa collocazione degli *AAB* e più in generale di questi testi, in quale contesto storico-geografico il binomio Alessandro-Rufo, che certo doveva essere ormai noto per via della citazione presente nel *Vangelo di Marco*, potesse funzionare. La questione è: dove i nomi di Alessandro e Rufo potevano essere divenuti oggetto di culto o, semplicemente, dove potevano aver dato adito a narrazioni e/o leggende? Il fatto che il padre fosse originario di Cirene può certamente

¹²⁵ Il testo è ricco di particolari leggendari: nomi di apostoli e discepoli sono solitamente corredati da estese narrazioni e racconti di gesta. Nel caso di Alessandro e Rufo, tuttavia, l'autore anonimo della lista non aggiunge altro (cf. *EAC* II 456-480).

far pensare alla Libia, dove il nome di Simone e dei suoi figli doveva essere divenuto motivo di vanto. Non va escluso, tuttavia, nemmeno l'Egitto: come è noto, Marco viene considerato patriarca della Chiesa copta. Già in Eusebio (*HE* II 15,2), l'evangelista viene descritto come il primo vero missionario d'Egitto, fondatore di una chiesa ad Alessandria, e negli *Atti di Marco* (1-5)¹²⁶ sia la Cirenaica, sia l'Egitto vengono presentati come luoghi nei quali Marco attuò la sua opera di evangelizzazione. È probabile che proprio in tale area geografica il racconto di Marco avesse subito ulteriori ampliamenti o sviluppi. Naturalmente, questo genere di considerazioni rende la menzione dei due discepoli importante anche in vista di un'eventuale localizzazione degli *AAB*.

ὕπὸ τινα σκιὰν τοῦ ὄρους: la perifrasi risulta poco chiara. È possibile che, alla base di entrambi i codici, si sia generata confusione tra l'articolo τήν e l'indefinito τινα. Entrambi i manoscritti sono di XVI secolo e, come è noto, nei secoli precedenti l'uso di abbreviare le desinenze era piuttosto frequente (cf. Crisci-Degni 2011, 179-226). In particolare, l'abbreviazione per *alpha* finale (cf. Cereteli 1904, T. 1), in certi casi, poteva confondersi con il trattino impiegato per segnalare l'accento grave. Una lettura itacistica avrebbe, poi, reso la confusione tra τήν e τίνα tutto sommato assai facile.

περὶ τῆς πόλεως τῶν Πάρθων: la questione dell'evangelizzazione della Partia costituisce, a oggi, un problema ancora complesso e articolato¹²⁷. Come si è visto, secondo la tradizione la Persia sarebbe stata convertita al Cristianesimo dall'apostolo Tommaso. Questo, per esempio, è quanto riporta Eusebio (*HE* XIII 5,32), citando a sua volta Origene. Invero, è del tutto possibile che già dal I-II secolo d.C. si fossero venute a insediare, in terra iranica, alcune comunità cristiane: comunità, come nota Siniscalco (*cit.*), di provenienza probabilmente antiochena. Sin dall'epoca di Nabucodonosor, la presenza giudaica, in tale terra, era apparsa di una certa rilevanza. Questo fatto, naturalmente, può aver favorito la penetrazione di idee cristiane. I Persiani, inoltre, erano per loro natura politeisti e, dunque, generalmente tolleranti nei confronti delle nuove religioni.

Tuttavia, si possono individuare alcuni momenti cronologici importanti che hanno con ogni probabilità accelerato lo sviluppo del Cristianesimo in Iran. Un primo

¹²⁶ Cf. *EAC* II 570-586.

¹²⁷ Si vedano, in proposito, il dettagliato studio di Jullien 2002 e la sintesi di Siniscalco 2005, 216-234.

momento fu la famosissima deportazione di soldati romani di religione cristiana in Persia: nel 250 d.C. i Sasanidi conquistano Siria, Cappadocia e Cilicia e la *Cronaca di Seert* (PO IV 220s.) riferisce appunto tali deportazioni. In séguito, i Cristiani dovettero godere di una certa tolleranza in territorio persiano, insieme agli esponenti di altre dottrine, come il manicheismo e il marcionismo.

Seguiranno alcune persecuzioni violentissime, che non impedirono tuttavia alle comunità cristiane di diffondersi e di continuare a costruire chiese: rilevanti, in questa sede, le persecuzioni del 276-292 d.C. e, in particolare, quella indetta da Sapore II nel 340 d.C. Era epoca di contrasti con Roma e la persecuzione contro i Cristiani non fu che uno dei tanti aspetti che li caratterizzarono: furono martirizzate moltissime persone e vennero rasi al suolo gli edifici religiosi che erano stati costruiti in precedenza. Soltanto nel IV secolo d.C. la religione cristiana ricevette, grazie al re Iezdegerb, definitiva legittimità. La Chiesa persiana, dunque, poté riorganizzarsi e partecipare al concilio del 410 d.C., adottando, così, la fede nicena. Nel V secolo, infine, l'istituzione ecclesiale iranica venne dichiarata autonoma e indipendente.

Tale quadro non rende certamente giustizia della complessità che doveva caratterizzare la Persia del III/V secolo d.C. In tali terre, infatti, il Cristianesimo dovette fronteggiare non solo l'ostilità mostrata dalle autorità del luogo, ma anche la congerie di religioni, dottrine e filosofie di pensiero ivi presenti.

A tal proposito, va senz'altro citato il problema del Nestorianesimo. Eresia condannata nei vari concili di Efeso (449 d.C.), Calcedonia (451 d.C.), Costantinopoli (553 d.C.), ebbe grande fortuna in Oriente e, in particolare, in Persia. Secondo Siniscalco (2005, 223), ciò potrebbe essere spiegato con la volontà costante da parte di queste realtà geografiche di contrapporsi alle autorità occidentali. Nel V secolo – in particolare nel 424, con la dichiarazione di autonomia da parte della chiesa iranica – il Nestorianesimo divenne dottrina ortodossa e nel VI, quando Giustino I impose in Occidente il credo di Calcedonia, molti Romani di stampo nestoriano si rifugiarono in Persia.

Ma, soprattutto, va citato il fenomeno del manicheismo, i cui rapporti con la religione cristiana si impostarono sin da subito in termini conflittuali¹²⁸. In breve, si

¹²⁸ Sul Manicheismo in generale si veda il recente lavoro di Gnoli (2003).

giungerà, in ambito cristiano, alla composizione di vere e proprie confutazioni dottrinali: la prima, gli *Atti di Archelao* (345 d.C.), dove Mani viene descritto come un Barbaro persiano infiltratosi fra i Cristiani, e poi in successione le opere di Cirillo di Gerusalemme, Epifanio di Salamina, Filastrio e Agostino (cf. Corbin 2007, 66s.). Il manicheismo si diffuse sia in Oriente, sia in Occidente. Tuttavia, mentre in Occidente venne fortemente contrastato dall'autorità centrale – si vedano, in proposito, le persecuzioni indette da Diocleziano, Costantino, Valeriano I e Teodosio – ed esaurì la sua forza propulsiva entro il IV d.C., in Oriente costituì un fenomeno ben più longevo. Forte, inoltre, dovette essere la presenza manichea in Africa, noto centro d'irradiazione tanto dello gnosticismo, quanto appunto del manicheismo. Ries (2006, 132) parla dell'Africa come vera e propria «piattaforma girevole» per la conquista manichea del Mediterraneo. Già dal 280 d.C., infatti, si moltiplicano le messe contro la propaganda manichea: Alessandro di Nicopoli, originariamente iniziato al manicheismo, si convertirà al Cristianesimo e scriverà una confutazione proprio contro tale eresia (*PG* XVIII 411s.). A quest'epoca va fatta risalire anche una lettera del vescovo di Alessandria Teone (cf. Roberts 1938, 469), indirizzata appunto contro i manichei, e nel 297 d.C. il proconsole d'Africa Giuliano ottenne dagli imperatori un editto (il *De mathematicis, maleficis et manicheis*) che gli consentiva di mandare al rogo tutti i libri manichei e di confiscare i beni a coloro che praticavano tale religione. Molti personaggi di spicco vennero condannati ai lavori forzati nelle miniere del Fanai e del Proconneso. Seguiranno le confutazioni di Serapione, vescovo del Basso Egitto, di Didimo il Cieco e, appunto, di Agostino (Ries 2006, 133) che, prima di convertirsi al Cristianesimo, fu per circa dieci anni uditore delle dottrine manichee.

Se si ammette un'origine egiziana per gli *AAB*, questi dati vanno certamente tenuti in debita considerazione: la menzione dei Parti come luogo di missione evangelica può aver avuto un interesse di tipo ideologico ed essere derivata da profonde discussioni sul piano dottrinale. In effetti, la Partia è impiegata come luogo di destinazione evangelica in numerosi testi apocrifi¹²⁹: segno evidente che, all'epoca, era ritenuta terra problematica dal punto di vista teologico.

ἄνθρωπος τίς ἐκ τῆς γῆς τῶν ἀνθρωποφάγων: il tema dell'antropofagia ha costituito da sempre un topico e produttivo elemento d'accusa nei confronti di tutto ciò

¹²⁹ Per tale tema, si veda il già citato Jullien (2002).

che era comunemente considerato ‘barbaro’, ‘selvaggio’ o, semplicemente, ‘altro’. Soprattutto nella cultura greca¹³⁰, dove il motivo operò principalmente a un livello ‘esterno’: come contrapposizione nei confronti di popolazioni considerate pericolose o incivili. Di questo motivo sono permeate le narrazioni etnografiche. Tuttavia, tale *topos* operò altresì a un livello ‘interno’: come difesa contro tutto ciò che costituiva elemento di disturbo o di disordine per la comunità cittadina (vedi il culto dionisiaco), o come auto-definizione nei confronti di un passato considerato ‘bestiale’: si pensi al mito di Crono e delle età.

Nel testo copto le allusioni alla natura antropofaga del cinocefalo vengono puntualmente eliminate.

L’unico passo che potrebbe lasciar adito a dubbi si trova all’inizio del frammento pubblicato nel 1998 da Lucchesi (77): [..]ΝΟΚΕΦΑΛΟΣ ΕΤΕΤΑΙΤΕ [.]ΕΧΩΡΑ ΝΝ[....]ΡΩΜΕ. Il testo è molto lacunoso e l’allusione alla provenienza del cinocefalo a una terra di non precisati “uomini” (ΝΡΩΜΕ), ha spinto l’editore – probabilmente anche sulla base della versione greca – a integrare ΝΝ[....]ΡΩΜΕ con Ν[ΟΥΓΑΜ]ΡΩΜΕ (“i cannibali”). Tale espressione, tuttavia, non compare mai all’interno degli *AAB* in riferimento alla provenienza dell’essere mostruoso e, come si vedrà, il traduttore copto ha la tendenza a celare tutti quegli elementi che potevano far pensare all’antropofagia. Non è da escludere, a mio avviso, che il testo possa essere integrato piuttosto con [ΟΥΖΟΡ]ΡΩΜΕ (“uomini-cane”). In effetti, tale termine non compare mai all’interno degli *AAB*, ma esso è probabilmente più in linea con l’altra indicazione della provenienza del cinocefalo, ove si dice espressamente che l’essere mostruoso veniva dalla terra dei cinocefali (ΜΠΚΑΖ ΝΝΚΕΝΟΚΕΦΑΛΟΣ).

D’altra parte, laddove il testo greco impiega ὁ ἀνθρωποφάγος, il traduttore copto usa di norma l’espressione ΡΩΜΕ ΝΟΥΓΑΜΚΑΡΖ, lett. ‘mangiatore di carne, carnivoro’, dove ΟΥΓΑΜ è *nomen agentis* e può combinarsi con diversi oggetti. Naturalmente, esisteva anche l’esatto corrispettivo del greco ἀνθρωποφάγος ed era appunto ΟΥΓΑΜΡΩΜΕ. Lo si trova in questa forma, per esempio, nei manoscritti di Nag Hammadi: nel *Vangelo di Filippo* (63,1), riferito a Dio, e nell’*Insegnamento autorevole* (29,18).

¹³⁰ Si veda, in proposito, l’ottimo studio condotto da Nagy (2009), ma anche Arens (1979) e Vidal-Naquet (1981).

Inoltre, è presente anche nella versione copta degli *Atti di Andrea e Matteo*, dove il composto si trova nella forma dialettale tipica del faiumico con lambdacismo: ενελεφογεμλωμι, con λωμι che è variante di ρωμε e con λεφ che sostituisce il suffisso ρεφ ('uno che')¹³¹.

Il composto con ραρξ presenta, in effetti, alcuni problemi di natura esegetica, se si pensa al valore che σάρξ ha in greco e, in particolare, nei LXX e nel NT, dove si trova spesso in opposizione al generico κρέας, che può indicare tanto la carne umana quanto quella animale (*GLNT XI*, 1265-1398). Il termine σάρξ, invece, indica propriamente la carne 'viva' e, per questa ragione, viene puntualmente impiegato in riferimento alla carne umana: in particolare, a quella di Cristo. Tale valore è certamente ripreso dalla lingua copta, che spesso rende κρέας con l'egiziano αφ, 'carne' in generale, mentre per σάρξ si limita alla traslitterazione. Come nota Förster (2002, 718), σάρξ può avere anche il valore generico di 'vita'. In realtà, una reale differenza tra σάρξ e αφ è presente più che altro in boharico. Questa distinzione è invece molto meno evidente nei dialetti del sud. Lo si nota in particolare in Gen 40,19, Lev 4,11, Ps 26,2, dove il boharico impiega αφ, mentre il sahidico ραρξ. La mancanza di distinzione fra i due termini si trova poi a essere accentuata nel *corpus* manicheo, ove εφ (variante dialettale di αφ) ricorre pochissime volte, mentre ραρξ è usato un po' in tutti i contesti¹³².

Quanto al composto, va detto che in copto non vi sono, almeno a quanto mi risulta, attestazioni di ογαμαφ. Mentre, per quanto concerne ογαμραρξ, Crum (1939, 479) cita un esempio riferito a un animale (θηρίον), evidentemente 'carnivoro' e non 'cannibale'.

Lo stesso composto (ογαμραρξ) si trova all'interno degli *Atti di Andrea e Bartolomeo*, riferito a un farmaco (παρρε) dalle proprietà corrosive, che il governatore Gallino tenta invano di applicare al capo dei discepoli. È evidente che, almeno in questo caso, il termine è usato in senso generico.

¹³¹ Il frammento è edito da O. Von Lemm (1890, 558).

¹³² A tal proposito, tuttavia, si è rivelato utile uno scambio epistolare con il Professor Wolf-Peter Funk, che ringrazio.

In ogni modo, la sostituzione della definizione di ‘cannibale’ con quella più generica di ‘carnivoro’ sembrerebbe essere voluta e cosciente. Si veda, in proposito, il seguente passo:

Arrivo del cannibale	εις ογα λχει εβολ ρμ- πκαρ ΝΗΚΕΝΟΚΕΦΑΛΟΣ ερογν ρμπτοογ, εφογ- ωω εσωπε ναη ΝΟΥΡΡΕ εογομς ¹³³	ιδου ανθρωπος τις εκ της γης των ανθρωποφάγων ερχόμενος εζητει ανθρω- πον του φαγειν ¹³⁴ .
-------------------------	---	---

Come si noterà, il testo copto è grosso modo fedele al testo greco, sia per il lessico, sia per la sintassi. Eppure, il traduttore si preoccupa di sostituire solamente le espressioni riconducibili alla pratica del cannibalismo. Infatti, non solo quella che viene definita come “la terra degli antropofagi” viene detta “terra dei cinocefali” (μπκαρ ηηκενοκεφαλος) ma, laddove si precisa che l’essere mostruoso è in cerca di un uomo da mangiare (ανθρωπον του φαγειν), il traduttore opta per un generico “qualcosa” (ΝΟΥΡΡΕ), dove ογ è aggettivo indefinito e ρρε indica tanto il cibo degli uomini, ovvero il cibo ‘civilizzato’, quanto quello animale (cf. Crum 1939, 701).

L’eliminazione puntuale degli accenni al cannibalismo è, a prima vista, strana, se si pensa che casi di tale pratica sono attestati anche per l’Egitto. Nota, in proposito, è la satira 15 di Giovenale (78-83): lo scrittore latino narra la battaglia fra Ombo e Tentira, due località egizie, e racconta che un cittadino di Tentira venne catturato e mangiato crudo (*cadavere crudo*). Alcuni di questi esempi egiziani vengono riferiti, in chiave polemica, al popolo giudaico.

Cassio Dione (LXVIII 32,1s.), per esempio, riferisce di un episodio verificatosi durante la rivolta giudaica, avvenuta sotto l’impero di Traiano (115-117 d.C.).

καὶ ἐν τούτῳ οἱ κατὰ Κυρήνην Ἰουδαῖοι, Ἀνδρέαν τινὰ προστη- σάμενοί σφωv, τοὺς τε Ῥω- μαίους καὶ τοὺς Ἕλληνας ἔφθει- ρον, καὶ τὰς τε σάρκας αὐτῶν ἔσιτοῦντο καὶ τὰ ἔντερα ἀνε- δοῦντο τῷ τε αἵματι ἠλείφοντο καὶ τὰ ἀπολέμματα ἐνεδύοντο, πολλοὺς δὲ καὶ μέσους ἀπὸ	“Nel frattempo, i Giudei di Cirene, postisi sotto la guida di Andrea, uno di loro, facevano strage di Greci e di Romani, si cibavano delle loro carni, lega- vano le interiora, si ungevano col sangue e indossavano le pelli. Molti li segavano a metà, alcuni li davano in pasto alle
---	---

133 «Ecco che giunse uno dalla terra dei Cinocefali, diretto verso la montagna: voleva prendere per sé del cibo da mangiare».

134 «Ecco giungere uno dalla terra degli antropofagi: cercava un uomo da mangiare».

κορυφῆς διέπριον· θηρίοις ἐτέ-
ρους ἐδίδοσαν, καὶ μονομαχεῖν
ἄλλους ἠνάγκαζον, ὥστε τὰς
πάσας δύο καὶ εἴκοσι μυριάδας
ἀπολέσθαι. ἔν τε Αἰγύπτῳ πολλὰ
ἔδρασαν ὅμοια καὶ ἐν τῇ Κύπρῳ,
ἡγουμένου τινός σφισιν Ἀρτε-
μίωνος.

belve, altri li costringevano a
combattere fra di loro, cosicché
ne morirono ventiduemila. Molte
cose simili a quelle avvenute in
Egitto le fecero anche a Cipro,
sotto la guida di Artemione”.

È interessante notare che il motivo dell’antropofagia non viene citato dallo storico come se si trattasse di un *topos*, di una semplice diceria o di un motivo mitico-letterario: l’episodio viene presentato come un fatto realmente avvenuto. Si tratta, in questo caso, di una vera e propria accusa.

Analogo è l’esempio citato, circa un secolo prima, da Flavio Giuseppe nella *Guerra Giudaica* (VI 205-212), dove si racconta di una donna ebrea ridotta, per via della carestia estrema, a divorare la sua stessa creatura:

μετὰ τῆς ἀνάγκης ἐπὶ τὴν φύσιν
ἐχώρει καὶ τὸ τέκνον, ἣν δὲ αὐτῇ
παῖς ὑπομάστιος, ἀρπασαμένη·
«βρέφος», εἶπεν, «ἄθλιον, ἐν
πολέμῳ καὶ λιμῷ καὶ στάσει τίνοι
σε τηρήσω; τὰ μὲν παρὰ
Ῥωμαίοις δουλεία, κἂν ζήσωμεν
ἐπ’ αὐτούς, φθάνει δὲ καὶ δου-
λείαν ὁ λιμός, οἱ στασιασταὶ δὲ
ἀμφοτέρων χαλεπώτεροι. ἴθι,
γενοῦ μοι τροφή καὶ τοῖς
στασιασταῖς ἐρινὺς καὶ τῷ βίῳ
μῦθος ὁ μόνος ἐλλείπων ταῖς
Ἰουδαίων συμφοραῖς». καὶ ταῦθ’
ἄμα λέγουσα κτείνει τὸν υἱόν,
ἔπειτ’ ὀπτήσασα τὸ μὲν ἡμισυ
κατεσθίει, τὸ δὲ λοιπὸν κατα-
καλύψασα ἐφύλαττεν. εὐθέως δ’
οἱ στασιασταὶ παρήσαν, καὶ τῆς
ἀθεμίτου κνίσης σπάσαντες
ἠπέιλουν, εἰ μὴ δείξειεν τὸ
παρασκευασθέν, ἀποσφάζειν
αὐτὴν εὐθέως. ἡ δὲ καὶ μοῖραν
αὐτοῖς εἰπούσα καλὴν τετη-
ρηκέναι τὰ λείψανα τοῦ τέκνου
διεκάλυπεν. τοὺς δ’ εὐθέως
φρίκη καὶ παρέκστασις ἦρει καὶ
παρὰ τὴν ὄψιν ἐπεπήγεσαν. ἡ δ’
«ἐμόν», ἔφη, «τοῦτο τέκνον
γνήσιον καὶ τὸ ἔργον ἐμόν.
φάγετε, καὶ γὰρ ἐγὼ βέβρωκα.
μὴ γένησθε μήτε μαλακώτεροι

“Costretta dalla necessità,
andava contro natura. Afferrava
il figlio, che aveva ancora
attaccato alla mammella, e gli
disse: ‘Povero cucciolo, dovrei
preservarti alla guerra, alla
carestia o alla rivoluzione? Dai
Romani ci attende la schiavitù e,
se anche dovessimo sop-
pravvivere a essi, la carestia
precederà la schiavitù; quanto ai
ribelli, essi sono un peso ancor
più gravoso da sopportare di
entrambe queste due cose. Su,
sii tu per me cibo, per i ribelli
Erinni, e per l’intera esistenza
sia la tua storia l’unica che
rimaneva (da compiersi) fra le
sventure capitate ai Giudei’.
Mentre diceva questo, uccise il
figlio. Poi lo mise a cuocere e ne
divorò metà: il resto lo conservò
in un luogo nascosto. Subito
arrivavano i ribelli e, fiutato
l’empio odore, prendevano a
minacciarla: se non avesse
mostrato loro ciò che aveva
preparato, l’avrebbero uccisa
all’istante. Quella disse di aver-
ne conservata una bella porzione
e tirò fuori i resti del figlio.
Immediatamente, un brivido di

γυναϊκὸς μήτε συμπαθέστεροι
μητρὸς. εἰ δ' ὑμεῖς εὐσεβεῖς καὶ
τὴν ἐμὴν ἀποστρέφεσθε θυσίαν,
ἐγὼ μὲν ὑμῖν βέβρωκα, καὶ τὸ
λοιπὸν δὲ ἐμοὶ μεινάτω». μετὰ
ταῦθ' οἱ μὲν τρέμοντες ἐξήεσαν,
πρὸς ἓν τοῦτο δειλοὶ καὶ μόλις
ταύτης τῆς τροφῆς τῆ μητρὶ
παραχωρήσαντες, ἀνεπλήσθη δ'
εὐθέως ὅλη τοῦ μύσους ἢ πόλις
... ταχέως δὲ καὶ Ῥωμαίοις διηγ-
γέληται τὸ πάθος. τῶν δ' οἱ μὲν ἠ-
πίστουν, οἱ δὲ ὄκτειρον, τοὺς δὲ
πολλοὺς εἰς μῖσος τοῦ ἔθνους
σφοδρότερον συνέβη προελ-
θεῖν».

terrore li coglieva e, a quella
vista, rimasero agghiacciati. E
quella disse: 'Questo è il figlio
da me stessa partorito e questa è
opera mia. Mangiate: anche io
ne ho mangiato. Non siate più
deboli di una donna, né più
compassionevoli di una madre.
Ma se provate scrupoli e
rifuggite dal mio sacrificio,
allora io ho mangiato anche per
voi e rimanga per me il resto'.
Dopo di ciò, quelli uscivano tutti
tremanti: si dimostrarono timo-
rosi verso quest'unica cosa e,
benché a stento, lasciarono alla
madre quel cibo. Subito, in tutta
la città si diffuse la notizia di
quella nefandezza [...]. E presto
venne annunciato anche ai
Romani quello che era avvenuto.
Fra questi alcuni si mostravano
increduli, altri davano segni di
commiserazione, mentre i più
furono presi da un odio ancora
più grande nei confronti di
questo popolo”.

Anche in questo caso, benché il testo sia chiaramente formulato su stilemi e *topoi* di tipo classico – per esempio, nel breve e intenso monologo della madre, si può rinvenire il dramma vissuto dalla Medea di Euripide e le carni umane imbandite ricordano molto da vicino il mito di Tieste – tuttavia, l'episodio assume le movenze di un fatto realmente avvenuto. Flavio Giuseppe non lo smentisce: si preoccupa, piuttosto, di giustificarlo alla luce dell'exasperazione vissuta dal proprio popolo.

In ogni caso, queste accuse non rimasero a un livello meramente aneddótico: ben presto iniziò a circolare la voce che i Giudei fossero effettivamente un popolo antropofago.

Lo stesso Flavio Giuseppe (*Contr. Ap.* II 8), infatti, difende la sua gente dalle accuse di cannibalismo che gli erano state rivolte dall'egiziano Apione. Di quest'ultimo, il Giudeo d'Alessandria riporta una storia, a sua detta inventata per giustificare l'empietà di Antioco IV, che osò penetrare dentro al Tempio di Gerusalemme. Egli, infatti, avrebbe ivi scoperto le pratiche antropofaghe compiute dai Giudei. Una volta

entrato, infatti, trovò all'interno un giovane uomo greco steso sopra un letto e accompagnato da vivande d'ogni genere. Il giovane avrebbe poi raccontato di essere stato rinchiuso lì dentro per via di una legge giudaica segreta.

audisse legem ineffabilem Iudaeorum, pro qua nutriebatur, et hoc illos facere singulis annis quodam tempore constituto, et comprehendere quidem Graecum peregrinum eumque annali tempore saginare, et deductum ad quandam silvam occidere quidem eum nomine eiusque corpus sacrificare secundum suas sollemnitates et gustare ex eius visceribus et iusiurandum facere in immolatione Graeci, ut inimicitias contra Graecos haberent.

“Udì che era nutrito per una segreta legge dei Giudei; essi facevano questo ogni anno in un periodo stabilito: catturavano un forestiero greco, lo ingrassavano per il tempo di un anno e, condottolo in una selva, lo uccidevano; poi sacrificavano il suo corpo secondo l'uso formale e gustavano le sue viscere. Durante il sacrificio del Greco, facevano giuramento di mantenere le inimicizie contro i Greci”.

Come nota Schäfer (1998, 62-69), entrambe le accuse – quella riguardante i sacrifici umani e quella riguardante il cannibalismo – dovevano essere state generate dalla più generica e diffusa opinione che i Giudei fossero misantropi e, in particolare, ‘misoxeni’. Lo studioso, infatti, afferma: «it is much more probable that the story derives from those circles which were obsessed with Jewish *mixogenia/misanthropia*, circles which originated and were concentrated, as we have seen, in Greek Egypt long before the second century B.C.E.» (65). È interessante notare come, subito dopo, Flavio Giuseppe ammetta: *non enim circa solos Graecos discordia legum esse dinoscitur, sed maxime adversus Aegyptios et plurimos alios*¹³⁵. Schäfer rileva, inoltre, come la storia, pur connessa ad Antioco IV, non dovesse necessariamente risalire a quel periodo storico.

In proposito, Bickerman (1927, 225-255) ha dimostrato non solo come il passo risenta dell'influsso dei racconti etnografici greci, ma anche come esso sia il risultato della combinazione di due riti differenti: il primo prevedeva il sacrificio dello straniero, dopo averlo fatto ingrassare per un certo periodo; il secondo era, invece, un rito di tipo antropofagico (la cosiddetta *coniuratio*). Secondo lo studioso, le due componenti della storia avrebbero avuto origine indipendente.

¹³⁵ «I Greci non sono l'unico popolo con le cui leggi le nostre sono in contrasto; sono soprattutto gli Egiziani e moltissimi altri popoli».

La testimonianza è comunque degna di nota, essendo Flavio Giuseppe un Giudeo di Alessandria e riferendosi, nello specifico, a controversie esistenti fra Egizi e Giudei.

Tale polemica, poi, doveva funzionare anche in senso inverso, se lo stesso Flavio Giuseppe (*AJ* XIII 12,6) arrivò ad accusare i soldati di Tolemeo IX Sotere di essersi cibati dei loro nemici Giudei.

Πτολεμαῖος δὲ μετὰ τὴν νίκην προσκαταδραμῶν τὴν χώραν ὀψίας ἐπιγενομένης ἔν τισι κώμαις τῆς Ἰουδαίας κατέμεινεν, ἃς γυναικῶν εὐρῶν μεστὰς καὶ νηπίων ἐκέλευσεν τοὺς στρατιώτας ἀποσφάττοντας αὐτοὺς καὶ κρεουργοῦντας ἔπειτα εἰς λέβητας ζέοντας ἐνιέντας τὰ μέλη ἀπάρχεσθαι. τοῦτο δὲ προσέταξεν, ἵν' οἱ διαφυγόντες ἐκ τῆς μάχης καὶ πρὸς αὐτοὺς ἐλθόντες σαρκοφάγους ὑπολάβωσιν εἶναι τοὺς πολεμίους, καὶ διὰ τοῦτο ἔτι μᾶλλον αὐτοὺς καταπλαγῶσι ταῦτ' ἰδόντες.

“Venuta sera, Tolemeo, dopo la vittoria, fece un’incursione nella regione e si fermò in uno dei villaggi della Giudea. Avendoli trovati pieni di donne e bambini, ordinò che i soldati li sgozzassero e li facessero a pezzi, e che poi ne mettessero le membra a bollire in un calderone e le offrissero come primizie di un sacrificio. Ordinò questo, affinché quelli che erano scampati alla battaglia e si erano rifugiati presso di loro pensassero che i nemici fossero carnivori e, per questo, ne fossero, a quella vista, ancor più spaventati”.

Questo fatto è singolare, se si pensa che nel mondo giudaico e, in particolare nella Bibbia, il motivo dell’antropofagia, pur presente¹³⁶, non è mai utilizzato né in maniera tabuistica, né come argomento di polemica ‘esterna’. Come nota Nagy (2009, 156), in ebraico non esisteva neppure un termine che traducesse il greco ἀνθρωποφαγία.

Evidentemente, l’accusa di cannibalismo, al di là del motivo letterario, doveva rappresentare un problema reale per i Giudei. In particolare, come si è visto, per i Giudei d’Egitto, almeno a partire dal II sec. d.C. Inoltre, che l’argomento fosse divenuto una sorta di tabù è dimostrato dalle stesse parole impiegate dallo storico Flavio Giuseppe, che parla chiaramente di *pabulum ineffabile*, ossia di un “pasto di cui non si può parlare”.

In séguito, l’accusa di cannibalismo coinvolse anche e soprattutto la parte cristiana, di cui si citeranno, in questa sede, soltanto alcuni testi a scopo esemplificativo. La più conosciuta, fra le testimonianze, è certamente quella di Atenagora di Atene,

¹³⁶ Lv 26,29, Dt 28,53-57, 2Re 6,27-29, Lam 2,20, 4,10, Ez 5,10, 22,25.27, 34,2s., Ha 3,14, Ger 30,16, Mi 3,3, Sal 14,2, 27,2, Gb 19,22, Pr 30,14.

citata nella *Supplica per i Cristiani* (3,1), secondo la quale tre sarebbero state le accuse mosse contro i Cristiani.

τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα: ἀθεότητα, Θυέστεια δειπνα, Οἰδιποδείους μίξεις¹³⁷. “Tre sono le imputazioni che ci rivolgono: empietà, banchetti di Tieste, unioni edipiche”.

Più o meno durante la stessa epoca, troviamo i medesimi capi d'accusa nella *Lettera dei martiri di Lione* riportata da Eusebio di Cesarea (*HE* V 1,14). Nondimeno, Tertulliano (*Apol.* 7,1), nel tentativo di sfatare una serie di pregiudizi sui Cristiani, dirà in maniera ancor più velata:

dicimur scelleratissimi de sacramento infanticidii et pabulo. “Dicono che siamo scelleratissimi, per via dei sacrifici dei bambini e dei nostri pasti”.

Non mancano, in ogni caso, allusioni più esplicite a tali pratiche: si veda, a titolo di esempio, la menzione di Giustino agli ἀνθρωπίνων σαρκῶν βορά (*Apologia* 2,12,1s.).

Tali accuse assumeranno, poi, una forma più strutturata, grazie all'ausilio di argomentazioni e, soprattutto, di spiegazioni eziologiche che verranno a coinvolgere le stesse pratiche rituali dei Cristiani. Si veda, in proposito, l'allusione di Minucio Felice (*Ottavio* 9,5):

iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. infans farre contectus, ut decipiat incautos, adponitur ei qui sacris inbuatur. is infans a tirunculo farris superficie quasi ad innoxios ictus provocato caecis occultisque vulneribus occiditur. huius – pro nefas – sitienter sanguinem lambunt, huius certatim membra disper-tiunt. “Sulla iniziazione delle reclute esiste una storiella tanto esecrabile quanto nota. Per ingannare gli ignari, un bambino coperto di farina viene portato davanti a colui che dovrà macchiarsi attraverso i loro riti. Alla recluta si dice di colpire la superficie della farina, come se si trattasse di colpi innocui, e il bambino viene ucciso senza che la recluta se ne renda conto. Poi – quale orrore! – sitibondi leccano il sangue del bambino e a gara se ne spartiscono le membra”.

¹³⁷ Dei banchetti di Tieste parla anche nella *Lettera delle Chiese di Vienne e Lione* (14): κατεψεύσαντο ἡμῶν Θυέστεια δεῖπνα.

Si tratta, probabilmente, di un'allusione alle pratiche eucaristiche. Il rito riportato da Minucio Felice trova riscontro, come nota Benko (1980, 1083), nelle pratiche operate dalla setta dei Carpocraziani, una dottrina cristiana nata proprio ad Alessandria d'Egitto. A quest'ultima, inoltre, pare riferirsi anche Eusebio (*HE* IV 7,11):

<p>τῆς ἐξ αὐτῶν φήμης εἰς τὴν τοῦ παντὸς Χριστιανῶν ἔθρους διαβολὴν καταγεομένης. ταύτη δ' οὖν ἐπὶ πλείστον συνέβαινε τὴν περὶ ἡμῶν παρὰ τοῖς τότε ἀπίστοις ὑπόνοιαν δυσσεβῆ καὶ ἀτοπωτάτην διαδίδοσθαι, ὡς δὴ ἀθεμίτοις πρὸς μητέρας καὶ ἀδελφὰς μίξεσιν ἀνοσίαις τε τροφαῖς χρωμένων.</p>	<p>“La fama di questi divenne calunnia per l'intero popolo dei Cristiani. Dunque, accadeva che, soprattutto presso quelli che allora erano increduli, si affermasse sul nostro conto l'empio e l'assurdo sospetto che ci unissimo turpemente con madri e sorelle e ci cibassimo di empisti”.</p>
---	--

È significativo, inoltre, che Minucio Felice noti la diffusione della diceria.

Alcuni studiosi ritengono che l'origine dell'accusa di cannibalismo mossa contro i Cristiani debba essere fatta risalire proprio ai Giudei: per esempio, secondo Dölger (1934, 91-133), i Cristiani avrebbero semplicemente ereditato la ‘reputazione’ dei Giudei propria di un'epoca in cui i due gruppi religiosi erano ancora confusi fra loro, almeno agli occhi dei pagani. Secondo Achelis (1912), anzi, sarebbero stati gli stessi Giudei a stornare tali dicerie sui loro avversari, a scopo di autodifesa. Il fatto, poi, che gran parte di queste testimonianze provengano da area egiziana o, più genericamente africana, dove comunità giudaiche e cristiane erano a stretto contatto, rende l'ipotesi, a mio avviso, ancor più verosimile.

Il traduttore copto (o la sua fonte) potrebbe aver risentito di questo clima di sospetto e, per tale ragione, aver celato i rimandi al cannibalismo presenti nella versione greca. Non sarà forse un caso, allora, se gli AAB copti si mostrano ostili al giudaismo, proprio in *incipit* e per mezzo di parole pronunciate dallo stesso Gesù:

<p>ἀΡΙΠΜΕΕΥΕ ΝΝΕΝΤΑΥΑΔΥ ΝΑΙ ΤΗ- ΡΟΥ ΝΓΙ ΠΛΑΟΣ ΝΝΕΙΟΥΔΑΙ ΕΙΤΑ- ΛΗΥ ΕΠΕΣΤΑΥΡΟΣ. ΔΙΖΡΟΥ ΝΖΗΤ ΕΖΡΑΙ ΕΧΩΟΥ ΜΠΕΙΤΩΩΒΕ ΝΑΥ ΝΜΠΕΘΟΥ ΤΗΡΟΥ ΝΤΑΥΑΔΥ ΝΑΙ.</p>	<p>“Ricorda tutto ciò che il popolo degli Ebrei mi ha fatto, mentre io ero salito sulla croce; io li sopportai, né contraccambiai loro tutti i mali che m'avevano fatto”.</p>
--	---

Tuttavia, vi è un'altra testimonianza, a mio avviso degna di nota. Questa si trova negli *Atti di Andrea* riportati dal Monaco Epifanio nel IX sec. d.C. La narrazione prevede una corralità di personaggi ben più ampia rispetto al consueto dittico 'Andrea e compagno' presente negli *Atti di area egiziana*, ma di fatto sembra risentire fortemente dell'influsso di questi testi, soprattutto se si considerano i singoli nuclei narrativi (cf. Erbetta 1981, 446-449). Secondo il racconto del monaco, l'apostolo si recò per due volte a Sinope nel Ponto: qui era stanziata una comunità di Giudei, i cui costumi erano a tal punto selvaggi e barbari che essi erano detti, appunto, antropofagi. Uno di questi, in particolare, staccò a morsi un dito ad Andrea, suggellando in via definitiva tale diceria:

ἦν δὲ Ἰουδαίων πλῆθος πολὺ ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ, ἔχοντες καθ' ἑαυτοὺς αἰρέσεις πολλὰς, ἄνδρες τὰ ἥθη βάρβαροι καὶ ἀνήμεροι, οἱ ἕνεκεν τούτου λέγονται ἀνθρωποφάγοι (PG CXX 220a).

“Vi era una grande moltitudine di Giudei in quella città, con varie eresie al suo interno, uomini barbari e selvaggi quanto a costumi. Per questo vengono detti antropofagi”.

εἷς δὲ ἐξ αὐτῶν ἔδακεν καὶ ἀπέκοψε τὸν δάκτυλον τῆς δεξιᾶς χειρὸς αὐτοῦ. καὶ ἕως τῆς σήμερον διὰ τοῦτο ἀνθρωποφάγοι καλοῦνται (PG CXX 240d).

“Uno di loro gli morse un dito e glielo strappò dalla mano destra. Per questo, sino a oggi, vengono definiti antropofagi”.

Una testimonianza interessante, non solo perché legata alla figura dell'apostolo Andrea e, dunque, pur se solo indirettamente, anche agli AAB, ma soprattutto perché testimonia l'esistenza di una polemica tra Cristiani e Giudei che ha fatto del cannibalismo un forte strumento d'accusa.

È possibile che la versione copta, eliminando ogni allusione al cannibalismo, abbia coscientemente tabuizzato quello che nel testo greco, a fronte di una lunga tradizione letteraria, doveva rappresentare un motivo topico nel quadro dell'evangelizzazione, e dunque della civilizzazione, di popoli considerati pagani e, in generale, barbari. Una tabuizzazione che potrebbe aver risentito del pesante clima di accuse che, per lungo tempo, coinvolse vicendevolmente Cristiani ed Ebrei insieme,

soprattutto in un contesto come quello di Alessandria d’Egitto, dove le due comunità si trovavano a stretto contatto.

τοῦ φαγεῖν: l’infinito sostantivato declinato al genitivo con valore consecutivo/finale, già impiegato nel greco classico ma assai di rado, è costruzione usuale all’interno del NT (cf. *GGNT* 487s.). Un esempio simile, in dipendenza sempre dal verbo ζητέω (“cercare qualcuno o qualcosa da...”), si può rinvenire in Mt 2,13 dove, in riferimento alla strage degli innocenti, l’evangelista scrive μέλλει γὰρ Ἡρώδης ζητεῖν τὸ παιδίον τοῦ ἀπολέσαι αὐτό.

σοὶ λέγω, ἄνθρωπε, τοῦ κυνὸς μορφὴν ἔχοντος: la sintassi si presenta, in questa sede, di non facile comprensione. Entrambi i codici riportano la lezione con il participio al genitivo, che non si concorda né con il vocativo (ἄνθρωπε), né con il dativo (σοί). Il genitivo assoluto, che classicamente non dovrebbe essere riferito a elementi già presenti nella frase principale, in simili casi vorrebbe almeno la ripetizione in genitivo del sostantivo a cui è riferito. Come è stato notato (*GGNT* 512s.), l’uso di tale costrutto sia nel *NT* sia nei papiri, è meno vincolato a norme rigide. Un esempio che, in qualche maniera, si potrebbe avvicinare al nostro è quello di Ap 1,5 οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ ὡς ἐν καμίνῳ πεπυρωμένης¹³⁸. Tuttavia il participio πεπυρωμένης, in tale caso, è interpretabile più come un participio a valore avverbiale: “quando è arroventata”. Questo tipo di lettura del participio non è invece possibile per l’ἔχοντος degli *AAB*, il quale presenta un valore incontrovertibilmente attributivo. Secondo Kühner-Gerth (I 47-50) non esisterebbero, in greco, casi di impiego del genitivo assoluto con valore aggettivale e i vari participi, come ἔχων, ἄγων, φέρων, λαβών (87), sono sempre concordati con il sostantivo a cui si riferiscono. Anche il *GGNT* non presenta esempi di questo genere.

Il genitivo ἔχοντος, comunque, non costituisce l’unica difficoltà grammaticale della perifrasi: anche l’articolo davanti a κυνός è, in effetti, piuttosto inusuale. Se si fa una ricerca sulle occorrenze del gruppo τοῦ κυνὸς μορφὴν, si può notare che gli esempi con l’articolo sono rarissimi e, in generale, l’espressione si presenta solo quando il riferimento al cane è in forma paradigmatica. Si veda, in proposito, Origene (*Dial.*

¹³⁸ «I suoi piedi erano simili a bronzo lucente, come in una fornace arroventata».

13,22), che in seno a un appello rivolto ai lettori, incita i fedeli a deporre la propria natura bestiale, intesa in senso metaforico, per poter accogliere la dottrina divina:

δέομαι οὖν ὑμῶν, μεταμορφώθητε· θέλετε μαθεῖν ὅτι ἐν ὑμῖν ἔστιν τὸ μεταμορφωθῆναι, καὶ ἀποθέσθαι τὴν τοῦ χοίρου μορφήν, οὗσαν κατὰ τὴν ἀκάθαρτον ψυχὴν, καὶ τὴν μορφήν τοῦ κυνός, οὗσαν κατὰ τὸν ὑλακτικὸν καὶ βαυβίζοντα καὶ κακολογοῦντα ἄνθρωπον ... «ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπτρίζομενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα»¹³⁹. εἰ ὑλακτικὸς ἦς καὶ ὁ λόγος σε ἔπλασεν καὶ μετεποίησέν σε, μετεμορφώθης ἀπὸ κυνὸς εἰς ἄνθρωπον¹⁴⁰.

“Io vi chiedo, dunque, di trasformarvi: dovete capire che in voi è insita la capacità di trasformarvi e di deporre la forma del maiale, indice di anima impura, e la forma del cane, che invece è indice di un uomo che latra e che abbaia, di un uomo maledicente [...]. ‘Noi tutti, a volto scoperto, mutiamo la nostra medesima immagine, guardando come in uno specchio la gloria del Signore’. Se sei uno cha abbaia e la parola ti ha plasmato e mutato, allora ti sei trasformato da cane a uomo”.

Nel passo ivi riportato, Origene, citando la forma del maiale e del cane, si sta evidentemente riferendo a qualcosa di paradigmatico: l’immagine evocata è quella del cane inteso nel suo senso più lato, quale *exemplum* di negatività etica e morale. Ben diverso è il caso degli *AAB*, dove si parla di una somiglianza fisica di tipo generico.

Dunque, pur essendo la frase σοὶ λέγω, ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφήν ἔχοντος d’immediata comprensione semantica, non sarà eccessivo ipotizzare che il testo risulti, in qualche maniera, corrotto. In proposito, si possono avanzare tre ipotesi di correzione:

- a) Una possibilità sarebbe quella di sostituire all’articolo τοῦ il pronome personale in genitivo (σοῦ): ciò permetterebbe di ripristinare un genitivo assoluto perfetto dal punto di vista grammaticale, evitando così di operare due correzioni nel testo, e risolverebbe il problema dell’articolo davanti a κυνός. L’errore sarebbe minimo e naturalmente possibile. Rimane in ogni caso qualche perplessità circa l’utilità semantica che un tale costrutto dovrebbe avere in questa sede. Come si è detto precedentemente, Kühner-Gerth e Blass-Debrunner (*GGNT*) non riportano esempi di genitivo assoluto impiegato con valore attributivo e, nel contempo, un’interpretazione circostanziale dello stesso non sembra qui plausibile. A meno di non pensare

¹³⁹ Citazione da 2Cor 3,18.

¹⁴⁰ Testo critico in Scherer (1960, 84).

che la frase σοῦ κυνὸς μορφὴν ἔχοντος fosse una glossa intrusiva e, in quanto tale, non concordata con la sintassi del racconto.

- b) Diversamente, è possibile intervenire sul participio ἔχοντος, ipotizzando che sia divenuto genitivo per la vicinanza con κυνός. Il verbo si sarebbe dovuto concordare con il dativo σοί (ἔχοντι) o con il vocativo ἄνθρωπε (ἔχων). Questa soluzione, tuttavia, non risolverebbe la seconda difficoltà sintattica, ossia l'articolo davanti a κυνός.
- c) Rimane, infine, la possibilità di correggere tanto l'articolo quanto il participio ἔχοντος, riferendo entrambi al dativo σοί (τῷ ... ἔχοντι) o al vocativo ἄνθρωπε (ὁ ... ἔχων), ripristinando così una forma participiale a valore attributivo corredata da articolo: “Dico a te, uomo, che hai la forma di un cane”. A tal proposito, bisognerebbe ammettere un errore in due tempi: l'articolo τῷ (o ὁ) si sarebbe corrotto in τοῦ per la vicinanza con κυνός e uno scriba, invece di ripristinare la forma originaria, avrebbe concordato il participio con l'articolo, sostituendo ἔχοντι (o ἔχων) con ἔχοντος. Viceversa, è possibile che l'errore abbia interessato in prima istanza il verbo e, solo in séguito, l'articolo.

La versione copta può forse essere di qualche aiuto in questa sede. Essa, infatti, se da un lato riporta un'apposizione in forma relativa e, dunque, sintatticamente differente da quella participiale greca, dall'altro parla di una somiglianza riferibile al solo volto dell'antropofago e non al suo aspetto in generale: εἰλεροκ ντοκ χεω πατμορφη νεο νογχορ¹⁴¹. Si parla, dunque, di un vero e proprio cinocefalo e tale espressione accompagna, puntualmente e in sede attributiva, la designazione del mostro, nel corso dell'intera narrazione. Inoltre, mentre il testo greco riferisce, come si è visto, di una provenienza dal paese degli antropofagi, il traduttore/ redattore copto, invece, informa il lettore che l'essere mostruoso veniva εβολ ζμπκαζ νηκενοκεφαλος (“dalla terra dei cinocefali”). Lo stesso dicasi per l'arabo e per l'etiopico, che – almeno in questo – derivano evidentemente da una tradizione vicina al copto.

Se si aggiungesse al greco la menzione del volto e si integrasse tra il τοῦ e κυνός il sostantivo προσώπου, si risolverebbe in via definitiva il problema sintattico

¹⁴¹ Lett. «Ehi tu, dico a te, che hai la forma del volto di un cane».

dell'articolo. Quanto al participio ἔχοντος, come si è detto precedentemente, è possibile che sia stato influenzato dalla vicinanza di κυνός. Quello che stupisce, tuttavia, è non solo la doppia corruzione testuale, ma anche il fatto che, per quanto concerne la versione greca, soltanto in questa sede vengano precisate le sembianze canine dell'antropofago. Come riportano in séguito gli stessi AAB, "il suo aspetto era quello di un uomo, ma era alto sei cubiti, aveva volto ferino, occhi infuocati come torce accese, denti che pendevano fuori dalla bocca come quelli di un cinghiale, unghie delle mani ricurve come scimitarre e unghie dei piedi simili a quelle di un grosso leone". Oltre a non essere presente alcuna allusione alla cosiddetta κυνὸς μορφή, l'autore degli AAB fornisce dati che si addicono più a una generica descrizione di 'mostro' che non a quella di un uomo simile a un cane. Il copto è frammentario e manca di tale sezione, ma la descrizione riportata dalle versioni etiopica e araba è presumibilmente assai vicina a quello che doveva essere presente nel testo egizio: entrambe le traduzioni aggiungono il particolare della testa simile a quella di un cane¹⁴². Ci si trova così di fronte a una doppia tradizione testuale: da un lato si ha la generica descrizione di un essere mostruoso (dalle sembianze vagamente canine?), dall'altro un vero e proprio membro della razza dei cinocefali.

Se è certamente possibile – trattandosi di un'epitome ed essendo il sostantivo πρόσωπον di sovente abbreviato nei manoscritti¹⁴³ – che, in questo caso specifico, sia caduta accidentalmente la menzione del volto, più arduo risulta immaginare che lo stesso fenomeno sia avvenuto anche per tutti gli altri passi dove il copto descrive Cristomeo come un cinocefalo, a meno di non ipotizzare che l'epitomatore greco abbia volutamente deciso di occultare tutte le allusioni alla natura cinocefalica dell'essere mostruoso. Tuttavia, mentre per la questione dell'antropofagia, se ne possono individuare le eventuali ragioni ideologiche, più difficile risulta supporre perché un epitomatore avrebbe dovuto tacere il particolare della testa di cane. Risulta altresì arduo

¹⁴² Si vedano, appunto, le traduzioni della versione araba – «And his appearance was fearful exceedingly: his height was four cubits; **his face was like the face of a large dog**, and his eyes like lamps of burning fire, and his back teeth like the tuks of the wild boar: and his [front] teeth like the teeth of a lion; and the nails of his feet like a curved scythe, and the nails of his hands like the claws of a lion, and his whole appearance frightful terrifying» (Smith 1904, 21) – e della versione etiopica: «Now his appearance was exceedingly terrible. He was four cubits in height, and **his face was like unto the face of a great dog**, and his eyes were like unto lamps of fire which burnt brightly, and his teeth were like unto the tusk of a wild boar, or the teeth of a lion, and the nails of his hands were like unto curved reaping hooks, and the nails of his toes were like unto the claws of a lion, and the hair of his head came down over his arms like unto the mane of a lion, and his whole appearance was awful and terrifyng» (Budge 1901, 206).

¹⁴³ Generalmente abbreviato in πο^{στ} (cf. Gardthausen 1913, 350 e Oikonomides 1974, 98).

credere che l'abbia fatto perché, all'interno del nuovo contesto culturale, la cinocefalia risultava di difficile comprensione per un eventuale nuovo lettore: come vedremo in séguito, i cinocefali erano ben conosciuti sin dal mondo classico e venivano spesso impiegati come strumento di segregazione culturale. Altra possibilità potrebbe essere quella che l'epitomatore abbia voluto rendere Cristomeo un vero e proprio essere umano, al fine di mostrare come l'opera di Dio si manifesti su ogni razza e cultura. In ogni caso, non si capisce perché egli non abbia eliminato l'intera perifrasi ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφήν ἔχοντος, ormai priva di significato.

Si ritiene più verosimile pensare che, a un certo punto della tradizione, la frase ἄνθρωπε <τοῦ προσώπου> κυνὸς μορφήν ἔχ. sia stata interpretata da un traduttore copto e sviluppata, al fine di rendere Cristomeo un vero e proprio cinocefalo. Il redattore avrebbe poi aggiunto tale particolare in tutti i passi in cui veniva fatta menzione dell'essere mostruoso.

Ma perché nella versione greca originaria ci sarebbe dovuta essere tale notazione, rimasta poi priva di sviluppo nel resto della narrazione e soprattutto all'interno della descrizione delle fattezze fisiche di Cristomeo? A tal proposito, bisognerà tenere conto del significato simbolico che il cane verrà ad assumere all'interno della letteratura cristiana antica. Come ha ben mostrato Ciccacese, nella sua antologia di testi (2002, 239-261), il cane viene descritto sia dalla Bibbia che dai Padri della Chiesa nel suo significato ambivalente ora di animale fedele disposto a offrire la sua vita per il Signore¹⁴⁴, e per questo spesso impiegato come emblema del martirio¹⁴⁵, ora di nemico della vera fede: di qui deriverà, poi, l'appellativo di 'cane' affibbiato tanto ai pagani¹⁴⁶, quanto ai Giudei¹⁴⁷. Esemplare in questo senso è soprattutto il citato passo origeniano (*Dial.* 13,22): non solo perché si fa riferimento alla μορφή τοῦ κυνὸς come simbolo di natura peccaminosa e impura, ma anche perché si allude alla possibilità che la Grazia del Signore sia in grado di mutarla e trasformare chi è 'cane' in 'uomo', proprio come avviene all'essere mostruoso degli AAB. Si noti, inoltre, l'importanza attribuita da Origene al potere civilizzatore del λόγος: elemento

¹⁴⁴ Cf. Sal 67,24, Gb 30,1, Mt 15,27.

¹⁴⁵ Cf. Aug. *En. Ps.* 67,32, CCL XXXIX 892s. *eosdem ipsos qui usque ad sanguinem fuerant pro fide evangelica certaturi, etiam canes vocans, tamquam pro suo Domino latrantes.*

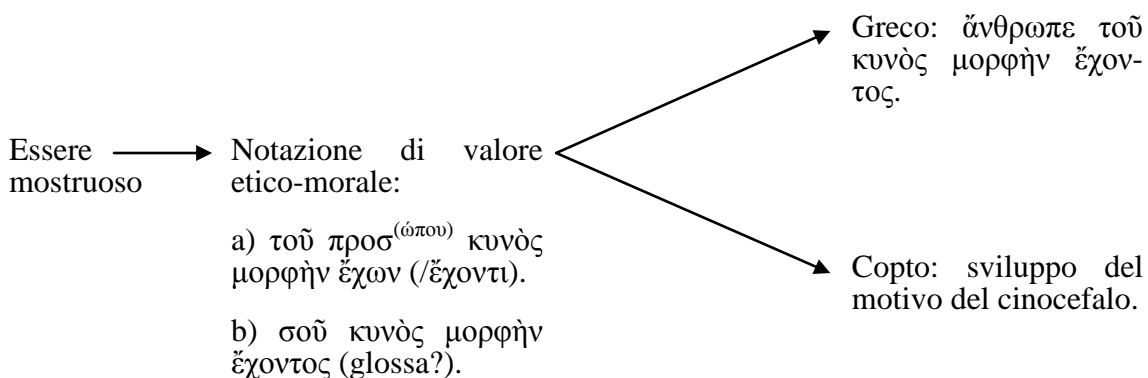
¹⁴⁶ Cf. Greg. *Elv. Tract. Sanc. Script.* XIV 18 (CCL LXIX 110): *planum est canes gentilium figuram perspicue indicare.*

¹⁴⁷ Cf. Aug. *En. Ps.* 58,15, CCL XXXIX 741 *canes gentes Iudaei dixerunt tamquam immundos.*

sottolineato anche dagli *AAB*, che narrano come il mostro, grazie all'intervento angelico, abbia potuto acquisire la λαλιά degli uomini. È possibile, dunque, che la frase ἄνθρωπε <τοῦ προσώπου> κυνὸς μορφήν ἔχ. sia da intendere non tanto come una considerazione circa le caratteristiche fisiche di Cristomeo, quanto piuttosto come una notazione di tipo etico e morale. Per tale ragione, non se ne troverebbe ulteriore traccia all'interno della descrizione fisica di Cristomeo. Del resto, come nota Didimo di Alessandria (*Expos. Ps.* 38,13-20) εἰώθασιν οὖν ἐν τῇ συνηθείᾳ κύνας λέγειν τοὺς ἀκολάστους καὶ γυναικας οὕτω ὀνομάζειν.

Il fatto, poi, che nella medesima frase si siano venuti a sovrapporre due errori testuali – la caduta di προσώπου e l'errata flessione del participio attributivo – potrebbe far pensare che la frase non fosse scritta in maniera completamente chiara o risultasse molto abbreviata. In proposito, non va esclusa, a mio avviso, l'ipotesi della glossa intrusiva, poi sviluppata dal greco e dal copto diversamente. Rimane comunque il dubbio del senso e della reale utilità di una simile glossa.

A fronte della situazione testuale presente, risulta assai difficile prendere una decisione in via definitiva. Tuttavia, benché sia impossibile correggere il testo greco con relativa sicurezza, il motivo della cinocefalia presente nella versione copta va a mio avviso considerato come uno sviluppo secondario rispetto al testo originario: la descrizione delle fattezze fisiche e soprattutto, come si vedrà in séguito, il particolare dei denti simili a quelli di un cinghiale (presente sia in greco, sia in arabo sia in etiopico) fa propendere per un originario essere mostruoso poi venutosi a specificare in cinocefalo all'interno di un contesto culturale dove il cinocefalo godeva di larga fortuna. Detto ciò, è possibile schematizzare le diverse possibilità come segue:



ε) τῷ (/ὁ) κυνὸς μορφήν
ἔχοντι (/ἔχων).

Che un traduttore copto possa aver elaborato il particolare della testa di cane non deve stupire: la figura del cinocefalo vanta una tradizione lunghissima¹⁴⁸. Come nota lucidamente Stoneman (2012, 429), all'interno della medesima si possono rintracciare due differenti filoni:

a) Alla prima tradizione è possibile ascrivere la teoria del cinocefalo come specie animale realmente esistita: il cosiddetto babbuino egizio. Erodoto (IV 191,15) è il primo a farne menzione, in relazione all'Africa: ne parla a proposito della Libia (la parte a occidente del fiume Tritone) e riferisce come essa fosse appunto abitata da κυνοκέφαλοι¹⁴⁹. Lo storiografo greco, tuttavia, non fornisce ulteriori indicazioni in merito. Più estesa è, invece, la descrizione che viene data da Aristotele, nell'*Historia Animalium* (II 8, 502a-b):

ἔνια δὲ τῶν ζῴων ἐπαμφοτερίζει τὴν φύσιν τῷ τ' ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς τετράποσιν, οἷον πίθηκοι καὶ κῆβοι καὶ κυνοκέφαλοι. ἔστι δ' ὁ μὲν κῆβος πίθηκος ἔχων οὐράν. καὶ οἱ κυνοκέφαλοι δὲ τὴν αὐτὴν ἔχουσι μορφήν τοῖς πίθηκοις, πλὴν μείζονές τ' εἰσὶ καὶ ἰσχυρότεροι καὶ τὰ πρόσωπα ἔχοντες κυνοειδέστερα, ἔτι δ' ἀγριώτερά τε τὰ ἦθη καὶ τοὺς ὀδόντας ἔχουσι κυνοειδестέρους καὶ ἰσχυροτέρους¹⁵⁰.

“Alcuni animali possiedono una natura che sta a metà fra quella umana e quella quadrupede, come le scimmie, i cepi e i cinocefali. Il ceppo è una scimmia con la coda. E i cinocefali hanno la medesima forma delle scimmie, fatta eccezione per il fatto che sono più grandi, più forti e hanno il muso più somigliante a quello di un cane. Hanno indole più selvaggia e denti più robusti e simili a quelli dei cani”.

È interessante notare che il filosofo classifica i cinocefali come animali appartenenti alla sfera del reale, caratterizzati da una forma vicina a quella umana. Anche Agatarchide di Cnido (*GGM* I 73s.), geografo di II sec. a.C., annovera tali

¹⁴⁸ Si veda, in proposito, White 1991.

¹⁴⁹ Cinocefali e acefali vengono ivi citati insieme ad altre specie animali conosciute (serpenti, leoni, elefanti, orsi, aspidi) e a uomini e donne definiti genericamente come ‘selvaggi’ (ἄγριοι). Erodoto conclude il paragrafo parlando di altri θηρία ἀκατάγευστα (‘esistenti’). Questa è la lezione riportata dai codici, mentre Reiz corregge in κατάγευστα, proprio sulla base della presenza dei cinocefali, all'interno dell'elenco. In realtà, è ben probabile che lo storiografo stesse pensando a un tipo di scimmia.

¹⁵⁰ Testo critico in Louis (1964, I, 47).

creature tra le scimmie che un tempo popolavano l’Egitto, tuttavia si mostra più preciso circa l’indicazione della loro provenienza:

αἱ σφίγγες καὶ οἱ κυνοκέφαλοι καὶ κῆποι παραπέμπονται εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ἐκ τῆς Τρωγλο-
δυτικῆς καὶ τῆς Αἰθιοπίας. “Le sfingi, i cinocefali e i cepi vengono mandati ad Alessandria dalla Trogloditia e dall’Etiopia”.

Diodoro Siculo (I 33,4) ribadisce l’origine etiope – nello specifico, lo storico parla delle isole bagnate dal fiume Nilo – e precisa come tali regioni si rivelassero, nei fatti, inaccessibili (ἀπρόσιτοι) agli uomini, e proprio in virtù della presenza di queste creature. In proposito, sottolinea (III 35,5s.) la somiglianza dei cinocefali con la specie umana, ma precisa che essi erano altresì selvaggi e inaddomesticabili:

οἱ δ’ ὀνομαζόμενοι κυνοκέφαλοι τοῖς μὲν σώμασιν ἀνθρώποις δυσειδέσει παρεμφερεῖς εἰσι, ταῖς δὲ φωναῖς μυγμοῦς ἀνθρωπίνους προίενται. ἀγριώτατα δὲ ταῦτα τὰ ζῷα καὶ παντελῶς ἀτιθάσευτα καθεστῶτα τὴν ἀπὸ τῶν ὀφρῦων πρόσονιν αὐστηροτέραν ἔχει. ταῖς δὲ θηλείαις ιδιώτατον συμβαίνει τὸ τὴν μήτραν ἐκτὸς τοῦ σώματος φέρειν πάντα τὸν χρόνον¹⁵¹. “I cosiddetti cinocefali sono, nel corpo, simili a uomini deformi, e con la voce emettono mugolii simili a quelli umani. Questi animali, oltremodo selvaggi e del tutto indomabili, hanno un aspetto piuttosto serio, per via delle loro sopracciglia. Quanto alle femmine, esse hanno la particolarità di portare l’utero fuori dal corpo, per tutta la vita”.

Strabone (XVI 4,16) cita i cinocefali insieme ai cepi e alle sfingi e, in XVII 1,40, li descrive come animali temuti specialmente dagli Ermopoliti¹⁵². Persino Galeno (*UP* III 844,11-17)¹⁵³ ne attesta l’esistenza: secondo il medico, le scimmie andrebbero divise in due categorie, una più somigliante agli uomini e l’altra meno. A quest’ultimo gruppo apparterrebbero appunto i cinocefali, una sorta di incrocio tra una scimmia e un cane, con il muscolo temporale accentuato:

μεταξὺ γάρ τοι τὴν φύσιν οὗτός ἐστι πιθήκου καὶ κυνός. ὥστε καὶ ὁ κροταφίτης αὐτῷ τοσοῦτον ῥωμαλεώτερός ἐστι καὶ μείζων ἢ κατὰ τοὺς πιθήκους, ὅσῳ μικρό- “Questo ha una natura che sta a metà tra la scimmia e il cane. Pertanto anche il muscolo temporale è tanto più robusto e grosso rispetto a quello delle scim-

¹⁵¹ Testo critico in Bommelaer (1989, 46).

¹⁵² Ermopoli è una città che si trova a ovest del fiume Nilo.

¹⁵³ Edizione di riferimento Kühn 1822.

τερὸς τε καὶ ἀρρωστότερος ἢ mie, quanto più piccolo e fragile
κατὰ τοὺς κύνας. di quello dei cani”.

Nel *De anatomicis administrationibus* (II 535,10), infine, ne sottolinea la posizione eretta, simile a quella di un uomo zoppo (ἄνθρωπος χωλεύων).

Secondo diverse fonti, tali animali sarebbero stati considerati sacri dagli Egizi¹⁵⁴. Tale notizia è approfondita, per esempio, dallo scrittore egiziano Orapollo, autore degli *Hieroglyphica*, il quale tenta di fornire un’ esegesi del segno geroglifico del cinocefalo e attesta l’usanza egizia, in epoca romana, di allevare i cinocefali nei templi (I 14). I Cinocefali, dunque, erano venerati dalla popolazione egizia: al punto da rendere una di queste creature, Anubi, vera e propria divinità (cf. White 1991, 26-30).

Questa notizia è di un certo rilievo perché, oltre a essere attestata dalle fonti classiche, trova eco in ambito cristiano. Il fatto che in Egitto fossero venerati animali come i cinocefali viene assunto come argomento della totale assurdità del paganesimo e delle sue credenze. Si vedano, in proposito, gli *Acta et Martyrium Apollonii* (21,3) e soprattutto Origene che, nel *Contra Celsum* (V 51,12-16), si difende dalle accuse di superstizione mossegli da Celso. Quest’ultimo lo accusava appunto di essere come gli Egizi, che veneravano i cinocefali:

κἂν βούληται γε ἡμᾶς μηδὲν “Se Celso pretende di dire che
διαφέρειν τῶν τῶν τράγον ἢ τὸν noi non siamo per niente dif-
κριὸν ἢ τὸν κροκόδειλον ἢ τὸν ferenti dagli Egiziani che vene-
βοῦν ἢ τὸν ἵππον ποτάμιον ἢ τὸν rano il caprone, l’ariete, il coc-
κυνοκέφαλον ἢ αἰλουρον σεβόν- codrillo, il bue, l’ippopotamo, il
των Αἰγυπτίων ὁ Κέλσος, αὐτὸς cinocefalo o il gatto, potrebbe
ἂν εἶδεῖν καὶ εἴ τις αὐτῷ περι anche vedere se qualcuno con-
τούτου ὁμοδοξεῖ¹⁵⁵. corda con lui in questo”.

b) L’altra tradizione, anch’essa di origine classica, è quella che identifica nei cinocefali una razza umana mostruosa: ci si riferisce, in generale, a tutte quelle popolazioni considerate ‘barbare’ e ‘diverse’ e, per questo, forse anche pericolose¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Cf. Io. Fl. *Ap.* I 255,1, Plut. *Is. et Os.* 380e, Strab. XVIII 1,40.

¹⁵⁵ Testo critico in Borret (1969, 144).

¹⁵⁶ Va detto, comunque, che la distinzione tra cinocefalo inteso come razza animale e cinocefalo inteso come razza umana ai margini della società non è sempre netta. La descrizione che viene fornita dagli autori antichi è spesso legata agli intendimenti dell’opera stessa: un conto è parlare di un’opera scientifico-etnografica, un’altra è parlare, per esempio, di un romanzo. In generale, si può dire che, per gli antichi, i cinocefali erano creature liminali, che si trovavano al confine tra la sfera umana e quella animale. Queste due tradizioni, in effetti, vengono a contaminarsi a vicenda in alcune fonti. La descrizione etnografica basata su principi di veridicità scientifica e di autopsia, spesso, si trova mescolata a elementi fantastici e leggendari. Esempio, in questo senso, è la testimonianza di un’opera

Nota, in proposito, doveva essere la descrizione di Ctesia (*FGrHist* 688 F fr. 45n,37-43)¹⁵⁷, che colloca i Cinocefali in India:

ἐν τοῖσδε τοῖς ὄρεσιν φησὶν ἀνθρώπους βιοτεύειν κυνὸς ἔχοντας κεφαλὴν. ἐσθῆτας δὲ φοροῦσιν ἐκ τῶν ἀγρίων θηρίων· φωνὴν δὲ διαλέγονται οὐδεμίαν ἀλλ' ὠρύονται ὥσπερ κύνες, καὶ οὕτω συνιᾶσιν αὐτῶν τὴν φωνήν. ὀδόντας δὲ μείζους ἔχουσι κυνός· καὶ τοὺς ὄνυχας ὁμοίους κυνός, μακροτέρους δὲ καὶ στρογγυλωτέρους. οἰκοῦσι δὲ ἐν τοῖς ὄρεσιν μέχρι τοῦ Ἰνδοῦ ποταμοῦ. μέλανες δὲ εἰσι καὶ δίκαιοι πάντες, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι Ἰνδοί, οἷς καὶ ἐπιμίγνυνται. καὶ συνιᾶσι μὲν τὰ παρ' ἐκείνων λεγόμενα, αὐτοὶ δὲ οὐ δύναται διαλέγεσθαι, ἀλλὰ τῇ ὠρυγῇ καὶ ταῖς χερσὶ καὶ τοῖς δακτύλοις σημαίνουσιν ὥσπερ οἱ κωφοὶ (καὶ ἄλαλοι). καλοῦνται δὲ ὑπὸ τῶν Ἰνδῶν Καλύστριοι, ὅπερ ἐστὶν Ἑλληνιστὶ Κυνοκέφαλοι. τὸ δὲ ἔθνος ἐστὶν ἕως δώδεκα μυριάδων. παρὰ δὲ τὰς πηγὰς τοῦ ποταμοῦ τούτου ἐστὶ πεφυκὸς ἄνθος πορφυροῦν, ἐξ οὗ πορφύρα βάπτεται οὐδὲν ἥττων τῆς Ἑλληνικῆς ἀλλὰ καὶ πολὺ εὐανθεστέρα ... ὅτι οἱ Κυνοκέφαλοι οἰκοῦντες ἐν τοῖς ὄρεσιν οὐκ ἐργάζονται, ἀπὸ θήρας δὲ ζῶσιν· ὅταν δ' ἀποκτείνωσιν αὐτά, ὀπτῶσι πρὸς τὸν ἥλιον. τρέφουσι δὲ καὶ πρόβατα πολλὰ καὶ

“In questi monti – dice – vivono uomini con la testa di cane. Indossano vesti fatte di bestie selvatiche, non parlano alcuna lingua, ma abbaiano come cani ed è così che comprendono il linguaggio degli stessi. Hanno denti più grandi di quelli di un cane e artigli simili, ma più lunghi e arcuati. Abitano fra i monti che si estendono sino al fiume Indo. Sono neri e tutto sommato civili, come anche gli altri Indi, con i quali si sono mischiati. Essi comprendono quanto viene detto da loro, ma non possono parlare: lo fanno piuttosto con guaiti, gesti delle mani o delle dita, come i sordi (e i muti). Dagli Indi sono chiamati Kalustri, che equivale al greco ‘Cinocefali’. La loro razza raggiunge i dodicimila elementi. Alle fonti di questo fiume cresce un fiore purpureo, dal quale essi traggono il colore della porpora, proprio come quello che c’è in Grecia, ma anche molto più colorata [...]. Poiché i Cinocefali abitano sui monti, essi non lavorano (la terra), ma vivono di sola caccia. Quando uccidono (qualche animale), lo fanno cuocere al sole. Allevano anche molte pecore, capre, asini, bevono latte o

pseudoscientifica come quella di Claudio Eliano, il quale attesta i cinocefali sia in India, sia in Egitto. La descrizione che il filosofo fornisce è presumibilmente desunta dal resoconto di Ctesia: nel *De natura animalium* (IV 46,18), egli informa che i cinocefali comprendevano la lingua indiana, ma non potevano comunicare se non attraverso latrati, si cibavano di latte e di carne cotta al sole, si vestivano di pelli animali e, pur praticando la giustizia, erano esseri privi di ragione. Tuttavia, Claudio Eliano sembra risentire anche dell’altra tradizione, quella che vedeva nei cinocefali dei veri e propri animali: i babbuini egizi. Egli, infatti, li definisce *animalia* e li colloca in Egitto (VI 10,2): «Vi forniamo un’altra prova per dimostrarvi che gli animali sono disponibili all’apprendimento. Durante il regno dei Tolomei, gli Egiziani insegnavano ai cinocefali il loro alfabeto, la danza e come suonare il flauto e l’arpa. Il cinocefalo, in cambio di queste prestazioni, pretendeva una ricompensa in denaro e riponeva ciò che gli veniva dato in una borsa che portava attaccata al corpo, come fanno i questuanti più abili». Anche in questo caso, comunque, i cinocefali sono in gran parte ‘umanizzati’, al punto da poter imparare la lingua umana e da poter utilizzare il denaro.

¹⁵⁷ Il frammento è riportato da Fozio (per la ricostruzione degli *Indika*, si veda l’edizione curata di Lenfant 2004).

αἶγας καὶ ὄνους, πίνουσι δὲ γάλα καὶ ὀξύγαλα τῶν προβάτων. ἐσθίουσι δὲ καὶ τὸν καρπὸν τοῦ σιπταχόρου, ἀφ' οὗ τὸ ἤλεκτρον (γλυκὺς γάρ ἐστι)· καὶ ξηραίνοντες αὐτοὺς σπυρίδας συσσάσουσιν, ὥσπερ ἐν τοῖς Ἑλλησι τὴν ἀσταφίδα. οἱ δὲ Κυνοκέφαλοι σχεδίαν ποιησάμενοι καὶ ἐπιθέντες ἀπάγουσι φόρτον τούτου καὶ τῆς πορφύρας, τὸ ἄνθος καθαρὸν ποιήσαντες, [καὶ τοῦ ἤλεκτρον] ξ' καὶ σ' τάλαντα τοῦ ἐνιαυτοῦ· καὶ ὅτῳ τὸ φοινίκιον βάπτεται, τοῦ φαρμάκου ἕτερα τοσαῦτα· καὶ ἤλεκτρον χίλια τάλαντα ἀπάγουσι κατ' ἐνιαυτὸν τῷ Ἰνδῶν βασιλεῖ. καὶ ἕτερα δὲ κατάγοντες πωλοῦσι τοῖς Ἰνδοῖς πρὸς ἄρτους καὶ ἄλφια καὶ ξύλινα ἱμάτια. πωλοῦσι δὲ καὶ <πρὸς> ξίφη, οἷς χρῶνται πρὸς τὴν τῶν θηρίων ἄγραν, καὶ τόξα καὶ ἀκόντια· πάνυ γὰρ καὶ δεινοὶ εἰσιν ἀκοντίζειν καὶ τοξεύειν. ἀπολέμητοι δ' εἰσὶ διὰ τὸ οἰκεῖν αὐτοὺς ὄρεα ἄβατα καὶ ὑψηλά. δίδωσι δὲ αὐτοῖς διὰ πέμπτου ἔτους δῶρα ὁ βασιλεὺς λ' μὲν μυριάδας τόξων καὶ ἀκοντίων τοσαύτας, πελτῶν δὲ δώδεκα, καὶ ξίφη δὲ πεντακισμύρια. τούτοις τοῖς Κυνοκέφαλοις οὐκ εἰσιν οἰκίαι, ἀλλ' ἐν σπηλαίοις διαιτῶνται. θηρεύουσι δὲ τὰ θηρία τοξεύοντες καὶ ἀκοντίζοντες, καὶ διώκοντες καταλαμβάνουσι· ταχὺ γὰρ τρέχουσι. λούονται δὲ αἱ γυναῖκες αὐτῶν ἅπαξ τοῦ μηνός, ὅταν τὰ καταμήνια αὐταῖς ἔλθῃ, ἄλλοτε δ' οὐ· οἱ δὲ ἄνδρες οὐ λούονται μὲν, τὰς δὲ χεῖρας ἀπονίζονται. ἐλαίῳ δὲ χρίονται τρεῖς τοῦ μηνός τῷ ἀπὸ τοῦ γάλακτος γινομένῳ, καὶ ἐκτρίβονται δέρμασι. τὴν δὲ ἐσθῆτα ἔχουσιν οὐ δασεῖαν ἀλλὰ ψιλῶν τῶν μασθλημάτων ὡς λεπτοτάτων καὶ αὐτοὶ καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν. οἱ δὲ πλουσιώτατοι αὐτῶν λιναῖα φοροῦσιν· οὗτοι δὲ εἰσιν ὀλίγοι. κλῖναι δὲ αὐτοῖς οὐκ εἰσιν, ἀλλὰ στιβάδας ποιοῦνται. οὗτος δ' αὐτῶν πλουσιώτατος νομίζεται εἶναι, ᾧ ἂν

latte inacidito di pecora. Mangiano anche il frutto degli alberi d'ambra, dai quali si ricava l'ambra (esso è infatti dolce). Li fanno seccare, poi ne riempiono dei cestini, come fanno i Greci con l'uva passa. I Cinocefali, dopo aver costruito una zattera ed essersi imbarcati, esportano un carico di ambra e di porpora, dopo averne ripulito il fiore: sono duecentosessanta talenti all'anno di ambra e una quantità altrettanto consistente di prodotto con cui si tinge di rosso. Esportano mille talenti di ambra all'anno al re degli Indi. Agli Indi vendono anche altre cose oltre al pane, la farina e le vesti di lino. Vendono, anche pugnali, atti alla caccia, archi e dardi. Sono, infatti, abilissimi a tirare con l'arco e a lanciare il giavellotto. Grazie al fatto che abitano monti inaccessibili ed elevatissimi, sono imbattibili in guerra. Il re, ogni quattro anni, dà loro doni: trecentomila archi e altrettanti giavellotti, centoventimila lance e cinquantamila pugnali. Questi Cinocefali non hanno case, ma abitano nelle spelonche. Cacciano con l'arco e il giavellotto, e catturano le bestie con l'inseguimento. Essi, infatti, corrono veloci. Le loro donne si lavano una volta al mese, quando hanno il ciclo mestruale, ma a volte nemmeno allora. Gli uomini, invece, non si lavano proprio ma si lavano le mani. Si ungono tre volte al mese con l'unto che deriva dal latte e, con questo, si strofinano la pelle. Hanno vesti senza pelo, fatte del cuoio più leggero, sia loro, sia le loro donne. I più ricchi indossano vesti di lino, ma sono in pochi. Di letti non ne hanno: essi si costruiscono dei giacigli di paglia. Si ritiene che l'uomo più ricco, fra di loro, sia quello che detiene un maggior numero di pecore; gli altri beni sono spartiti in maniera eguale.

πλεῖστα πρόβατα ἦ· ἡ δὲ ἄλλη οὐσία παραπλησία. οὐρὰν δὲ ἔχουσι πάντες καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες ὑπὲρ τῶν ἰσχύων οἴαν- περ κύων, μείζονα δὲ καὶ δασυ- τέραν. καὶ μίσγονται ταῖς γυναι- ξὶν τετραποδιστί, ὥσπερ οἱ κύ- νες· ἄλλως δὲ μιγῆναι αὐτοῖς ἐστὶν αἰσχρόν. δίκαιοι δὲ εἰσι, καὶ μακροβιώτατοι πάντων ἀν- θρώπων· ζῶσι γὰρ ἔτη ρ' καὶ ο', ἔνιοι δὲ αὐτῶν καὶ σ'.

Tutti, sia uomini che donne, hanno una coda sull'osso ischia- tico, come quella dei cani, ma più lunga e pelosa. Si con- giungono alle donne stando a carponi, come i cani: è ritenuto sconveniente unirsi in maniera diversa. Sono giusti e più lon- gevi di tutti gli altri uomini. Vivono centosessant'anni, alcuni di loro anche duecento".

Ctesia è il primo a offrire una descrizione dettagliata della razza dei cinocefali. Li chiama 'Kalustri'¹⁵⁸ e li situa in India, invece che in Africa, ma ciò non deve stupire, dal momento che, come si è visto, il concetto geografico di India, in antico, non era così preciso come è, invece, oggi. Lo stesso generale Alessandro Magno, arrivato in India, avrebbe confuso l'Indo con le foci del Nilo¹⁵⁹. D'altra parte, per tradizione, l'India era considerata terra di fenomeni e creature meravigliose. Come sottolinea White (30), «everything in India was big» e, così, erano grandi anche i cani¹⁶⁰. Dunque, non è inverosimile che, in antico, si credesse nell'esistenza di una razza di cinocefali anche in India, a prescindere dall'incerta localizzazione geografica. L'India, come l'Etiopia, era terra di limine e, pertanto, era facile che si creassero simili tradizioni.

La descrizione che fornisce Ctesia sembra riferirsi a una vera e propria razza umana, che seppur definita 'giusta' (δίκαιοι πάνυ), ha tutte le caratteristiche di una popolazione primitiva e barbara: non comprende la lingua umana, non si lava, mangia e vive in maniera per così dire 'anomala'. Soprattutto, i suoi connotati fisici tendono a confondere la sfera umana con quella bestiale. In ogni caso, il fatto che i cinocefali vengano definiti da Ctesia come 'giusti' è probabilmente legato al fatto che il geografo greco vedeva l'India come una terra ancora innocente, legata alla mitica Età dell'oro (cf. Colombo 1987, 250).

¹⁵⁸ Non mancano, naturalmente, i tentativi di identificazione, compiuti anche attraverso la lettura di fonti indiane. I *Purāna*, per esempio, segnalano l'esistenza, presso l'Indo, di una popolazione con la testa di cane chiamata Shunāmukha. Anche la letteratura iraniana ne attesterebbe l'esistenza, ma come rileva Karttunen (1989, 181s.) si tratta di fonti troppo tardive per poter aver influenzato il resoconto di Ctesia. Secondo lo studioso, si sarebbe trattato di una popolazione non ariana collocata a nord-ovest dell'India. Una localizzazione, in ogni caso, non troppo distante dalla Partia, il luogo di elezione evangelica presente negli *AAB*. In proposito, si veda anche White (1991, 71s.), che sottolinea come in India il cane fosse un animale disprezzato e impuro, di qui probabilmente l'appellativo 'Teste di cane'. Quanto al termine 'Kalustri', non si hanno altre attestazioni.

¹⁵⁹ Cf. Arr. *An.* VI 1,2, Strab. XV 1,25.

¹⁶⁰ Cf. Plin. *Nat.* VII 1,21, VIII 142-153.

Altro testo di notevole importanza e fortuna, che verrà a contribuire al crearsi di un immaginario collettivo intorno a queste creature, è il *Romanzo di Alessandro*, ove i cinocefali vengono descritti come popolazione barbara e pericolosa. Nonostante tutte le fonti antiche descrivano i cinocefali come razza – umana o animale – decisamente selvaggia, il *Romanzo di Alessandro* è nei fatti il primo testo a fornire di essi un’immagine realmente negativa; essi fanno parte di una popolazione che deve essere sconfitta dal generale macedone (cf. recensione γ II 34,20-26)¹⁶¹:

<p>κατελάβομεν χώραν κυνοκεφάλων. αὐτοὶ οὖν τὰ πάντα ἄνθρωποι ἦσαν, κεφαλὴ αὐτῶν πᾶσιν κυνὸς καὶ φωνὴ αὐτοῖς μέρος μὲν τι ἀνθρώπινον, μέρος δὲ κυνός. οἵτινες παραταξάμενοι ἔτοιμος εἶχον πρὸς πόλεμον, ἀλλ’ οὖν καὶ αὐτοὺς Ἀλέξανδρος τῷ πυρὶ ἐτροπώσατο.</p>	<p>“Giungemmo alla terra dei cinocefali. Questi erano uomini in tutto, ma avevano la testa di cane e una voce in parte umana, in parte canina. Questi, schieratisi, erano pronti alla guerra, ma Alessandro stornò anche loro con il fuoco”.</p>
--	--

La localizzazione di tale razza rimane incerta anche all’interno di questo testo: come nota Stoneman (2012, 423) nelle recensione γ si parla di ‘risalita dell’Africa’: si tratta, dunque, di una zona geografica non lontana dall’Egitto o dall’Etiopia e, in generale, da quei luoghi che secondo la maggior parte delle fonti antiche erano abitati da Cinocefali. Le altre versioni del *Romanzo*, invece, localizzano l’azione di Alessandro Magno in India. Anche in questo caso, comunque, bisognerà tenere conto della dubbia identificazione topografica di tale terra.

Come nota White (1991, 191), è interessante notare che, mentre per le fonti greche e in generale quelle più antiche, la figura dei cinocefali non ha un significato ‘politico’¹⁶², ma è piuttosto espressione di un desiderio di curiosità etnografica, a partire da Alessandro Magno essi verranno trasformati in creature bellicose. Secondo White, il cambiamento andrebbe imputato al mutamento di prospettive territoriali susseguitosi alla conquista del generale macedone.

Si sa che il *Romanzo di Alessandro* fu un testo tenuto in grande considerazione anche in ambito cristiano, laddove la figura del grande condottiero macedone venne spesso identificata con quella di Cristo o, comunque, strumentalizzata ai fini di un più coerente disegno di quella che verrà definita economia di salvezza (cf. Donzel-Schmidt

¹⁶¹ La recensione γ è stata edita da Engelmann 1963.

¹⁶² Cioè di vera contrapposizione nei confronti di ciò che era esterno alla società di riferimento.

2009, 16-56). Questo testo costituì, nei fatti, una vera e propria miniera di immagini e racconti leggendari.

Così, si possono trovare allusioni ai cinocefali anche in testi cristiani posteriori. L'*Apocalisse* dello Pseudo-Methodio¹⁶³, un testo cristiano di VII secolo d.C., scritto in siriano e falsamente attribuito al Methodio di IV secolo, poi divenuto celebre in ambito bizantino, dove venne copiato in greco e dove giocò un ruolo determinante all'interno dell'immaginario escatologico posteriore, sembra avere numerose connessioni con il *Romanzo di Alessandro* e, a proposito di quello che avverrà durante l'ultimo giorno, riferisce di come, oltre a Gog e Magog, verranno distrutti anche tutti quei territori che erano stati in precedenza assoggettati dal condottiero macedone. Lo Pseudo-Methodio (8,44) elenca tali genti e, fra queste, annovera anche quella dei Cinocefali, che significativamente descrive come antropofagi: Γὼγ καὶ Μαγὼγ καὶ Νοὺγ καὶ Ἀγῆγ καὶ Ἀχενὰζ καὶ Διφὰρ καὶ Φωπαροὶ καὶ Λίβοι καὶ Εὔνιοι καὶ Φαριζαῖοι καὶ Δεκλημοὶ καὶ Ζαρμάτα καὶ Θεκλαῖοι καὶ Ζαρματιανοὶ καὶ Χαχόνιοι καὶ Ἀμαζάρθοι καὶ Ἀγρίβαρδοι καὶ ἀνθρωποφάγοι οἱ λεγόμενοι κυνοκέφαλοι καὶ Θαρβαῖοι καὶ Ἄλανες καὶ Φισολολονίκιοι καὶ Ἀρκναῖοι καὶ Ἀσαλτάριοι. L'autore, di fatto, trasforma Alessandro Magno in un *instrumentum Christi* e fa del suo viaggio un'anticipazione di quello che avverrà in séguito. Il contesto storico dell'opera è, presumibilmente, quello della conquista musulmana dell'Oriente persiano, a cui l'autore cerca di dare un senso in termini provvidenziali.

D'altra parte, sempre all'interno della letteratura cristiana, si trova menzione della figura dei cinocefali anche in altri autori e in epoche precedenti all'*Apocalisse* dello Pseudo-Methodio. Agostino, per esempio, parla degli uomini con la testa di cane e li include all'interno del progetto di creazione divina (*CD XVI 8*):

quid dicam de cynocephalis, quorum canina capita atque ipse latratus magis bestias quam homines confitetur? sed omnia genera hominum, quae dicuntur esse, credere non est necesse. verum quisquis usquam nascitur homo, id est animal rationale mortale, quamlibet nostris inusitatam sensibus gerat corporis formam seu colorem sive motum “Che dire dei cinocefali, la cui testa di cane e lo stesso abbaiare fanno pensare più a bestie che a uomini? Ma non è necessario credere a tutti i tipi di uomini che si dice esistano. Poniamo, comunque, che nasca un uomo qualunque in un luogo qualunque – dico un animale mortale dotato di ragione – benché presenti ai nostri sensi un

¹⁶³ Testo edito da Lolos 1976. A proposito di quest'opera, si vedano Alexander (1978, 1-15), Hoyland (1997), Mc Ginn (1998, 70-76) e Tolan (2002).

sive sonum sive qualibet vi, qualibet parte, qualibet qualitate naturam: ex illo uno protoplasto originem ducere nullus fidelium dubitaverit (XVI 8,19-27).

[...]

Deus enim creator est omnium, qui ubi et quando creari quid oporteat vel oportuerit, ipse novit, sciens universitatis pulchritudinem quarum partium vel similitudine vel diversitate contextat. sed qui totum inspicere non potest, tamquam deformitate partis offenditur, quoniam cui congruat et quo referatur ignorat (XVI 8,31-36)¹⁶⁴.

insolito aspetto somatico, o un insolito colore, un insolito modo di muoversi, un'insolita voce o un'insolita natura, quanto a forza, membra e qualità, nessun credente dovrebbe dubitare della sua origine da quell'unico primo uomo”.

[...]

“Dio infatti è il creatore di tutti. Egli sa il luogo e il tempo in cui è opportuno o era opportuno creare qualcosa, perché conosce l'armonia del cosmo: con l'uguaglianza o la diversità delle sue parti egli ne tesse le trame. Ma chi non può vedere il tutto insieme rimane scioccato dall'apparente deformità di una parte, poiché non sa a chi si conforma e a che cosa riconduce”.

Dato il ruolo di tutto rilievo che Agostino ricoprì per la cristianità contemporanea e posteriore, non sarà inverosimile pensare che tale testo e, più in generale, tali speculazioni abbiano avuto un certo riscontro nel pensiero delle comunità cristiane del tempo. Il quadro offerto dal filosofo non solo redime tali figure liminari, ma le inquadra all'interno di un più ampio e coerente disegno divino. Egli spiega come anche la diversità e la disomogeneità possano essere ricondotte al supremo volere di Dio: è piuttosto la percezione umana e, di conseguenza il metro di giudizio dei singoli, a non essere in grado di interpretare tali incoerenze e ricondurle a un'unità. Si tratta chiaramente di un contesto differente da quello classico, dove il 'diverso' poteva essere visto e interpretato secondo la duplice prospettiva della mera *curiositas* etnografica o, per converso, della teorizzazione dell'esistenza di un diverso (pericoloso o, semplicemente, *altro*), che sta al di fuori della società di riferimento e che, nella sua contrapposizione, contribuisce a definirla. Secondo la visione agostiniana – e, in particolare, quella presente nel *De civitate Dei* – non può esistere una città di Dio, che non includa tutti i fenomeni esistenti. Agostino pone nei fatti le basi per un consapevole impiego di tali figure in ambito evangelico o teologico. Lungi dall'affermare che tale

¹⁶⁴ Edizione critica in CC XLVIII 508s.

passo possa aver influenzato la versione copta degli *AAB*, è presumibile che tale tema – o meglio l’interrogativo di come determinate figure potessero iscriversi all’interno del progetto di creazione – fosse presente all’interno della cristianità. Gli *AAB* sono di fatto una risposta narrativa e sistematica a tale quesito.

D’altra parte, le riflessioni di Agostino ebbero una forte eco negli scrittori cristiani successivi. All’incirca un secolo dopo, Isidoro di Siviglia scriveva un libro di *Etimologie*. Nel capitolo sui *portenta* e sui *monstra* (XI 1-3), il vescovo spagnolo confuta l’ipotesi varroniana secondo cui i portenti sarebbero semplicemente cose contro natura. Un portento – spiega – è percepito come innaturale, solo perché lo è nei confronti della natura conosciuta (*nota natura*). In questo, Isidoro si pone sulla stessa linea argomentativa di Agostino. Ma il vescovo spagnolo si spinge oltre: la tematica provvidenziale viene ulteriormente approfondita, proprio attraverso lo strumento etimologico:

monstra vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent, sive quod statim monstrent quid appareat ... vult enim Deus interdum ventura significare per aliqua nascentium noxia, sicut et per somno et per oracula ... sicut autem in singulis gentibus quaedam monstra sunt hominum, ita in universo genere humano quaedam monstra sunt gentium, ut Gigantes, Cynocephali, Cyclopes, et cetera.

“I mostri, invero, hanno preso il loro nome dalla parola monitu, in quanto dimostrano una cosa attraverso un segno, oppure in quanto mostrano direttamente ciò che appare [...]. A volte, infatti, Dio vuole predire fatti futuri attraverso, per esempio, le malformazioni dei neonati, così come attraverso i sogni o gli oracoli [...]. E, come tra le singole genti esistono alcuni esseri umani mostruosi, così all’interno dell’intero genere umano esistono alcune razze mostruose, come i Giganti, i Cinocefali, i Ciclopi, etc.”.

I cinocefali, in Isidoro, non solo rientrano a pieno diritto nel piano della creazione divina, ma vengono altresì ad assumere un ruolo di estrema importanza all’interno dei processi conoscitivi. Essi hanno un compito ben preciso, quello di *monstrare* cose o fenomeni che, altrimenti, sarebbero ignoti ai mortali.

Parecchi secoli più tardi (IX d.C.), un monaco francese, un certo Ratramno di Corbe, scriverà un’*Epistola sui Cinocefali* (PG CXXI 1153-1156). In questo breve scritto, il teologo discute se queste creature debbano essere ascritte al mondo animale o, piuttosto, a quello umano. In quest’ultimo caso – spiega il monaco – non si dovrebbe dubitare del

fatto che anch'essi possano discendere dalla stirpe di Adamo: in proposito, Ratramno sembra avere in mente proprio il passo di Agostino. Anche il vescovo d'Ippona, infatti, inserisce la discussione all'interno di una più ampia dissertazione su chi possa essere considerato figlio di Adamo. Come postulato iniziale, infatti, Ratramno di Corbe ammette, esattamente alla stregua di Agostino, che *et forma capitis et latratus canum, non hominibus sed bestiis similes ostendit*. Ma poi si trova a considerare tutta una serie di elementi – che in parte ricordano la descrizione dettagliata di Ctesia – che lo inducono a propendere verso la natura umana: *l'agri cultura*, *la frugum messio*, *gli iura*, *la cohabitatio* e, soprattutto, *la verecundia*. Benché si tratti di un testo poco conosciuto, esso si rivela alla nostra analisi assai utile, dal momento che attesta non solo che il problema posto da Agostino nel IV secolo d.C. – se includere o meno i cinocefali all'interno del piano divino – era ben sentito all'interno delle comunità cristiane, ma anche che fonti classiche, come quella di Ctesia, erano tenute in considerazione dalle medesime comunità, in seno ad argomentazioni di ordine teologico.

Non dovrà suscitare stupore, dunque, il fatto che il traduttore copto (o la sua fonte) possa aver sostituito la vaga descrizione mostruosa dell'antropofago presente negli *AAB*, con la raffigurazione di un vero e proprio cinocefalo.

La maggior parte delle fonti esaminate, in effetti, colloca i cinocefali in Africa o presso una non precisata terra indiana, molto spesso confusa con l'Etiopia o comunque con zone collocate più a occidente: come si è visto, tali creature hanno avuto in Egitto una lunga e prolifica tradizione. Che in contesto egiziano un essere descritto come mostruoso (o dall'aspetto vagamente 'canino') abbia assunto una maggiore connotazione descrittiva e sia stato classificato entro una categoria – quella appunto del cinocefalo – largamente impiegata in quel preciso contesto socio-culturale è, a mio avviso, plausibile.

Tuttavia, la ragione profonda della modifica testuale potrebbe non essere soltanto questa. Gli *AAB* costituiscono, come si è detto, una vera e propria concretizzazione delle teorie esposte da Agostino e da Isidoro: in questo testo, il cinocefalo non solo viene redento e convertito alla fede cristiana, ma ricopre un ruolo ben preciso all'interno del piano evangelico divino. Il suo impiego del terrore e della paura a fini catartici spiega e giustifica a pieno titolo la sua esistenza all'interno della creazione. Il racconto, nei fatti, fornisce al lettore un'esegesi quasi allegorica dell'utilità che possono avere, in seno al piano di Dio, la diversità e l'incongruenza.

Oltretutto, si noti che, durante il dominio arabo, l'appellativo di cinocefalo venne spesso affibbiato ai musulmani. Strickland (2003, 159s.) ha messo in luce tutta una serie di testimonianze iconografiche ove i Saraceni – che in quel momento si venivano a sostituire, da un punto di vista ideologico, a Pagani e Giudei – venivano raffigurati come uomini-cane. Se supponiamo che la traduzione araba vada collocata in un'epoca posteriore alla conquista araba dell'Egitto (641-654 d.C.), non sarà difficile supporre il perché di una simile sostizione.

Un'analogica vicenda a quella avvenuta tra la versione copta degli *AAB* e quella greca è riscontrabile, sempre in ambito agiografico, all'interno della leggenda di San Cristoforo¹⁶⁵. Le prime testimonianze riguardanti la venerazione del santo risalgono al V secolo d.C. In proposito, si possono enumerare un'iscrizione rinvenuta presso Haidar Pacha del 452 d.C., che attesta l'esistenza di una basilica costruita in suo onore in Bitinia, e il *Martirologio Geronimiano*, che allude al martirio di Cristoforo, avvenuto sotto l'imperatore Decio, nel 250 d.C. Un secolo più tardi, tra i firmatari del concilio di Costantinopoli, comparirà anche un certo Fotino del monastero di San Cristoforo τῶν Ταρτυλλίου, non ancora identificato. Il culto, comunque, avrà notevolissima fortuna in epoca medievale, sia in Oriente che in Occidente. I sinassari orientali – che costituiscono le più antiche fonti a disposizione – narrano tuttavia una storia alquanto differente rispetto a quella che diverrà predominante in Europa, grazie alla diffusione che ebbe la *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze. Secondo un martirologio siriano di V secolo (cf. Richter 1896, 18), Cristoforo sarebbe stato un guerriero con la testa di cane, proveniente dalla tribù degli antropofagi e originariamente chiamato Rebro. Entrato nell'esercito imperiale, si sarebbe in seguito convertito e avrebbe iniziato, presso i suoi commilitoni, una strenua opera di evangelizzazione. Egli, infine, sarebbe stato torturato e ucciso¹⁶⁶. Le somiglianze con il protagonista degli *AAB* sono molte ed evidenti:

¹⁶⁵ Si veda, in proposito, il breve *excursus* contenuto nella *Bibliotheca Sanctorum* (IV 350-364).

¹⁶⁶ Tra le più antiche fonti, oltre al martirologio siriano, troviamo una *Passione*, sempre redatta in ambito orientale, e un messale mozarabico spagnolo. Entrambi i testi risalirebbero al VI secolo d.C. (cf. Ameisenowa 1949, 42 e Loeschcke 1957, 79). Tra le fonti orientali, vanno citati anche il *Menologio* per Basilio II (cf. Gaidoz 1924, 203s.), e una *Vita di S. Cristoforo* scritta in greco e ascrivibile all'XI secolo (*AB* 1982, 121-148). Quest'ultima sarebbe poi stata tradotta in varie lingue: latino, irlandese e provenzale (cf. Schwartz 1954, 93). Quanto alle fonti occidentali, la più antica risale all'VIII secolo d.C. ed è oggi conservata in un manoscritto di Würzburg (Mp. Th. F28, cf. Loeschcke 1957, 39). Vanno, poi, citate per importanza la *Vita et Passio Sancti Christophori Martyris* del X secolo e, soprattutto, la *Legenda Aurea* (95) di Jacopo da Varazze.

1. Cristoforo viene dalla terra degli antropofagi (ἐκ γῆς δὲ τῶν ἀνθρωποφάγων)¹⁶⁷.
2. Non parla la lingua degli uomini (οὐκ ἠδύνατο δὲ τῇ ἡμετέρᾳ διαλέκτῳ λαλεῖν).
3. Come Cristomeo, subisce il cambio del nome (Χριστιανὸς ἐγώ, βασιλεῦ, ἔφη, καὶ Χριστοῦ δοῦλος, Ῥέπρεβος τὸ πρῶτον ὀνομαζόμενος, νυνὶ δὲ μετὰ τὸ ἅγιον βάπτισμα Χριστοφόρος, ἅτε τὸν Χριστὸν φέρων ἐν ἑαυτῷ).
4. Ricopre, all'interno della storia, una funzione strumentale ed evangelica.
5. La descrizione delle sue fattezze fisiche ricorda molto da vicino quella di Cristomeo (φοβερὸς τῷ εἶδει, καὶ ὑπὲρ μεγέθους τῷ σώματι καὶ τῷ πάχει οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὡς ἀστὴρ ὁ πρῶτὸν ἀναστέλλων, καὶ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὡς συάγρου ἐξέχοντες· καὶ τα λοιπὰ τοῦ εἶδους τῆς ὀράσεως αὐτοῦ διηγῆσασθαί σοι οὐ δύναμαι).

A proposito di quest'ultimo punto, si notino i particolari dei denti di cinghiale e degli occhi fiammanti. La vicinanza tra le due descrizioni è talmente forte da non poter essere considerata casuale: soprattutto perché, anche in questo caso, i particolari elencati non si addicono all'aspetto tipico di un cincefalo. Peraltro, va rilevato che nella versione greca della *Leggenda di S. Cristoforo*, pur essendo protagonista un cinocefalo, non si sottolinea il particolare della testa di cane – come avviene per esempio nelle versioni araba ed etiopica degli *AAB* – ma solo il suo φοβερὸν εἶδος. Ammettendo una dipendenza di tale racconto dagli *AAB*, tale particolare depone a favore della priorità temporale della descrizione fisica presente nella versione greca, piuttosto che di quella araba o etiopica.

Nelle fonti occidentali più tarde il santo viene descritto come un gigante, alla ricerca di un signore a cui prestare il proprio servizio: egli cercava l'uomo più potente di tutti. Dunque, dopo essersi messo a servizio di un re e del demonio stesso, rendendosi conto che nessuno di essi poteva dirsi completamente onnipotente, si mise alla ricerca di Cristo. Per farlo, gli venne prescritto di farsi traghettatore di uomini su un fiume: prestando servizio all'umanità, infatti, egli avrebbe compiaciuto il Signore. Così, Cristoforo per un lungo periodo portò sulle sue spalle moltissimi uomini, conducendoli da una riva all'altra, sino a che non si ritrovò a condurre lo stesso Gesù. Cristo, invero,

¹⁶⁷ Il testo citato è stato preso dalla versione greca edita in *Analecta Bollandiana* XI (1892).

si presentò a lui sotto le mentite spoglie di un fanciullo. Di passo in passo, il peso del Signore sulle spalle del gigante diveniva sempre più gravoso e insopportabile, ma Cristoforo riuscì a portare a termine la missione e fu così che venne poi santificato.

Si noti che i due racconti – quello orientale da un lato e quello occidentale dall’altro – fanno riferimento a tradizioni completamente differenti, con sviluppi narrativi propri e autonomi. In particolare, si potrebbe dire che la *Legenda Aurea* e, in generale, le fonti latine abbiano sviluppato un racconto di tipo secondario a partire dall’etimologia del nome Cristoforo, lett. “portatore di Cristo”, probabilmente seguendo il modello di altri racconti simili conosciuti in occidente, come quello del barcaiolo Faone che trasportò Afrodite, senza sapere che stava conducendo una dea¹⁶⁸. L’unico elemento in comune fra sinassari orientali e versioni occidentali è, nei fatti, l’aspetto sovrumano del santo che, in un caso, viene descritto come cinocefalo e nell’altro come semplice gigante: esattamente come avviene per l’antropofago degli *AAB*. È possibile che proprio a partire da tale dato (la natura più o meno mostruosa del santo) si siano sviluppati in séguito due racconti differenti. Anche l’iconografia conferma questo duplice esito del racconto. Mentre, infatti, in Oriente Cristoforo viene raffigurato come un cinocefalo vestito di armatura militare, in Occidente prevale la figura del gigante che reca sulle spalle Cristo. Per quanto concerne le raffigurazioni orientali, sono da segnalare le immagini oggi conservate presso il Museo di S. Sofia e il Museo di Leningrado. Riguardo, invece, il filone occidentale, il più antico esempio è stato rinvenuto a Roma presso la basilica S. Maria Antiqua. Tali immagini acquisiranno una notevole fortuna nel corso del XV secolo, quando il culto di San Cristoforo divenne fiorente e produttivo (cf. Sevières 1921, 23-40): si veda, in proposito, la Chiesa degli Eremitani a Padova, dove è stata affrescata l’intera vicenda di San Cristoforo.

L’*incipit* della *Legenda Aurea* costituisce, in questo senso, un illuminante parallelo per la versione greca degli *AAB* che, come vedremo, definiscono l’antropofago come un essere dal volto ferino (τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἡγριωμένον) e riferiscono che εἶχεν τὸ μῆκος αὐτοῦ πήχεις ἕξ: un’altezza, dunque, ben superiore a quella riportata dalle versioni araba ed etiopica. Anche l’autore della *Legenda Aurea* sottolinea le sembianze mostruose del santo e la statura sovrumana: *Cristophorus gente Cananaeus*,

¹⁶⁸ Il racconto è narrato anche da fonti latine: Virg. *En.* III 275 e Ov. *Er.* 15 (cf. Grimal 1987, 293).

procerissimae staturae vultuque terribili erat et duodecim cubitos in longitudine possidebat. Trattandosi di un gigante, l'altezza ne risulta chiaramente amplificata.

Quanto alla precisazione della stirpe cananea, si è opportunamente precisato (Gaignebet 1986, 312) che potrebbe trattarsi di un errore filologico a partire da un originario e generico *canineus* (“dall’aspetto canino”), da cui si sarebbero poi sviluppate in via indipendente le due differenti narrazioni¹⁶⁹. Si noti che la definizione di *canineus* si avvicina di molto all’espressione participiale (ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφὴν ἔχοντος) presente nella versione greca degli *AAB*.

Come sottolinea Le Quellec (2008, 21-39), il racconto della *Legenda Aurea* è di fatto posteriore rispetto a quello diffusosi in Oriente già a partire dal V secolo d.C. ed è ben possibile che la natura cinocefalica del santo sia andata perduta solo in una fase successiva della tradizione testuale. Va detto, comunque, che il processo cronologico ipotizzato da Le Quellec dipende prevalentemente dalle testimonianze che sono pervenute: più antiche quelle orientali, più tarde quelle occidentali. Trattasi, tuttavia, di un *argumentum ex silentio*, che si basa sulla mancanza di testimoni antichi per quanto concerne la tradizione occidentale. La natura cinocefalica costituisce, senza dubbio, un elemento di maggiore connotazione e specificità rispetto alla semplice descrizione di ‘mostro’. Più lineare sarebbe, a mio avviso, pensare al processo inverso: che, cioè, l’essere mostruoso si sia venuto a definire come cinocefalo solo in epoca successiva. Del resto, come si è rilevato, la leggenda di San Cristoforo ha avuto sviluppi narrativi molto distanti fra loro. Nei fatti, l’unico elemento che accomuna le diverse versioni è appunto la sua natura mostruosa e la sua successiva conversione. È possibile, pertanto, che questo elemento costituisse il nucleo originario del racconto, in una fase, probabilmente, ancora embrionale e connotata da processi di trasmissione orale. Di qui si sarebbero poi originati due differenti racconti.

Il fatto che la descrizione dell’essere mostruoso negli *AAB* presenti uno sviluppo analogo è, in questo senso, notevole. Va, inoltre, rilevato che tale pericope aveva assunto una sua autonomia narrativa all’interno della tradizione manoscritta, fatto appunto dimostrato dalla porzione di testo riportata dagli unici due testimoni greci degli *Atti*. Il racconto-leggenda sull’apostolo-mostro doveva aver acquisito una certa fortuna.

¹⁶⁹ Diversa è l’opinione di Gaidoz, il quale pensa che il cinocefalo sia da considerarsi prioritario e che nella versioni occidentali abbia per così dire ‘perso’ la testa di cane a causa del processo iconoclastico.

Se si ammettesse l'eventualità di una contaminazione fra i due racconti – la leggenda di San Cristoforo, nella sua fase embrionale, e il racconto dell'antropofago interno agli *AAB* – le differenti lezioni presenti nel nostro testo potrebbero aiutare a comprendere meglio anche il differente sviluppo narrativo verificatosi per un testo agiografico così complesso come quello di San Cristoforo. La pericope sull'apostolo-mostro potrebbe aver dato esito a due differenti racconti orali, poi sistematizzatisi in vere e proprie narrazioni agiografiche. La somiglianza fonetica fra i due nomi – Cristoforo e Cristomeo (Cristiano nella versione copta) – potrebbe aver favorito l'assimilazione. In particolare, è possibile che la versione occidentale della leggenda di San Cristoforo abbia seguito il seguente processo evolutivo:

1. ? → ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφὴν ἔχοντος → *canineus* → *gente Cananaeus*
2. τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἡγριωμένον → *vultu terribili*
3. εἶχεν τὸ μῆκος αὐτοῦ πήχεις ἕξ → *duodecim cubitos in longitudine possidebat*

Nel contempo, le versioni orientali avrebbero tratto la loro origine dalla traduzione copta degli *AAB* o, comunque, da una versione differente, che aveva reso l'ἄνθρωπε τοῦ κυνὸς μορφὴν ἔχοντος un vero e proprio cinocefalo.

Si tratta di un'ipotesi suggestiva, che certamente pecca di eccessivo schematismo e che, purtroppo, non può essere argomentata con reale solidità: la vicenda di San Cristoforo mostra esiti complessi e, dal canto suo, testimonia l'esistenza, in ambito cristiano, di racconti trasmessi per via orale e, come tali, soggetti a flessibilità. Il riutilizzo di nuclei narrativi o di elementi comuni a diversi racconti in contesti differenti, senza che fra essi intercorra una reale parentela testuale, è, come si è detto in precedenza, un fatto comune al genere degli *Atti*, ma anche all'agiografia in genere¹⁷⁰. Il motivo del mostro, in particolare, nelle sue differenti declinazioni, soprattutto in virtù del suo significato allegorico, si prestava bene a essere estrapolato e successivamente reimpiegato in contesti differenti.

In tal caso, la versione greca degli *AAB* sarebbe testimone di uno stadio molto antico della tradizione testuale di questo testo.

¹⁷⁰ Sulla questione si veda l'importante studio di Deleahaye (1955, 12-56).

ὁ Θεὸς ἐστὶν ὁ ποιήσας ... τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήγαγεν: la perifrasi impiegata dall'angelo per identificare il dio dei Cristiani costituisce, nei fatti, una sorta di piccola cosmogonia. Si tratta di un passaggio interessante: l'autore degli *AAB* sente, in questa sede, la necessità di specificare di quale dio stia parlando. Ciò, dunque, avrà una qualche rilevanza sul piano teologico e dottrinale. A un primo sguardo, l'elenco fornito dagli *AAB* sembra seguire lo schema giornaliero descritto dalla *Genesi*, anche se in forma ben più sintetica e attraverso l'omissione dei nodi concettuali più complessi: come la divisione delle acque dal cielo e la separazione dei mari dalla terra asciutta. Si veda, in proposito, il seguente schema:

	<i>Genesi</i>	<i>AAB</i>
Premessa	ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.	ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν
I giorno	ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα.	ἐποίησεν ἡμέραν καὶ νύκτα.
II giorno	Divisione delle acque dal cielo.	
III giorno	Divisione dei mari dalla terra. Creazione di alberi e piante.	
IV giorno	Creazione di sole e luna (φωστῆρες).	δημιούργησεν ἥλιον καὶ σελήνην.
V giorno	ἐποίησεν ὁ θεὸς τὰ κῆτη τὰ μεγάλα καὶ πᾶσαν ψυχὴν ζῶων ἑρπετῶν ἃ ἐξήγαγεν τὰ ὕδατα κατὰ γένη αὐτῶν καὶ πᾶν πετεινὸν πτερωτὸν κατὰ γένος.	ἐποίησε τὰ θηρία τῆς γῆς.
VI giorno	τὰ θηρία τῆς γῆς καὶ τὰ κτήνη καὶ πάντα τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς e creazione dell'uomo.	ἐποίησε ποταμοὺς καὶ λίμνας καὶ θαλάσσας καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς κῆτη καὶ τοὺς ἰχθύας.

Alcuni termini ritornano, come i κῆτη¹⁷¹ e gli θηρία τῆς γῆς. Il verbo – variato – è significativamente ripetuto nell'*incipit* di ogni giornata. È probabile che l'autore degli *AAB* andasse a memoria: quinto e sesto giorno risultano invertiti e la sezione iniziale ricorda assai da vicino il noto *Salmo* 145,6 che, verosimilmente, ha dato l'*incipit* alla

¹⁷¹ Si tratta di pesci di grosse dimensioni. Il termine ricorre soprattutto nelle cosmogonie: oltre a Gn 1,21 e Dn 3,79, si vedano anche Filone (*Op. Mund.* 63,1), Clemente (*Strom.* VI 16,133,4,2), Ireneo (*Adv. Haer.* I 2,1,22).

cosmogonia. Del resto, l'autore non è sistematico e l'elencazione non è esente da ripetizioni: si veda la duplicazione del termine θάλασσα, all'inizio e alla fine dell'elencazione, e l'uso diversificato dell'articolo.

La chiusa (τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήγαγεν), oltre a non essere presente nella versione copta, è notevole. Una simile espressione, infatti, non sembra avere origine biblica¹⁷². Torchia (1999, 4-38) ha messo in luce come tale formula e, più in generale, la dottrina della *creatio ex nihilo* abbia avuto origine, in ambito cristiano, solo nel II secolo d.C. in contesto apologetico, quando cioè gli autori cristiani si trovarono a doversi confrontare – in seno a una confutazione rivolta tanto contro il paganesimo quanto contro lo gnosticismo – con il lessico e il pensiero di matrice platonica. Il Pastore di Erma (*Mand.* 1,1), invero, è il primo a coniare una simile espressione (cf. Carroll 1987, 249):

ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. “Avendo creato dal non essere tutte le cose”.

Si tratta, tuttavia, di una frase isolata, che non sembra avere implicazioni di tipo dottrinale. I primi apologeti, come Giustino, Atenagora e Taziano, pur riprendendo gran parte del lessico della filosofia greca, non sono mai espliciti. L'*AT* è vago in questo senso – in particolare, per quanto concerne la descrizione delle prime giornate: il fatto che Dio crei la materia dal nulla non solo non è esplicitato, ma è anzi espresso in maniera da risultare facilmente confutabile – e tale incertezza permane nei primi apologeti che, se da un lato ci tengono a rimarcare la superiorità (soprattutto ontologica) del Creatore nei confronti del creato, tuttavia non risultano essere sistematici. Il primo autore cristiano a esprimersi in maniera netta nei confronti della *creatio ex nihilo* e, dunque, nei confronti della superiorità anche e soprattutto temporale del Creatore rispetto alla materia è Teofilo. Nell'*Autolico* Cr 115(I 14) l'espressione ἐποίησεν ἐξ οὐκ ὄντων, certamente desunta da 2Mc 7,28, viene problematizzata e spiegata in maniera articolata ed estesa. Teofilo contesta il pensiero platonico: se la materia e Dio fossero coetanei, la superiorità di Dio ne risulterebbe irrimediabilmente compromessa. L'autore cristiano, pertanto, ribadisce:

τί δὲ μέγα, εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκει- “Che cosa ci sarebbe di grande,

¹⁷² Qualcosa di simile si può trovare in 2Mc 7,28 e in Rm 4,17.

μένης ὕλης ἐποίει τὸν κόσμον; καὶ γὰρ τεχνίτης ἄνθρωπος, ἐπὰν ὕλην λάβῃ ἀπὸ τινος, ἐξ αὐτῆς ὅσα βούλεται ποιεῖ. θεοῦ δὲ ἡ δύναμις ἐν τούτῳ φανεροῦται ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται (II 4,17-20).

se Dio avesse creato il mondo da materia soggiacente? Anche un artista, infatti, se prende la materia da qualcuno, da essa crea quello che vuole. Ma la potenza di Dio è in questo che si rivela: nel creare da ciò che non esiste quello che vuole”.

Ad Antiochia, verso la fine del II secolo d.C., nasce così una formulazione che diverrà topica e, allo stesso tempo, esplicita nei successivi autori cristiani. Si ritrova, per esempio, in Ireneo di Lione (II 10,4):

quoniam homines quidem de nihilo non possunt aliquid facere, sed de materia subiacenti, Deus autem quam homine hoc primo melior, eo quod materiam fabricationis suae, cum ante non esset ipse adinvenit.

“Poiché gli uomini non possono fare una cosa dal nulla, ma solo da materia soggiacente, Dio invece è superiore all’uomo, innanzitutto per il fatto che, per la sua opera di creazione, si è procurato da sé la materia che, prima, non esisteva”.

Un grande contributo a tale argomentazione verrà poi fornito dal *De principiis* di Origene (II 1,4s.), dove l’autore contesta coloro che sostengono che la materia sia coeterna al Creatore e negano, così, la provvidenza divina: essa è stata creata dal nulla, per atto voluto e pensato di Dio, e ad essa è stata imposta la qualità, nelle sue quattro forme principali (caldo, freddo, secco, umido). Di qui avrebbero avuto origine tutte le forme esistenti.

La *creatio ex nihilo* troverà la sua ‘consacrazione teorica’ in Agostino, che farà di tale tema l’argomento chiave – insieme a un’accurata esegesi della *Genesi* – per la sua confutazione contro i Manichei, setta di cui egli stesso, in gioventù, aveva fatto parte¹⁷³. Nel IX secolo d.C. la *creatio ex nihilo* diverrà parte integrante della dottrina ortodossa.

L’autore degli *AAB* non sembra, all’apparenza, essere interessato a tali discussioni teologiche. È, tuttavia, possibile che il lessico impiegato risenta, in qualche maniera, di un clima culturale contestualmente vicino a tali discussioni d’impianto dottrinale. La formula τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήγαγεν doveva essere divenuta

¹⁷³ Per l’ampiezza che tale tema ricopre nell’opera di Agostino si rimanda allo studio di Torchia (1999).

tecnica, dal momento che si ritrova in altri autori cristiani. Con il verbo παράγω si ritrovano, per esempio, moltissime attestazioni in Giovanni Crisostomo: nel commento alla *Genesi* (53,28,50), egli definisce Dio ἐξ οὐκ ὄντων αὐτὰ παρήγαγεν ὁ τῶν ἀπάντων δημιουργός. Ciò è significativo, non solo per l'uso del verbo παράγω, ma anche per l'impiego del termine δημιουργός, che compare anche negli *AAB*, nella forma verbale. Si tratta evidentemente di un lessico che tanta fortuna ebbe all'interno della speculazione greca classica e che viene, di fatto, reimpiegato dagli autori cristiani, prima in forma apologetica, poi, probabilmente, in forma 'tecnica'.

τὰ ὑπὸ σοῦ λαληθέντα ἐν ἐμοί: notevole è l'impiego di ἐν al posto del semplice dativo, piuttosto raro anche nel NT. A titolo di esempio, si vedano At 4,12, dove la preposizione, insieme al dativo, funge da complemento del verbo δίδωμι, che classicamente vorrebbe il dativo semplice¹⁷⁴, e 2Cor 4,3, ove il senso locale di ἐν va, senza dubbio, escluso a favore di un complemento di svantaggio¹⁷⁵. Tuttavia, tale uso non si trova mai assieme al verbo λαλέω, poiché λαλέω ἐν τινί significa "parlare in (cioè per mezzo di) qualcuno", con sfumatura strumentale dal semitico *b*¹⁷⁶. Negli *AAB*, l'espressione τὰ ὑπὸ σοῦ λαληθέντα ἐν ἐμοί non può avere questo significato: o si ammette un uso raro di ἐν ἐμοί, come complemento di termine dopo un *verbum dicendi*, oppure bisognerà ipotizzare un errore di trascrizione nella *divisio verborum*: ἐμοί → ἐμμοί → ἐν μοί → ἐν ἐμοί. Quanto alla versione copta, il traduttore volge, per semplicità, la frase all'attivo: *νηενται σοτμογ*, lett. "le cose che io ho udito". Tale traduzione è servita da riferimento anche per l'arabo e per l'etiopico.

σῶσον με ... καὶ πιστεύσω: si noti l'uso del cosiddetto καὶ *consecutivum*, impiegato già nel NT per indicare una conseguenza espressa al futuro e traducibile in italiano con un 'così', in luogo della normale consecutiva (cf. *GGNT* 533-535). Spesso si trova dopo un imperativo, come in Gc 4,7, ed è probabile traduzione di un costrutto semitico, dove il verbo all'imperativo sostituisce di frequente la proposizione che pone la condizione (cf. Beyer 1962, 240).

¹⁷⁴ At. 4,12 οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις («Nessun altro nome, infatti, sotto il cielo è stato concesso agli uomini»).

¹⁷⁵ 2Cor 4,3 εἰ δὲ καὶ ἔστιν κεκαλυμμένον τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν, ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις ἐστὶν κεκαλυμμένον («Se il nostro vangelo è ancora velato, è velato per quelli che sono sulla via della perdizione»).

¹⁷⁶ Cf. Mt 10,20 οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν («Poiché non siete voi a parlare, ma lo Spirito del vostro Padre parlerà in voi»).

αὐτῇ τῇ ὥρᾳ κατέβη φλόξ πυρὸς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐκύκλωσεν αὐτὸν:
 L'immagine della vampa di fuoco discesa dal cielo è di chiara ascendenza veterotestamentaria. Nell'AT, essa si trova, di norma, a essere posta in rapporto diretto con Dio¹⁷⁷. Anzi, la connessione sembrerebbe essere talmente stretta da aver fatto del fuoco un elemento distintivo dei dio dei Giudei, come si evince da 1Re 18,24:

<p>καὶ βοᾶτε ἐν ὀνόματι θεῶν ὑμῶν καὶ ἐγὼ ἐπικαλέσομαι ἐν ὀνόματι Κυρίου τοῦ Θεοῦ μου καὶ ἔσται ὁ θεός ὃς ἐάν ἐπακούσῃ ἐν πυρί οὗτος Θεός.</p>	<p>“Voi griderete nel nome dei vostri dèi ed io invocherò nel nome del Signore, mio Dio: il dio che risponderà attraverso il fuoco, quegli è Dio”.</p>
--	--

In tale contesto, le fiamme si trovano a essere ora rappresentazione di una vera e propria teofania divina¹⁷⁸, ora viceversa strumento di punizione¹⁷⁹ o di prova¹⁸⁰, ma anche mezzo di purificazione o protezione¹⁸¹. Non mancano, peraltro, passi che legano l'immagine del fuoco a una figura angelica, come avviene negli AAB: si vedano, in proposito, Zc 2,9, dove la costruzione di Gerusalemme trova spazio all'interno di un vero e proprio muro di fuoco angelico (καὶ ἐγὼ ἔσομαι... τεῖχος πυρὸς κυκλόθεν), ed Eb 1,7, dove gli angeli vengono significativamente definiti πυρὸς φλόγα.

Come nota Girard (1991, 111-231), l'immagine del fuoco, nella Bibbia, pur nella sua estrema pluralità di significati, viene a conformarsi essenzialmente in due maniere distinte: la «flamme ascendante» tipica delle teofanie divine, emblema di spiritualità e

¹⁷⁷ Sul tema, si veda l'ampia e approfondita trattazione condotta da Girard (1991, 111-231) e il breve ma utile riassunto di Mariani (1978, 165-211).

¹⁷⁸ Dio si manifesta attraverso le fiamme, per esempio, durante il patto stipulato con Abramo (Gen 15,17); a Mosè attraverso il roveto ardente (Es 3,2); sul Sinai (Es 19,18, 20,18, 24,17, Dt 4,12.15.33.36, 5,4.22.24.26, 9,10; 10,4); sotto forma di colonna di fuoco per fare luce agli Israeliti che fuggivano dall'Egitto (Es 13,21-23, Nm 9,15-19); durante il culto, nel fuoco perpetuo che bruciava sull'altare degli olocausti (Lv 6,13).

¹⁷⁹ Spesso il fuoco rappresenta l'ira di Dio (cf. Lv 10,21; Num 11,1-3; Dt 4,24; 9,3; 33,22; Ger 4,4; 21,14; 15,14; Lam 2,4; Ez 21,36; 22,21.31; 36,5; 38,19; Gl 2,3; Na 1,6; Sof 1,18; Eb 12,29) e la conseguente punizione (Lev 10,2; 2Sa 23,7; 1Re 18,38; 2Re 1,10; Is 10,16; 30,33; 31,9; 33,14; 66,15; 45,47; Ger 21,10.14; Ez 30,8; 38,22; 39,6; Am 1,4-14; 2,2.5; 7,4; Mt 3,10; 13,40-42.50; 18,8; 25,41; Mc 9,43; Lc 3,9; Ap 20,9).

¹⁸⁰ Non infrequente è infatti l'immagine di Dio che prova gli uomini come il fuoco prova l'oro nel crogiolo (Eccl 2,5; 31,26; Pv 17,3; Sal 66,10; Dan 12,10; Mal 3,2; 1Pt 1,7; 4,12; 1Cor 3,13) e il fuoco è strumento per eccellenza di giudizio (2Tess 1,7s.).

¹⁸¹ Sugli effetti positivi del fuoco, si vedano Gn 15,17; Es 3,2; 13,21s.; Lev 9,24; Gdc 6,21; 1Re 18,28; Is 4,5).

immortalità, e la «flamme enveloppante» degli olocausti, simbolo di distruzione, ma anche di purificazione e rigenerazione. Del resto, che il potere del fuoco abbia da sempre avuto questo duplice valore di forza distruttrice e, nel tempo stesso, benefica era già stato messo in luce da Frazer, molto tempo prima (2007, 707-725).

In particolare, riguardo a quest'ultimo punto, si rivelano notevoli alcuni passi tratti dall'AT, dove si mette in luce come la cosiddetta *flamme enveloppante*, molto spesso, non si risolva in una distruzione dell'oggetto bruciato, ma in una vera e propria rinascita dello stesso. In Nm 31,23, per esempio, si dice che tutte le cose che sopportano il fuoco ne escono purificate¹⁸² e in Dt 5,24 si specifica che l'uomo stesso ha la possibilità di uscirne vivo¹⁸³. Non sarà un caso, dunque, se tale immagine si è conservata nel NT, per esempio nel cosiddetto battesimo di fuoco (Mt 3,11 e Lc 3,16) e in Mc 9,49, dove si dice che ogni uomo sarebbe stato salato con le fiamme: πᾶς γὰρ πυρὶ ἀλισθήσεται.

Negli AAB, la φλόξ πυρὸς sembra assumere entrambe le connotazioni messe in luce da Girard: essa è vampa discesa dal cielo (κατέβη ... ἐκ τοῦ οὐρανοῦ), dunque immagine del Dio in terra, e nondimeno cerchio divorante (ἐκύκλωσεν), capace di bruciare (καίόμενος) la sua vittima e, nel contempo, di farla uscire fuori, non solo illesa (ἀβλαβῆ), ma altresì purificata e pronta a ricevere, tramite l'intervento dell'angelo e dello Spirito Santo, l'apprendimento della lingua umana e la conoscenza di Dio (θεογνωσίαν).

Per quanto concerne l'apprendimento della lingua e la forza, non solo purificatrice, ma anche conoscitiva del fuoco, sembra essere di qualche interesse un passo tratto dagli *Atti canonici* (2,3s.):

καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμενοι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρὸς καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἓνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγ-

“Apparvero a essi lingue simili a fuoco, che si dividevano e si posavano su ciascuno di loro ed essi furono riempiti dallo Spirito Santo e iniziarono a parlare nelle altre lingue, come lo Spirito con-

¹⁸² πᾶν πρᾶγμα ὃ διελεύσεται ἐν πυρὶ καὶ καθαρῶσεται, “tutto quello che riuscirà ad attraversare il fuoco ne uscirà anche purificato” (cf. anche Sal 68,3 e Is 5,24).

¹⁸³ τὴν φωνὴν αὐτοῦ ἠκούσαμεν ἐκ μέσου τοῦ πυρός, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ εἶδομεν ὅτι λαλήσει ὁ Θεὸς πρὸς ἄνθρωπον καὶ ζήσεται, «abbiamo udito la sua voce in mezzo al fuoco, abbiamo visto, in questo giorno, che Dio può parlare all'uomo ed egli rimanere vivo».

γεσθαι αὐτοῖς.

cedeva loro di esprimersi”.

Si noti che, anche in questo caso, è lo Spirito Santo, e dunque Dio, che sotto forma di fuoco dà agli apostoli la facoltà di esprimersi nelle varie lingue, al fine appunto di evangelizzare il mondo.

In effetti, quello che sembra essere messo in scena negli *AAB* è un vero e proprio rito di iniziazione, compiuto alla presenza di Dio: fatto, come si vedrà in séguito, determinato dalla necessità, da parte dell’autore degli *Atti*, di investire Cristomeo del ruolo dell’apostolato. Tale ruolo necessitava della presenza diretta di Dio. Quanto a quello che, in questa sede, viene definito come rito di iniziazione, si noti che la narrazione segue in maniera sorprendentemente pedissequa le tre tappe che, di norma, vengono ritenute caratterizzanti i riti di passaggio¹⁸⁴:

1. Il momento iniziale di separazione: questa fase coincide, in genere, con un atto violento che ha come fine quello di separare l’iniziando dal mondo o dalla società a cui appartiene. Tale atto di separazione è ben rappresentato dal cerchio di fuoco che s’impadronisce di Cristomeo: quest’ultimo se ne trova imprigionato (συνέσχεν ἔνδον καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐξελεῖν) e, nel contempo, diviene oggetto di un atto di violenza corporea (ἔμενεν ἐν μέσῳ αὐτοῦ καίόμενος), che avrà, come si è visto, esito purificatorio.
2. La fase di margine e/o la morte rituale: questa fase, come è stato ben mostrato da Van Gennep (1909, 81), consiste in un momento di transizione. Generalmente, essa prevede un percorso d’avviamento al nuovo stadio, compiuto attraverso un graduale distacco da quelle che erano le abitudini precedenti: vengono ribaltati i consueti crismi sociali e, spesso, l’iniziando è costretto ad assumere un nuovo linguaggio, un nuovo cibo, un nuovo nome. Questi elementi sono tutti ben presenti negli *AAB*: Cristomeo è costretto dall’angelo a non cibarsi più di carne umana, gli viene fatto dono della lingua degli umani, nonché di un nuovo nome (questo elemento, tuttavia, manca nella versione greca). Si badi, in ogni caso, che si tratta di una fase di passaggio: l’aspetto generale dell’antropofago è ancora in grado di suscitare

¹⁸⁴ Sulla questione si veda l’ancora attuale studio di Van Gennep (2012).

terrore e, in Partia, sarà egli stesso a pregare il Signore di restituiregli temporaneamente la natura ferina, ai fini della conversione della città. Questa fase, nella quale l'essere mostruoso dovrà svolgere il compito che gli era stato assegnato dall'angelo, rappresenta, all'interno della narrazione, uno stadio *in fieri*, non definitivo: pur avendo Dio mutato il cuore e il linguaggio dell'antropofago (μετέστρεψε τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ τὸν λογισμόν), egli è ancora in grado di recedere alla sua precedente natura.

3. La reintegrazione all'interno del contesto sociale: soltanto dopo aver portato a compimento l'ufficio per il quale era stato mandato, Cristomeo potrà essere definito, in via definitiva, 'apostolo'. Dinanzi alla folla intera, Andrea dichiarerà: «ἀληθῶς γὰρ ἀπόστολος ἐγένου Κυρίου». Van Genneep spiega che tale fase di reintegro, di norma, veniva eseguita in un contesto di tipo pubblico, in modo che l'iniziato ne ricevesse un riconoscimento anche a livello istituzionale. Non sarà, dunque, superfluo sottolineare che, nel caso dell'essere mostruoso descritto dagli *AAB*, tale reintegrazione avverrà all'interno di un teatro, di fronte alla popolazione del luogo, nonché ai capi della città.

Che si tratti di un rito iniziatico è poi confermato dalla fase immediatamente successiva: Cristomeo riceve dall'angelo un non meglio precisato 'sigillo' (σφραγίσας) in nome "del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo". Come si vedrà in seguito, è ben probabile che tale sigillo coincidesse con il rito battesimale, dunque con quello che potrebbe essere definito il vero e proprio rito d'iniziazione di ambito cristiano, in quanto faceva entrare il credente all'interno della comunità cristiana¹⁸⁵.

L'episodio iniziatico trova, all'interno della letteratura cristiana apocrifia, un parallelo sorprendente negli *Atti di Filippo*, un testo apocrifio di IV secolo d.C. di origine frigia e di probabile ispirazione encratita¹⁸⁶. Al cap. 8, infatti, l'apostolo Filippo,

¹⁸⁵ Sul valore iniziatico del battesimo, si veda Saxer 1988.

¹⁸⁶ Gli *Atti di Filippo* sono, in realtà, un testo lungo e complesso, fatto di più parti, con all'interno anche sezioni di probabile ispirazione apotattica e ortodossa. Un monaco encratita avrebbe, poi, unito le varie parti, tra il IV e il V secolo d.C., quando – secondo Bovon (1988, 4467) – si troverebbero le prime testimonianze patristiche dell'esistenza di questo testo. Tuttavia, come nota Amsler (1999, 14), il nucleo primitivo sembrerebbe essere davvero un documento encratita di prima mano. L'encratismo era una dottrina cristiana che ebbe larga diffusione in Frigia: i suoi adepti praticavano la continenza assoluta. Era, dunque, proibito consumare carne, venivano professati con estremo vigore la preghiera, il pauperismo e, soprattutto, l'agamia e la verginità, nella convinzione che la materia – e la procreazione della stessa –

con la compresenza di Bartolomeo e della sorella Marianna, incontra un leopardo parlante (φωνῆ ἀνθρωπίνῃ ἐλάλησε πρὸς αὐτούς). L'animale fa vero e proprio atto di sottomissione nei confronti dei discepoli di Gesù (“προσκυνῶ ὑμᾶς ὧς δούλοι τοῦ θεοῦ”) e racconta di come, mentre si trovava nel bosco, si fosse imbattuto in un capretto, il quale, sul punto di essere divorato, avrebbe invocato Dio, liberandolo dalla natura selvaggia e rendendolo mite:

“ὧ λεόπαρδε, ἄρον ἀπὸ σοῦ τὴν ἀγρίαν καρδίαν καὶ τὸ θηριῶδες τῆς γνώμης, καὶ περιποίησον αὐτῷ ἡμερότητα” (8,17,8-10).

“Leopardo, liberati da questo cuore selvaggio e dalla ferocia del tuo pensiero: fa sì che in te entri la mitezza”.

“κατὰ μικρὸν ἠλλάγη μου ἡ καρδία, καὶ ἡ ἀγρίότης μου ἐστράφη εἰς ἡμερότητα καὶ ἐφεισάμην τοῦ φαγεῖν αὐτόν ... νῦν οὖν παρακαλῶ σε, ἀπόστολε Χριστοῦ Φίλιππε, ἵνα δώσης μοι ἐξουσίαν κτήσασθαι παρρησίαν, καὶ συμπορευθῶ μετὰ σοῦ εἰς πάντα τόπον ὅπου ἐὰν ἀπέρχη, καὶ ἵνα ἀποθῶμαι τὴν θηριώδη φύσιν” (8,17,14-22)¹⁸⁷.

“A poco a poco, mutò il mio cuore, la mia ferocia si volse in mitezza e io desistetti dal mangiarlo ... Ora, dunque, ti prego, Filippo apostolo di Cristo, dammi il potere di parlare liberamente, ed io sarò con te in qualsiasi luogo tu vada e deporrorò la mia natura ferina”.

La vicinanza dei due episodi è quasi verbale: in entrambi i testi la mitezza (ἡμερότης) viene considerata non solo punto d'arrivo di una trasformazione interiore e morale, ma anche virtù fondamentale all'essere cristiano. Sul piano interiore, l'atto divino opera almeno su due livelli:

1. Il mutamento del cuore: l'angelo informa Cristomeo che Dio avrebbe cambiato la sua indole (μεταστρέψε τὴν καρδίαν σου) e il leopardo degli *AF* riferisce espressamente che “ἠλλάγη μου ἡ καρδία”.
2. L'acquisizione di una conoscenza o, più in generale, di una diversa disposizione intellettuale: con tale accezione ci si riferisce, nello specifico, al termine γνώμη, poiché negli *AAB*, all'espressione ὁ Θεὸς παράγη γνώμη

fosse da considerarsi cosa impura. L'encratismo nasceva in ambienti gnostici: la loro visione teologica, dunque, era di impianto dualistico e demiurgico. Gli *Atti di Filippo*, infine, mostrano notevoli punti di contatto tanto con gli *Atti di Giovanni*, quanto con gli *Atti di Tommaso*.

¹⁸⁷ Testo critico in Amsler-Bovon-Bouvier (1999, 268).

ἀγαθὴν καὶ μεταστρέφει τὴν καρδίαν σου εἰς ἡμερότητα, corrisponde l'opera dello Spirito Santo, che ἡμέρωσε τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ μετέβαλλεν εἰς θεογνωσίαν. Con γνώμη, dunque, s'intende la 'conoscenza di Dio', la θεογνωσία. Che il termine vada inteso così (come 'conoscenza') ci è confermato dal passo immediatamente precedente, dove l'antropofago afferma di non possedere una conoscenza libera come quella di un uomo (οὐκ ἔχω γνώμην ἐλευθέραν ἀνθρώπου). Anche negli *AF* vengono messi in parallelo l'ἀγρία καρδία e il θηριῶδες τῆς γνώμης.

Quanto al piano esteriore, pur non verificandosi in prima istanza un vero e proprio cambiamento relativo all'aspetto fisico, l'opera dello Spirito Santo agisce su due aspetti:

1. L'aspetto linguistico: sia a Cristomeo, che lamentava di non conoscere la lingua umana, sia al leopardo viene concesso di comunicare con gli umani. Il leopardo degli *AF*, inoltre, chiederà di ricevere la παρησία, virtù – secondo Festugière (1961, 59) – ritenuta fondamentale da asceti e monaci.
2. L'aspetto alimentare: mentre a Cristomeo verrà vietato dall'angelo di aggredire i discepoli, negli *AF* i due apostoli pregano gli animali di non cibarsi più di carne (μηκέτι φάγωσι σάρκας).

Va notato, inoltre, che in entrambi i casi si tratta di una trasformazione che viene a coinvolgere l'interiorità del soggetto attraverso un atto per così dire 'inabitativo' dell'elemento divino: in un caso si tratta di Dio (*AF*: ἀληθῶς ὁ θεὸς οἰκεῖ ἐν ἡμῖν) e nell'altro dello Spirito Santo (*AAB*: ὄκησεν ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον), ma l'immagine evocata è evidentemente la medesima.

Sia il leopardo sia Cristomeo abbracciano poi, in ultima istanza, la vita del proselitismo cristiano, rendendosi a tutti gli effetti discepoli degli apostoli. Negli *AF* l'animale chiede espressamente di poter seguire gli apostoli (καὶ συμπορευθῶ μετὰ σοῦ εἰς πάντα τόπον ἐὰν ἀπέρχῃ). Lo stesso avviene negli *AAB*, dove l'angelo impartisce il medesimo ordine a Cristomeo: ἀκολούθησον αὐτοῖς ὅπου ἂν πορεύονται.

Infine, anche la struttura narrativa presenta alcune similarità: si noti, per esempio, che entrambi gli episodi di conversione fanno séguito a un momento di

pericolo, ove sia Cristomeo sia il leopardo degli *AF* si trovano sul punto di aggredire una vittima e di cibarsene.

Come si è detto in precedenza, gli *Atti di Filippo* sono un testo dalla composizione assai complessa. Il cap. 12, per esempio, è tramandato da un unico codice di XIV secolo (il *Xenophontos* 32), scoperto nel 1972 da Bovon e Bouvier. La scoperta di tale capitolo si rivela di estremo interesse per la comprensione degli eventuali modelli usati dall'autore degli *AAB*, poiché riporta una porzione di testo aggiuntiva (12,1-8), dove il leopardo, assieme al capretto, riceve dagli apostoli, a séguito di una serie di prove, l'eucarestia e, dunque, la definitiva consacrazione alla fede cristiana. L'animale chiede di poter finalmente acquisire una forma non ferina e di divenire uomo a tutti gli effetti, cosa che solo l'eucarestia può permettere:

νῦν δεόμεθα ὑμῶν, ἀπόστολοι τοῦ ἀγαθοῦ σωτῆρος, ἵνα καὶ τοῦτο τὸ μέρος οὗ ἔσμεν ἐν ὑστερήσει χαρίσησθε ἡμῖν χωρὶς ὄκνου, καὶ τὸ σῶμα ἡμῶν τὸ θηριῶδες ἀλλαγῆ ἐν ὑμῖν καὶ καταλείψωμεν τὴν ζωοτύπον μορφήν (12,4,11-14).	“Ora vi preghiamo, apostoli del buon salvatore, che anche di questa parte, di cui noi siamo mancanti, ci facciate la grazia, senza esitazione, affinché il nostro corpo ferino muti tramite il vostro intervento e affinché noi abbandoniamo la forma animale”.
---	---

...

...

ἕως ἄν γενώμεθα ἄνθρωποι ὁλόκληροι καὶ σῶματι καὶ ψυχῇ (12,5,6s.) ¹⁸⁸ .	“Sino a che non saremo completamente uomini, nel corpo e nell'anima”.
--	---

La cerimonia eucaristica non trova paralleli all'interno degli *AAB*, tuttavia la struttura del rito iniziatico divisa in tre momenti – separazione, margine e reintegro – ha esatta corrispondenza nei due testi: anche in questo caso, l'iniziando ottiene pieno compimento alla sua trasformazione solo a séguito di un determinato periodo di tempo. Negli *AF*, il leopardo riceve l'eucarestia e le fattezze umane dopo essersi mostrato fedele discepolo dei due apostoli. Lo stesso avviene negli *AAB*, ove Cristomeo viene definito ‘apostolo’, può battezzare e operare miracoli, una volta convertiti i Parti.

¹⁸⁸ Testo critico in Amsler-Bovon-Bouvier (1999, 304s.).

L'intento teologico è, evidentemente, differente. In un caso, infatti, l'autore cristiano vuole mettere in luce come l'eucarestia costituisca il vero nutrimento di cui si dovrebbe cibare un cristiano: la contrapposizione alle σάρκες con cui si sfamava il leopardo è evidente. Nel caso degli *AAB*, invece, fulcro dell'intera vicenda è la figura di Cristomeo e il messaggio per cui anche una figura barbara o liminare, come l'antropofago, può non solo essere convertita alla vera fede, ma essere altresì investita dell'apostolato, proprio come era avvenuto per i Dodici.

In ogni caso, ciò che accomuna da un punto di vista ideologico i due testi è la visione secondo cui Dio avrebbe creato ogni forma presente sulla terra. Tutta la parte iniziale del cap. 8 degli *AF* è infatti incentrata sulla creazione: il Signore si rivolge all'apostolo Filippo e gli descrive nei dettagli quella che viene definita δημιουργία τῆς κτίσεως. Seppur in forma ridotta e con formulazioni differenti, anche gli *AAB*, come si è visto, presentano una piccola cosmogonia. In questa sede, sia gli *AF* che gli *AAB* si focalizzano sull'universalità dell'opera divina:

καὶ οὐ μόνον τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ τὰ κτήνη καὶ τὰ ζῷα οἰκονομῶν ἕκαστα (<i>AF</i> 12,6,5s.).	“Creando non solo gli uomini, ma anche il bestiame e tutti gli animali”.
---	--

ἐγὼ γὰρ ἐποίησα πᾶσαν μορφήν ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς (<i>AAB</i>).	“Io ho fatto ogni forma umana sulla terra”.
--	--

Anche in questo caso, i due testi mostrano di avere differenti intenti teologici: mentre l'autore degli *AF* pare interessato al fatto che anche gli animali vengano inclusi nel piano della creazione divina, gli *AAB* sono in linea con le speculazioni agostiniane (vd. *supra*) sulla varietà delle forme umane e sulla possibilità di includere fra esse anche la diversità e/o la mostruosità¹⁸⁹.

Secondo Amsler (1999, 55-63), l'intero *corpus* di testi legati agli *AF* sarebbe in qualche modo interessato al mondo animale, presentando un bestiario ricco e variegato. In particolare, la pericope sul leopardo non sarebbe altro che una rielaborazione d'ambito chiliasta del famoso passo d'Isaia (11,6-9), dove si dice che, alla fine dei

¹⁸⁹ Il codice **S** riporta una variante senza ἀνθρώπου, ma è presumibile che si tratti di una banale omissione involontaria. Su questo punto, si veda in séguito.

tempi, uomini e animali avrebbero abitato insieme. La salvezza degli animali, del resto, era tema caro agli encratiti. In particolare, tale passo venne reinterpretedo in fase successiva dagli scrittori ecclesiastici come metafora dell'inclusione delle genti pagane all'interno del piano di conversione divina¹⁹⁰:

<p>καὶ συμβοσκηθήσεται λύκος μετὰ ἀρνός καὶ πάρδαλις συναπαύσεται ἐρίφω καὶ μοσχάριον καὶ ταῦρος καὶ λέων ἅμα βοσκηθήσονται καὶ παιδίον μικρὸν ἄξει αὐτούς καὶ βοῦς καὶ ἄρκος ἅμα βοσκηθήσονται καὶ ἅμα τὰ παιδιά αὐτῶν ἔσονται καὶ λέων καὶ βοῦς ἅμα φάγονται ἄχυρα καὶ παιδίον νήπιον ἐπὶ τρώγλην ἀσπίδων καὶ ἐπὶ κοίτην ἐκγόνων ἀσπίδων τὴν χεῖρα ἐπιβαλεῖ καὶ οὐ μὴ κακοποιήσωσιν οὐδὲ μὴ δύνωνται ἀπολέσαι οὐδένα ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ ἅγιόν μου ὅτι ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γνῶναι τὸν κύριον ὡς ὕδωρ πολὺ κατακαλύψαι θαλάσσης.</p>	<p>“Il lupo pascolerà insieme all’agnello e il leopardo giacerà col capretto; il vitello, il leoncetto e il leone pascoleranno insieme e un bambino piccolo li guiderà. La vacca pascolerà con l’orsa, i loro piccoli saranno insieme, e il leone si nutrirà di paglia come il bue. Il lattante giocherà sulla buca dell’aspide, e metterà la sua mano nel covo dei nati delle vipere. Non faranno del male né potranno distruggere nessuno sul mio monte santo, poiché tutto il paese sarà ripieno della conoscenza del Signore, come le molte acque ricoprono il mare”.</p>
--	---

Nello specifico, l’autore degli *AF*, mettendo in scena un leopardo, avrebbe voluto polemizzare con il culto frigio della dea Koubaba, la Cibele pagana¹⁹¹. Tuttavia, al di là della reinterpretedazione metaforica del passo, va detto che – come rilevava già Söder (1932, 110s.) – l’elemento teratologico era tipico della letteratura romanzesca antica e, in particolare, di quella cristiana¹⁹²: il pubblico era avido di questi racconti (cf. Festugière 1961, 238). Una simile vicenda, infatti, si trova anche all’interno degli *Atti di Paolo e Tecla*, nell’episodio di Efeso (9,7-9): in questa sede, si narra che un leone supplicò l’apostolo di essere battezzato. Tale racconto è testimoniato anche da Girolamo nel *De viris illustribus* (7,24): egli annovera l’episodio, insieme agli *Atti di Paolo e Tecla*, tra gli apocrifi, ma sembra inquadralo come leggenda dotata di una sua autonomia:

¹⁹⁰ In proposito, si veda per esempio Eusebio (*HE* III 39,9), in riferimento ai millenaristi di Frigia, e, inoltre, Origene (*Princ.* IV 2,4) e Basilio di Cesarea (*Contr. Eu.* 3,7).

¹⁹¹ Della stessa idea sembra essere Bovon (1988).

¹⁹² Si vedano, a titolo di esempio, il cane parlante impiegato come messaggero negli *Atti di Pietro* (9 e 12), e l’asinello degli *Atti di Tommaso* (39-41), che chiede all’apostolo di essere cavalcato e di entrare con lui in città.

igitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computemus. “Pertanto le pericopi su Paolo e Tecla e tutta la favola sul leone battezzato, noi le annoveriamo fra gli scritti apocrifi”.

La *fabula*, in effetti, non è attestata dalla totalità dei testimoni degli *Atti di Paolo*: ma soltanto da alcuni testi frammentari, tra cui la cosiddetta *Lettera di Pelagia*, di cui si riporta in questa sede la traduzione in inglese¹⁹³:

«And as he walked there, Paul found a lion, and his height was twelve cubits, and his size as that of a horse. And he met Paul, and they saluted each other and though they knew each other. And the lion said unto Paul, “Well met, Paul, servant of God, and Apostle of the Lord Jesus Christ! I have one thing which I ask thee to do unto me”. And Paul said unto him, “Speak: I will hear”. And the lion said: “Make me enter into the great things of the Christians. And when he had finished the law of the seventh day, then they bade each other farewell”».

Alla *Lettera di Pelagia* va poi aggiunto un frammento copto di IV d.C. (Bodmer 41)¹⁹⁴, di cui si riporta la traduzione presente in *EAC* (I 1153s.):

«Alors survint un énorme lion, affamé, sortant de la vallée du champ des ossements. Cependant, nous restions en prière, tellement que, par l’intensité de la prière, Lemma et Ammia [...] sur la bête. Toutefois, lorsque j’eus fini de prier, voici que la bête était couchée à mes pieds. Alors, je fus rempli de l’Esprit, je le regardai et lui dis : « Lion, que veux-tu ? ». Lui me répondit : « Je veux être baptisé ! ». Alors, je rendis gloire à Dieu, qui avait, à la fois, donné une voix à la bête et leur salut à ses serviteurs. Cependant, il y avait un grand fleuve en ce lieu-là. J’y descendis, suivi par la bête. Comme de colombes terrorisées par des aigles, se réfugiant en quelque maison pour y être en sécurité, ainsi Lemma et Ammia [...] ; elles ne [...] jusqu’à ce que j’aie béni Dieu et que je lui aie rendu gloire. J’étais, moi-même, rempli de crainte et d’étonnement, tandis que je conduisais le lion comme s’il était un bœuf, pour l’immerger dans l’eau. Alors, me frères, debout au-dessus du fleuve, je m’écriai : « Toi qui habitus dans le lieux très hauts, toi qui jettes tes regards sur le humbles, toi qui as fermé la gueule des lions par Daniel, toi qui m’as envoyé mon Seigneur Jésus-Christ, donne-nous d’échapper à la bête ! Et ainsi, le plan fixé, accomplis-lie ! » Après avoir terminé cette prière, je conduisis la bête par sa crinière, puis, au nom de Jésus-Christ, je l’immergeai trois fois. Lorsqu’elle sortit de l’eau, la

¹⁹³ Il testo è stato tramandato in lingua etiopica. Edizione e traduzione si trovano in Goodspeed (1904, 95-108).

¹⁹⁴ Il papiro è stato trovato e descritto per la prima volta da Kasser (1960, 45-57).

bête secoua sa crinière en disant : « Que la grâce demeure avec toi ! ». Et je lui répondis : « Qu'il en soit de même pour toi ! ». Le lion, là-dessus, remonta en courant vers le champ des ossements, tout joyeux».

Che l'episodio facesse parte degli *Atti di Paolo e Tecla* ci è testimoniato anche dal papiro copto di Hamburg¹⁹⁵ che, narrando l'episodio di Efeso (9,23s.), racconta di come Paolo fu costretto dal governatore della città ad affrontare un grosso leone. Il papiro riporta una vera e propria scena d'agnizione: Paolo riconosce il leone e ricorda di averlo battezzato in precedenza.

Tuttavia, il passo di Gerolamo, che definisce il racconto del leone *fabula* e lo cita in maniera distinta rispetto alle più generali περίοδοι su Paolo e Tecla, fa pensare che si trattasse di una pericope che ben si prestava a essere estrapolata e riutilizzata. L'episodio del leopardo narrato dagli *Atti di Filippo* non si distacca di troppo dalla *fabula* gerolamiana: è presumibile che, quella dell'animale convertito alla fede cristiana, costituisca un vero e proprio *topos* narrativo¹⁹⁶.

Al di là dell'immagine topica, comunque, il racconto del leopardo mostra, come si è visto, notevoli punti di contatto – strutturali e linguistici – con quello dell'antropofago contenuto negli *AAB*. Entrambi gli *Atti* sembrano rielaborare il motivo dell'animale convertito e dargli, nel contempo, un'ampiezza e una dignità narrativa ben maggiori rispetto a quanto avviene in altri testi apocrifi. Come si è visto, gli *AAB* presentano, inoltre, un'evoluzione testuale per certi versi raffrontabile a quella inerente la leggenda di S. Cristoforo: ci si riferisce, in particolare, alla tradizione occidentale, che vedeva in quest'ultimo una sorta di gigante, e a quella orientale, che faceva del santo un cinocefalo. Come già si diceva a proposito di questa leggenda, e degli *AAB*, è possibile che esistesse un racconto, o un motivo di tipo orale, che avrebbe poi influenzato successive rielaborazioni narrative in contesti culturali differenti. Quello che è interessante notare è come, nei diversi ambiti, il medesimo racconto si sia declinato in maniere differenti. Se l'ambiente millenarista ed encratita degli *AF* avrebbe preferito sviluppare la storia di un animale carnivoro e feroce convertito e incluso all'interno del piano ecclesiale attraverso un rito di tipo eucaristico, l'autore degli *AAB* sembrerebbe

¹⁹⁵ Cf. Schmidt 1936.

¹⁹⁶ Non diversamente la pensa Matthews (1999, 205-232), il quale parla di veri e propri «eucharistic animals».

inserirsi piuttosto all'interno di quelle speculazioni agostiniane o isidoriane che si interrogavano sull'eterogeneità delle forme umane, sulla comprensione del diverso e del mostruoso. Lo stesso dicasi per la leggenda di S. Cristoforo. In generale, è possibile che tali riflessioni, incentrate sull'atto della creazione e sulla varietà delle creature incluse in esso, abbiano generato questo genere di racconti e leggende.

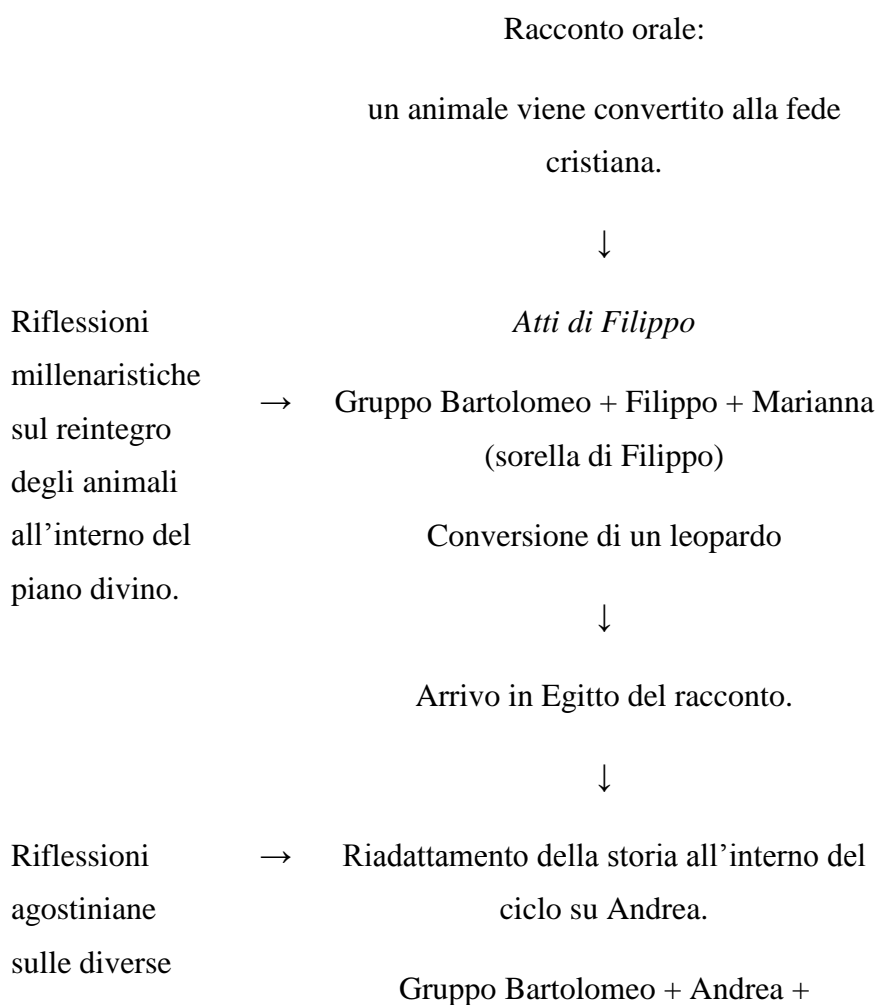
Va detto che gli *AF* ebbero notevole fortuna: non solo in Frigia, ma anche in Egitto e, in generale, in terra africana, dal momento che vennero tradotti in copto, in arabo e in etiopico (*BHO* 875-979, 982s.)¹⁹⁷. Peraltro, come si è detto, gli *AF* avrebbero subito, almeno all'interno della chiesa copta, alcune modifiche di tipo strutturale, che ricorderebbero assai da vicino gli *AAB* e il ciclo di racconti su Andrea, come la sostituzione (visibile nella traduzione etiopica) della figura di Marianna con quella ben più autorevole di Pietro. Si è detto, infatti, che, se ci si attiene agli itinerari tradizionalmente attribuiti agli apostoli, la figura di Andrea sembrerebbe essere stata volutamente accostata alla tradizione che vedeva Bartolomeo come protagonista di evangelizzazione – da solo o in compagnia di altri – in Partia, per conferire al testo una maggiore *auctoritas*.

Secondo l'analisi di Amsler (1999, II 292), la pericope sul leopardo, contenuta negli *AF*, farebbe parte del nucleo più antico degli *Atti*, quello di pura ispirazione encratita e millenarista: non sarebbe, dunque, stato aggiunto in una fase successiva. Alla luce di ciò, non è escluso che gli *AF*, un testo come si è visto di IV secolo d.C., siano serviti da vero e proprio modello letterario per la composizione degli *AAB*. In questo senso, costituirebbero anche un termine *post quem* per la stesura degli stessi. Ciò che è notevole è la presenza dell'apostolo Bartolomeo in entrambi i racconti. Il fatto, poi, che tale pericope si prestasse, proprio in virtù della sua struttura narrativa, a essere estrapolata e raccontata – per via orale o scritta – anche in altri contesti, potrebbe avvalorare tale ipotesi¹⁹⁸. Gli *AF* erano un testo assai lungo e composito: molte parti di esso furono estrapolate e tradotte nelle lingue più diverse. Il circolo culturale appartenente agli *AAB*, pur non potendo essere identificato con certezza, mostra, per

¹⁹⁷ In realtà, tali traduzioni non riportano il racconto del leopardo, ma solo alcuni episodi estrapolati dai più lunghi *AF*. In ogni caso, l'esistenza di tali versioni attesta la larga fortuna e diffusione di questo testo.

¹⁹⁸ Non va nemmeno esclusa l'ipotesi che lo stesso autore degli *AF* si rifacesse a un precedente racconto di tipo orale ora sconosciuto: del resto, che egli si sia ispirato a più testi di provenienza differente è già stato ampiamente dimostrato (si vedano, in particolare, i notevoli punti di contatto con gli *Atti di Giovanni* e gli *Atti di Tommaso*).

certi versi, di conoscere la dottrina encratita, pur non sposandola necessariamente: questo fatto renderebbe verosimile una fruizione degli *AF*, o quanto meno di sezioni di essi, da parte dell'autore degli *AAB*. Purtroppo tali contatti si sono conservati solamente nelle traduzioni etiopica e araba. Per esempio, il Governatore Gallino identifica così i Dodici discepoli di Cristo: «These are the twelve wizards, who journey among the cities, and separate women from their husbands» (Lewis-Smith 1904, 17); ciò lascia pensare che l'autore degli *AAB* stia polemizzando contro coloro che accusavano i cristiani di avversare le pratiche matrimoniali, nel tentativo di smentirli. Tale ostilità nei confronti delle nozze era propria degli encratiti, che vedevano nell'unione uomo-donna l'origine di ogni male. Se, dunque, si pensa che l'autore degli *AAB* avesse in mano materiale encratita e, nello specifico, il testo degli *Atti di Filippo*, si potrebbe ipotizzare un processo di questo tipo:



forme umane.

Alessandro e Rufo (discepoli di Andrea).

All'interno della tradizione degli AAB, si sarebbe poi generata la doppia versione: quella greca del mostro cannibale e quella copta del cinocefalo carnivoro. Di questa duplice tradizione, tuttavia, risulta assai difficile stabilire una priorità cronologica o testuale. Se il fatto che il cinocefalo viene definito dal traduttore copto 'carnivoro' (πρωμε νογαμσαρξ) fa pensare a una maggiore vicinanza al leopardo degli AF, va detto che il tema dell'antropofagia sembra essere prioritario all'interno degli AAB: esso non solo è presente nella versione greca, ma lo è anche in quella etiopica¹⁹⁹ e araba²⁰⁰, nonché nella tradizione orientale della leggenda di S. Cristoforo. Questi ultimi tre testi, pur facendo di Cristomeo/Cristoforo un cinocefalo, mantengono l'elemento dell'antropofagia. Il traduttore copto, come si diceva in precedenza, sembrerebbe aver tabuizzato il testo, in maniera del tutto indipendente. Quanto all'aspetto dell'uomo, se si trattasse in prima istanza di un cinocefalo o di un semplice mostro, se ne discuterà in séguito (*infra ???*).

ὅπου ἂν πορεύσονται ... ὅσα ἂν λαλήσουσι: per l'uso di ἂν con il futuro – la cui presenza nel NT pare essere ancora incerta, dal momento che tutti i passi interessati presentano *varia lectio* (cf. GGNT 458) – nell'uso koinetico, si veda Radermacher (1947, 37).

σφραγίσας αὐτὸν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος: se il termine σφραγίς (propriamente 'sigillo') fa pensare a un semplice segno della croce, l'espressione "nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo" lascia propendere, piuttosto, per il rito battesimale, pur non essendo questo esplicitamente menzionato. Del resto, sin dai primi secoli, tale rito venne inteso come vero e proprio 'sigillo' (GLNT VII 411-415): la prima testimonianza in questo senso si trova nel *Pastore di Erma* (Sim. 9,16), il quale afferma in maniera incontrovertibile che ἡ σφραγίς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν.

Ciò non deve stupire. L'uso dei 'sigilli' o più in generale dei 'segni' – chiaro simbolo di protezione, appartenenza o elezione – è largamente attestato nel mondo

¹⁹⁹ «There came from the City of Cannibals a certain man who was looking for a man to eat» (Budge 1901, 204).

²⁰⁰ «A man had come out of the city whose people were cannibals, seeking a man whom he might eat» (Smith 1904, 20).

antico²⁰¹ e, in particolare, nell'AT: si pensi, in proposito, al segno a forma di 'T' che venne impresso sulla fronte dei Giudei (Ez 9,4.6) a scopo di riconoscimento e, nell'uso liturgico, alla pratica della circoncisione, che l'apostolo Paolo (Rm 4,11) non esitò a definire σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως. È pertanto probabile che il battesimo venisse percepito, in ambito cristiano e in ideologica sostituzione alla περιτομή giudaica, come vera e propria 'circoncisione', e dunque 'sigillo', dello spirito. Tale concetto è già parzialmente *in nuce* nelle epistole paoline: si vedano, in proposito, 2Cor 1,21s. e, soprattutto, Col 2,11s.

Fra i primi testi cristiani, esemplari sembrano essere gli *Atti di Paolo e Tecla* (25,8-10), dove Tecla domanda insistentemente di ricevere la σφραγίς e l'apostolo risponde di avere pazienza: ella avrebbe avuto, di lì a poco, il battesimo.

<p>καὶ εἶπεν Θέκλα: “μόνον δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα, καὶ οὐχ ἄψεταιί μοι πειρασμός”. καὶ εἶπεν Παῦλος: “Θέκλα μακροθύμησον, καὶ λήψη τὸ ὕδωρ”²⁰².</p>	<p>“Tecla disse: ‘Concedimi solo di ricevere il sigillo in Cristo e io non sarò tentata’ e Paolo rispose: ‘Sii coraggiosa, Tecla, e riceverai l’acqua’”.</p>
--	--

Tale sigillo è presente anche negli *Atti di Filippo* (29,6), dove si dice che l'apostolo Filippo dava alla gente il sigillo in Cristo, ἔδωκεν αὐτοῖς τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα²⁰³, e, analogamente, parleranno di battesimo in questi termini Ireneo (*Dem.* 3 e 7) e Tertulliano (*Spect.* 24,2, *Bapt.* 13,2, *Poenit.* 6).

Non è chiaro, tuttavia, se tale σφραγίς fosse da intendere in senso metaforico o se corrispondesse a un gesto concreto. Secondo Baudry (2001, 169-181), in Africa si sarebbe praticato sin dalle origini un vero e proprio segno della croce sulla fronte dei battesimandi, come attesterebbero, nelle loro opere, tanto Tertulliano (*Res. mort.* 8,3) quanto Cipriano (*Spect.* 6,1, 13,2). Tale croce, simbolo dell'iniziale cristologica (X), e nel contempo della crocifissione, non sarebbe stata altro che una re-interpretazione in chiave cristiana dei sigilli veterotestamentari: il *taw* ebraico (+) e il *tau* settantistico (T),

²⁰¹ I pastori marchiavano a fuoco le bestie per identificarle. Lo stesso avveniva per gli schiavi e i soldati romani che, al momento dell'arruolamento, ricevevano il cosiddetto *signaculum*, una sorta di tatuaggio identificativo.

²⁰² Testo greco in Lipsius (1891, 253).

²⁰³ Cf. anche 44,2.

che compaiono nel passo di *Ezechiele*. È Tertulliano (*Contr. Marc.* III 22,6) stesso a fornire questo tipo di lettura. Diversamente, in area siriana pare si praticasse una sorta di unzione pre-battesimale, come lascerebbero presupporre gli *Atti di Tommaso* (26,2-27,3).

Quanto alla formula trinitaria, come nota lo studioso, già nella *Didaché* (7) si battezza “nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo”, ed essa sembra essere già fissata nell’uso linguistico degli autori cristiani alla fine del II secolo d.C.: in Tertulliano (*Bapt.* 6,1), in Clemente Alessandrino (*Estr. Teod.* 80,3) e in Ireneo di Lione (*Dem. Ap.* 100).

In particolare, si nota, almeno agli inizi, una forte connessione fra il rito del battesimo e la presenza dello Spirito Santo: in séguito, esso sarà connesso piuttosto al momento della cresima. Come nota Giovanni Crisostomo, nella terza omelia a 2Cor (*PG LXI* 418), “come il sigillo è impresso sui soldati, così lo Spirito Santo sui credenti”, segno che il battesimo rendeva il fedele un vero e proprio membro della *militia Christi* attraverso l’opera dello Spirito. L’uso del sigillo quale simbolo tangibile dell’appartenenza alla comunità cristiana giustifica a pieno titolo l’uso linguistico della σφραγίς in riferimento al battesimo. Si noti che, oltre alla formula trinitaria, anche negli *AAB* il ruolo dello Spirito Santo è messo ampiamente in rilievo: ὄκησεν ἐν αὐτῷ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον καὶ στηρίξας ἡμέρωσε τὴν καρδίαν αὐτοῦ καὶ μετέβαλλεν εἰς θεογνωσίαν. La menzione della φλόξ πυρός, peraltro, ricorda, in un certo senso, quello che nel NT viene definito come “battesimo di fuoco” (Mt 3,11), con chiaro riferimento alla funzione purificatrice dell’elemento del fuoco²⁰⁴. È possibile, pertanto, che l’autore degli *Atti* non si stesse riferendo a un mero segno della croce quale simbolo di benedizione (o esorcismo?), ma a una vera e propria iniziazione, come del resto l’intero episodio di ‘trasformazione’ lascerebbe presupporre²⁰⁵.

ἀγαλλιώμενος: il verbo ἀγαλλιάω, ‘esultare’, ‘rallegrarsi’, è tipico delle salmodie. All’interno dell’AT, si contano ottantaquattro occorrenze, di cui cinquanta nei soli *Salmi*²⁰⁶: il termine indica la gioia che l’uomo deve manifestare di fronte alla gloria

²⁰⁴ αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ (Mt 3,11).

²⁰⁵ Sull’iniziazione cristiana e sul valore del battesimo in questo senso, si veda Saxer 1988.

²⁰⁶ Sal 2,11; 5,12; 9,3.14; 12,5s.; 13,7; 15,9; 18,6; 19,6; 20,2; 30,8; 31,11; 32,1; 34,9.27; 39,17; 47,12; 50,10; 50,16; 52,7; 58,17; 59,8; 62,8; 66,5; 67,4s.; 69,5; 70,23; 74,10; 80,2; 83,3; 88,13.17; 89,14; 91,5; 94,1; 95,11s.; 96,1.8; 97,4.8; 117,24; 118,162; 131,9.16; 144,7; 149,2.5.

di Dio. In endiadi con χαίρω, si trova anche nelle parole di Gesù (Mt 5,12), in relazione al Regno dei cieli, e in Ap 19,7.

ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ... ὥστε μὴ δύνασθαι τινὰ ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ζῆσαι: come si è detto in precedenza, la descrizione delle fattezze fisiche di Cristomeo riportata dagli *Atti* greci fa pensare più a una generica descrizione di mostro che non a un vero e proprio cinocefalo, dal momento che l'autore degli *Atti* non fa alcuna menzione del volto a forma di cane. I frammenti copti, purtroppo, non restituiscono tale sezione: rimangono, tuttavia, le traduzioni araba ed etiopica che, pur presentando il particolare della testa canina, recano una descrizione assai simile a quella presente nella versione greca, variata solo in alcuni punti:

	Greco	Arabo	Etiopico
Aspetto generale	ἡ εἰδέα αὐτοῦ ἀνδρός	«fearful exceedingly» «frightful, terrifying»	«exceedingly terrible» «awful and terrifying»
Volto		«like the face of a large dog»	«like unto the face of a great dog»
Altezza	πήχεις ἕξ	«four cubits»	«four cubits»
Occhi	ἄπτοντες ὡς λαμπάδες πυρός	«like lamps of burning fire»	«like unto lamps of fire which burnt brightly»
Denti	ἐκρέμωντο ἔξω τοῦ στόματος αὐτοῦ ὥσπερ συάγρου	Back teeth: «like the tusks of the wild boar» [Front] teeth: «like the teeth of a lion» ²⁰⁷	«like unto the tusks of a wild boar, or the teeth of a lion»
Unghie delle mani	καμπτοὶ ὡς δρέπανα	«like the claws of a lion»	«like unto curved reaping hooks»
Unghie dei piedi	ὡσεὶ λέωντος μεγάλου	«like a curved scythe»	«like unto the claws of a lion»
Capelli			«came down over his arms like unto the mane of a lion» ²⁰⁸

²⁰⁷ La differenza tra i due tipi di dentatura è rimasta solo nella versione araba: si ritiene, tuttavia, che la distinzione fosse tra l'arcata superiore e quella inferiore, piuttosto che fra quella frontale e quella posteriore. In effetti, il cinghiale presenta più sviluppati i canini inferiori.

²⁰⁸ L'elemento della criniera sembrerebbe essere aggiunto, dal momento che esso non presenta nelle altre versioni. Nello specifico, è possibile che il traduttore arabo abbia inserito tale particolare identificando il cinocefalo con il papio africano, che in effetti presenta una criniera piuttosto folta.

Se le unghie ricurve e la grossa dentatura sono elementi che venivano classicamente attribuiti ai cinocefali (cf. Ctes. *FGrHist* 688 F 45p ὀδόντας δὲ μείζους ἔχουσι κυνός· καὶ τοὺς ὄνυχας ὁμοίους κυνός, μακροτέρους δὲ καὶ στρογγυλωτέρους), ma che ben si adattano altresì a una generica descrizione di creatura ferina o selvaggia, quello che stupisce è la menzione dei denti “all’in fuori” (ἔξω), paragonabili a quelli di un cinghiale (ἐκρέμωντο ἔξω τοῦ στόματος αὐτοῦ ὥσπερ σῦαγρου): essi non sembrano ben conciliarsi con il muso di un cane e nemmeno con l’antica identificazione dei cinocefali con il papio egizio, una specie di babuino²⁰⁹. In seconda istanza, come si è visto in precedenza, l’unica traccia rimasta nel testo greco sembrerebbe essere quella che è stata definita come probabile glossa intrusiva, ovvero l’espressione iniziale τοῦ κυνός μορφήν ἔχόντος. Tale dicitura – che fa riferimento all’aspetto generale e non alle fattezze del volto (come ci si aspetterebbe nella descrizione di un cinocefalo) – potrebbe essere all’origine della confusione e aver generato le successive interpretazioni. Non si capisce, peraltro, perché l’autore greco avrebbe dovuto eliminare ogni riferimento alla cinocefalia: se è verosimile pensare che il testo copto abbia celato i riferimenti all’antropofagia per questioni di tipo tabuistico, risulta più difficile ipotizzare un simile processo anche in questo caso. Con estrema cautela, si potrebbe dunque affermare che l’aspetto genericamente mostruoso del cannibale sia da considerarsi prioritario rispetto a quello cinocefalico e, dunque, più specifico. Tale ipotesi, in ogni caso, deve essere mantenuta con il beneficio del dubbio, dal momento che cinocefalia e antropofagia non erano considerati come elementi incompatibili fra loro (cf. Friedman 2000, 61). Del resto, l’espressione participiale τοῦ κυνός μορφήν ἔχόντος presenta, come si è detto, notevoli difficoltà grammaticali e difficilmente può essere assunta come argomento probante.

Anche la specificazione dell’altezza non è di reale aiuto: mentre gli *AAB* greci parlano di sei cubiti (circa 260 cm), le altre versioni riportano una misura nettamente inferiore e più vicina a quella di un essere umano normale (circa 177 cm). Sarebbe difficile affermare con certezza quale delle due notazioni sia da considerarsi originaria. Tuttavia, il dettaglio è di notevole rilievo, se si considera che la leggenda di S. Cristoforo, nella tradizione occidentale, presenta il santo come un gigante. Proprio da

²⁰⁹ Cf. fig. 3,4,5.

questa precisazione potrebbe essersi generata la versione, certamente ampliata (cf. *duodecim cubitos*), della statura disumana di Cristoforo.

ἄφωνος: il passo fa pensare a un rito di esorcismo compiuto per mezzo del segno della croce. In particolare, il difetto di afonia, come in generale tutte le mutilazioni e le mancanze di tipo fisico (cf. Destro-Pesce 1995, 97s.), era considerato un segno tangibile della presenza del demonio. Esempi in proposito si trovano anche all'interno del NT. Si veda, il famoso passo del *Vangelo di Matteo* (9,32s.):

αὐτῶν δὲ ἐξερχομένων ἰδοὺ προσήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρωπον κωφὸν δαιμονιζόμενον. καὶ ἐκβλήθέντος τοῦ δαιμονίου ἐλάλησεν ὁ κωφός.	“Mentre essi se ne andavano, ecco che gli portarono un uomo muto che era indemoniato. Scacciato il demonio, il muto riprese a parlare” ²¹⁰ .
---	---

Quanto al segno della croce²¹¹ usato come mezzo di esorcismo, esso viene considerato sin dai primi autori cristiani sufficiente a stornare ogni potenza demoniaca²¹². Lattanzio, alla fine del III secolo d.C., scriveva così (*Div. Inst.* IV 27,1s.):

<i>nunc satis est huius signi potentiam quantum valeat exponere. quanto terrori sit daemonebus hoc signum, sciet qui viderit quatenus adiurati per Christum de corporibus quae obsiderint, fugiunt</i> ²¹³ .	“Ora, è sufficiente esporre quanto sia grande la potenza di questo segno. Quanto terrore tale segno infonda nei demoni, lo saprà colui che avrà visto come essi, esorcizzati attraverso il Cristo, fuggono dai corpi di cui si erano impossessati”.
---	---

Tale concetto viene ribadito anche da Atanasio, un secolo più tardi (*Inc. Verb.* 47,12-14):

τῷ γὰρ σημείῳ τοῦ σταυροῦ καὶ μόνον ὁ ἄνθρωπος χρώμενος, ἀπελαύνει τούτων τὰς ἀπάτας ²¹⁴ .	“Impiegando, infatti, anche soltanto il segno della croce, l'uomo storna gli inganni di questi (<i>scil.</i> i demoni)”.
---	---

²¹⁰ Lo stesso racconto si trova in Lc 11,14.

²¹¹ Per il verbo σφραγίζω usato nel senso di ‘fare il segno della croce’, si veda Lampe (1968, 1354s.).

²¹² Si veda, in proposito, Summers (2007, 221).

²¹³ Testo critico in Heck-Wlosok (2007, 419s.).

²¹⁴ Testo critico in Kannengiesser (1973, 438).

Una più ampia trattazione si trova poi in Cirillo di Gerusalemme, all'interno delle cosiddette *Catechesi*: un'intera catechesi (la tredicesima) è, infatti, dedicata al simbolo della croce e a come esso sia divenuto, per i Cristiani, non più simbolo di ignominia, bensì di salvezza. In particolare, al cap. 36, il vescovo spiega come il segno della croce rappresenti, per i credenti, il più grande mezzo di difesa contro i demoni:

μη τοίνυν ἐπαισχυνθῶμεν ὁμολογήσαι τὸν ἐσταυρωμένον. ἐπὶ μετώπου μετὰ παρρησίας δακτύλοις ἢ σφραγίς καὶ ἐπὶ πάντων ὁ σταυρὸς γινέσθω, ἐπὶ ἄρτων βιβρωσκομένων καὶ ἐπὶ ποτηρίων πινομένων, ἐν εἰσόδοις, ἐν ἐξόδοις, πρὸ τοῦ ὕπνου, κοιταζομένοις καὶ διανισταμένοις, ὀδεύουσι καὶ ἡρεμοῦσι. μέγα τὸ φυλακτήριον, δωρεὰν διὰ τοὺς πένητας, χωρὶς καμάτου διὰ τοὺς ἀσθενεῖς, ἐπειδὴ καὶ παρὰ θεοῦ ἡ χάρις, σημεῖον πιστῶν καὶ φόβος δαιμόνων. ἐθριάμβευσε γὰρ αὐτοὺς ἐν αὐτῷ, δειγματίσας ἐν παρρησίᾳ. ὅταν γὰρ ἴδωσι τὸν σταυρόν, ὑπομιμνήσκονται τοῦ ἐσταυρωμένου. φοβοῦνται τὸν συντρίψαντα τὰς κεφαλὰς τοῦ δράκοντος. μὴ διὰ τὸ δωρημαῖον καταφρόνει τῆς σφραγίδος, ἀλλὰ διὰ τοῦτο μᾶλλον τίμησον τὸν εὐεργέτην.

“Dunque, non vergogniamoci di professare colui che è stato crocifisso. Sulla fronte, liberamente, tracciamo con le dita il segno della croce, e su di ogni cosa: sul pane che mangiamo, sulle bevande che beviamo, negli ingressi, nelle uscite, prima di dormire, a chi si corica, a chi si alza, a chi è in cammino, a chi se ne sta fermo. È un grande mezzo di difesa, un dono per i poveri, un dono senza sforzo per i deboli, quando vi sia la grazia che viene da Dio, simbolo per i fedeli, terrore dei demoni. Trionfò, infatti, su di loro, attraverso di essa, mostrandone chiaro esempio. Quando essi vedono la croce, si rammentano di colui che venne crocifisso. Temono colui che spezzò le teste del drago. Dunque, non disprezzare il dono del sigillo, ma tramite questo onora piuttosto il benefattore”.

Si noti che, in tale passo, anche Cirillo definisce il segno della croce come una σφραγίς, un ‘sigillo’. Il vescovo di Gerusalemme scriveva le *Catechesi* probabilmente all'inizio del IV secolo d.C.: l'ampio spazio dato alla trattazione sulla croce e, nello specifico, al potere esorcistico legato a essa lascia presupporre che, all'epoca della stesura degli *AAB*, il segnare con la croce persone sospette di possessione demoniaca fosse cosa già usuale fra i Cristiani. In effetti, il passo in questione lascia pensare a un vero e proprio rito esorcistico, dal momento che Alessandro viene tacciato di impurità: ἔδοξαν ὅτι πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.

κατεφίλει αὐτούς: il verbo καταφιλέω, nel greco classico, significa ‘baciare teneramente’. In genere viene impiegato, sia nell’AT che nel NT, in contesti di forte impatto emotivo: in Gn 45,15, per esempio, Giuseppe bacia i suoi fratelli, dopo essersi fatto finalmente riconoscere; i suoi baci sono accompagnati da abbracci e lacrime. Similmente, in Rut 1,9.14, Noemi rimasta vedova del marito e priva dei figli, si congeda dalle due nuore in un vicendevole scambio di baci e pianti disperati. In 1Sam 20,41 il verbo καταφιλέω viene ad aggiungere una nota di espressività al bacio di addio tra Gionata e l’amico Davide, e in 1Re 19,20 Eliseo saluta così per l’ultima volta i suoi figli. Emotivamente pregnanti risultano anche svariati passi neotestamentari, in particolare quelli lucani (Lc 7,38-45, 15,20 e At 20,37), e degno di nota è, in tal senso, il famoso bacio di Giuda Iscariota, che indicò il suo maestro ai Giudei proprio attraverso un bacio significativamente affettuoso (Mc 14,45 e Mt 26,49). Sotto quest’ottica, l’autore degli *AAB* sembra voler sottolineare l’elemento patetico dell’episodio.

Va detto che, presso i primi autori cristiani, il bacio venne ad assumere una valenza simbolica ben più pregnante, che non si limitava al mero gesto affettivo (*GLNT* IX 1187-1198): già le lettere paoline²¹⁵, per esempio, parlano del cosiddetto ἅγιον φίλημα, il ‘bacio santo’, impiegato come forma di saluto tra i credenti in Cristo. Tale saluto venne a tal punto a contraddistinguere i soli membri delle comunità cristiane che, ben presto, entrò a far parte anche della liturgia: durante la messa, prima dell’eucarestia (il cosiddetto *osculum pacis*), nel battesimo e in seno alla consacrazione dei vescovi (cf. Bassi 2009, 65-70). Baci di devozione, inoltre, erano riservati anche ai martiri (cf. Eus. *HE* VI 3,4).

Certe effusioni, tuttavia, non tardarono a essere considerate scandalose presso i Pagani e, per tale ragione, furono riservate ai soli uomini. Già Atenagora (*Suppl.* 32), per esempio, consigliava di evitare ogni forma di esagerazione o licenziosità²¹⁶ e Clemente (*Paed.* III 81,2-4) commentava ironicamente il fatto che troppo spesso le chiese di Alessandria risuonavano di baci: il vero bacio cristiano esigeva un certo grado di castità e, per questo, doveva essere dato ‘a bocca chiusa’, senza che si facesse troppo rumore. Si tratta del cosiddetto φίλημα μυστικόν.

²¹⁵ Cf. Rm 16,16, 1Cor 16,20, 2Cor 13,12, 1Ts 5,26. Cf. anche 1Pt 5,14, dove si parla di φίλημα ἀγάπης.

²¹⁶ ἕάν τις ... ἐκ δευτέρου καταφιλήσῃ, ὅτι ἤρρεσεν αὐτῷ ... οὕτως οὖν ἀκριβώσασθαι τὸ φίλημα ... δεῖ.

In generale, secondo Penn (2011, 2), quella del bacio sarebbe stata una pratica consueta fra i Cristiani, almeno durante i primi cinque secoli d.C., per poi cadere in disuso; vero e proprio segno di riconoscimento fra coloro che credevano in Cristo, il bacio sarebbe servito come strumento polifunzionante di rafforzamento identitario: «Christian leaders employed the kiss as a means to control identity; it helped define who was in, who was out, and who was in between. Although, as Augustine suggested, early Christians could use the kiss to find commonality and to suppress divisions, the kiss also became a powerful tool of exclusion». A tal proposito, lo studioso parla di vari livelli di distinzione: quella esistente fra Cristiani e Giudei, quella fra Cristiani e Pagani, ma anche, a uno stadio successivo, quella che vi era fra battezzati e non battezzati, eretici e non eretici, uomini e donne, confessori e non confessori.

In questo senso, si può dire che gli *AAB* costituiscano una vera e propria celebrazione del bacio cristiano: pur non essendo tale gesto ritualizzato all'interno degli *Atti*, esso ricorre sistematicamente negli incontri fra Cristiani. Con un bacio Andrea riabbraccia Bartolomeo a Gerico e, sempre con un bacio, Cristomeo si presenta ora ad Alessandro e Rufo, ora ai due apostoli. In tutti e tre i passi, il φίλημα sembra fungere non solo da saluto, ma da vero e proprio gesto di riconoscimento fra credenti nella medesima dottrina.

È senz'altro significativo che, in questa sede, tale gesto venga compiuto dall'essere mostruoso: ciò fa di lui un vero cristiano, nonostante le origini selvagge e barbare. Un fatto non scontato, se si considera che Agostino, nel IV d.C., polemizzava contro i Donatisti, perché rifiutavano il bacio di pace agli stranieri²¹⁷.

ἐγὼ γὰρ ἐποίησα πᾶσαν μορφήν ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς: il passaggio si rivela di estremo interesse, poiché, come si è visto in precedenza, esso sembra rappresentare la giustificazione teologica dell'intera pericope sull'antropofago. Tale formulazione, infatti, trova riscontro nel καὶ οὐ μόνον τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλὰ καὶ τὰ κτήνη καὶ τὰ ζῷα οἰκονομῶν ἕκαστα degli *Atti di Filippo* e riporta alla memoria il già discusso passo agostiniano (*Civ. Dei* 8,1s.) sulla diversità delle forme umane. Nel codice gerosolimitano, invero, manca il genitivo ἀνθρώπου: trattandosi di un *nomen sacrum* ed

²¹⁷ Cf. Aug. *Contr. litt. Petl.* I 12,13 *cur in Ecclesiis valde eorum iudicio remotissimis trans mare ab eis quisque damnatus, non ut fidelis catholicus osculatur, sed ut paganus impius exsufflatur?* («Perché nelle Chiese d'oltremare, molto lontane dal loro tribunale, non baciano come fedele cattolico uno che hanno condannato, ma lo esorcizzano come un empio pagano?»).

essendo di sovente abbreviato, si può immaginare che lo scriba di **S** abbia omesso erroneamente tale specificazione. È possibile, altresì, che la differenza fra i due codici rispecchi motivazioni più profonde e ideologiche: l'indicazione *πᾶσαν μορφήν ἀνθρώπου* si riferisce al genere umano preso nel suo complesso e alla possibilità che, in esso, vadano incluse anche quegli uomini non immediatamente riconoscibili entro un canone di normalità. La frase, dunque, è riferita al caso specifico di Cristomeo. Uno scriba avrebbe potuto eliminare a bella posta il genitivo *ἀνθρώπου*, al fine di sottolineare l'universalità del piano creativo divino.

πέμψω πρὸς ὑμᾶς ἀνθρωποφάγον: il passo fa riferimento all'annuncio fatto da Gesù ad Andrea proprio all'inizio degli *AAB*. Tale profezia è rimasta in copto, in arabo e in etiopico. Il fatto che nella versione greca sia presente questo passaggio è probabile testimonianza del fatto che il copista avesse di fronte la versione integrale degli *AAB*, sulla quale avrebbe poi operato la selezione testuale, riportando solo la pericope sull'antropofago.

ὁ ἀποσταλεῖς ὑπὸ τοῦ Κυρίου: l'impiego del verbo *ἀποστέλλω* non è privo di significato, da un punto di vista teologico. Il richiamo alla cerchia apostolica e alle sue funzioni, infatti, risulta immediatamente evidente al lettore. Unitamente al rito d'iniziazione, all'assegnazione dell'incarico da parte dell'angelo e alla successiva *impositio nominis*, il participio sostantivato *ὁ ἀποσταλεῖς* sembra rendere l'essere mostruoso un vero e proprio 'apostolo' all'interno degli *AAB*, fatto confermato in séguito dalle parole di Andrea, che definirà Cristomeo *ἀληθῶς ἀπόστολος Κυρίου*, anche se solo al termine della sua missione, e dal fatto che egli sarà in grado di battezzare e di compiere miracoli, come la resurrezione dei morti.

Il termine va probabilmente inteso nel suo significato più etimologico e originario. Vocabolo di origine giudaica e di contesto giuridico – esso è, infatti, traduzione dell'ebraico *šālīḥ* – *ὁ ἀπόστολος* contrassegna in prima istanza l'incaricato, colui che viene rivestito della responsabilità di rappresentanza nei confronti di chi lo manda. Come è stato sottolineato (*GLNT* I 1063-1196), l'espressione non indica mai, nella Bibbia, un mero e meccanico adempimento di un compito in precedenza assegnato: essere *ἀπόστολος* significava agire secondo il progetto e le volontà di qualcuno, in maniera coerente. Proprio per tale ragione il termine venne a contraddistinguere i rabbini, in quanto 'rappresentanti' della comunità e, nel NT, i

discepoli (con preferenza verso i Dodici nel *Vangelo di Luca*) e lo stesso Gesù, nei confronti del Padre.

Va notato che, in prima istanza, l'espressione non designò solamente quelli che oggi vengono riconosciuti come i dodici apostoli, ma più in generale i primi missionari cristiani. In At 14,4.14, per esempio, vengono definiti in tal modo anche Paolo e Barnaba e in Rm 16,7 Giunia e Andronico. Paolo si definisce tale all'interno delle sue lettere e così è descritto lo stesso Giacomo, fratello di Gesù (cf. Gal 1,19). Quello che, tuttavia, distingueva un ἀπόστολος da un semplice credente o missionario era l'incontro autoptico col Cristo risorto e l'incarico ricevuto per via diretta. Questo elemento sembra essere costante nei primi testi cristiani ed è esplicito in 1Clem 42,1-3:

οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρωθεν εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. παραγγελίας οὖν λαβόντες καὶ πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξήλθον εὐαγγελίζόμενοι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι²¹⁸.

“Gli apostoli recarono a noi la buona novella, mandati dal Signore Gesù Cristo, mentre Gesù Cristo fu inviato da Dio. Cristo, dunque, viene da Dio e gli apostoli da Cristo. Per entrambe le parti si è trattato di una disposizione della volontà divina. Ricevuto, dunque, l'annuncio e il compimento della fede attraverso la resurrezione del nostro Signore Gesù Cristo ed avendo creduto nella parola di Dio con il compimento della fede operato dallo Spirito Santo, essi partirono annunciando la venuta futura del regno di Dio”.

Ciò è interessante, poiché, nei fatti, anche Cristomeo riceve, all'interno della narrazione degli *AAB*, il suo incarico dal Signore stesso. Non solo il suo arrivo è preannunciato agli apostoli da un'epifania del Cristo, ma la sua presenza è confermata sia dalla miracolosa vampa di fuoco, segno tangibile, come si è visto, della presenza del Dio, sia dalla successiva apparizione di Gesù ai discepoli. L'espressione ὁ ἀποσταλεις ὑπὸ τοῦ Κυρίου, infatti, segue immediatamente il discorso di Cristo agli apostoli. L'impiego della stessa, dunque, non può essere casuale: dato il ruolo di tutto rilievo che l'essere mostruoso ricoprirà nel piano evangelico della Partia, risulta evidente che Cristomeo viene equiparato dall'autore degli *AAB* a un vero e proprio apostolo. Il

²¹⁸ Testo critico in Jaubert (1971, 168).

significato teologico e ideologico sotteso a tale operazione doveva essere molto forte in un'epoca in cui il termine ἀπόστολος era, di norma, attribuito alla cerchia dei Dodici, soprattutto dal momento che esso viene riferito, in questo caso, a una figura di margine.

Il paradigma narrativo è probabilmente quello del Paolo apostolo, accecato sulla via di Damasco e divenuto apostolo di Dio (cf. At 22,7):

ἐγένετο δὲ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγγίζοντι τῇ Δαμασκῶ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περιεστράψαι φῶς ἰκανὸν περὶ ἐμέ.	“A me che ero in viaggio e mi avvicinavo a Damasco verso mezzogiorno apparve dal cielo una luce ed essa brillò forte intorno a me”.
--	---

Il confronto è stringente per diverse ragioni: in entrambi i casi l'epifania divina si manifesta improvvisamente attraverso una vampa di fuoco (una luce, nel caso di Paolo) discesa dal cielo e dalla conformazione avvolgente. La conversione comporta, per tutti e due, un cambiamento nel nome: Saulo diviene Paolo e Cristomeo, nelle versioni copta, etiopica e araba, riceverà tale appellativo solo a séguito dell'incontro con gli altri apostoli. A tale conversione, inoltre, corrisponde non solo un avvicinamento alla fede, ma un vero e proprio mutamento nell'anima del soggetto. Si ricordi, in tal senso, che Paolo era un persecutore dei Cristiani. Ciò è di particolare interesse, se si considera che anche l'essere mostruoso degli *AAB*, inizialmente, si rapporta agli apostoli in maniera confittuale, per poi divenire vero e proprio vessillo di cristianità.

La conversione di Paolo contenuta negli *Atti* canonici poteva aver funzionato da modello narrativo: il fatto, poi, che Paolo sia divenuto, per la tradizione cristiana, da persecutore giudeo ad apostolo dei Gentili rende il confronto ancora più significativo. Come si è visto, ciò che contraddistingue la figura di Cristomeo è il suo far parte di una popolazione liminale e pericolosa, posta ai margini dell'umanità civile. Proprio in virtù di questa sua liminarità, egli sarà in grado di aiutare Andrea e Bartolomeo a evangelizzare i Parti, popolazione per propria natura difficile e incredula, come sottolinea lo stesso autore degli *AAB*.

ἐφήλωσε τὰς χεῖρας: il testo è stato corretto. Il codice bresciano riporta ἐφ' ὕπλωσε, mentre quello gerosolimitano reca la medesima lezione ma in *scriptio continua* (ἐφύπλωσε). Entrambe le forme, tuttavia, non sono attestate in greco e la sezione manca nella versione copta. Quanto alla traduzione araba (cf. Lewis-Smith 1904, 22), essa

sembrerebbe voler celare la fisicità del gesto: «and when the Dog's Head saw them, he did obeisance to them, down to the ground». Lo stesso dicasi per la versione etiopica, che fa compiere al Cinocefalo un vero e proprio atto di sottomissione nei confronti degli apostoli: «he bowed down before them». Data l'immagine evocata dal testo greco (περιλαβὼν κατησπάζετο αὐτούς), è sembrato opportuno correggere ἐφ' ὕψωσε con ἐφήπλωσε, nel senso di 'allargare le braccia', in segno di accoglienza verso qualcuno. Tale perifrasi è attestata con certezza almeno a partire da IV secolo d.C., dal momento che si trova per la prima volta in Eusebio (*HE VIII 7,4*).

ἴνα ἔσομαι: l'uso del futuro nelle proposizioni finale, in luogo del congiuntivo, diviene usuale a partire dal greco del NT e, specialmente, nell'*Apocalisse* (cf. *GGNT 445s.*). Per lo più si tratta di una *varia lectio* con il congiuntivo aoristo. Almeno in questo caso, tuttavia, si tratta senza dubbio di un futuro.

Χριστομαῖος καλοῦμαι: nome non altrimenti attestato e di probabile invenzione, Χριστομαῖος presenta una formazione suffissale in -αῖος tipica degli aggettivi di origine greca (cf. Smyth 1956, 236) e impiegata anche nelle composizioni nominali (cf. Τιμαῖος o Πτολεμαῖος). Tale nome risulta modellato sull'esempio di altri composti ispirati al nome di Cristo (cf. i vari Χριστομάχος, Χριστοδόκος, etc.).

In maniera diversa, le versioni copta, etiopica e araba recano un nome ben più comune: Χριστιάνος²¹⁹. Non solo: sia la traduzione araba che quella etiopica attribuiscono ad Andrea il compito di battezzare l'essere mostruoso come tale solo a séguito della sua conversione. Se, infatti, prima si presenta agli apostoli come *Bewitched* (in arabo) e *Abominable* (in etiopico), dopo un vero e proprio atto di *impositio nominis*, egli ha la possibilità di acquisire un appellativo di tipo cristiano. In quest'ultimo caso, lo schema narrativo è abbastanza evidente: non solo, come si è detto in precedenza, il cambio del nome era tipico dei riti di passaggio, ma si rivela altresì caratteristico di diverse figure apostoliche, ove il doppio nome è venuto a contrassegnare un mutamento nel destino teologico delle stesse. In proposito, si considerino l'esempio di Barnaba (il cui nome era Giuseppe e il quale venne soprannominato così solo in séguito)²²⁰, di Pietro (prima chiamato semplicemente Simone)²²¹ e, soprattutto, quello di Paolo (detto Saulo, fra i Giudei), la cui conversione

²¹⁹ Sull'origine di tale nome si vedano gli articoli di Paribeni (1913, 37-41) e Xeres (1992, 211-225).

²²⁰ Cf. At 4,36.

²²¹ Cf. Gv 1,42.

sembra fungere da modello per l'autore degli *AAB*: a partire dal momento dell'illuminazione divina (At 13,9), dall'autore degli *Atti*, verrà sempre chiamato con il nome romano.

Diversamente, l'autore dell'epitome greca anticipa il nome Χριστομαῖος al momento della nascita e fa sì che sia lo stesso essere mostruoso a presentarsi come tale.

Del testo copto, purtroppo, manca la sezione relativa al cambio del nome, ma è plausibile che essa fosse analoga a quella presente in arabo e in etiopico, dal momento che anche qui il cinocefalo viene chiamato semplicemente Χριστιανός.

Greco	Copto	Arabo	Etiopico
«Χριστομαῖος καλοῦμαι». καὶ εἶπεν Ἀνδρέας· «μυστήριον μέγα ἔχει τὸ ὄνομά σου καὶ ἔντιμον ἐστὶ τοῦτο· χριστιανῶν γὰρ ἐστὶ τὸ ἀκούειν τοιούτου ὀνόματος».	Manca	«Dog's Head said: "My name is Bewitched". Andrew said unto him: "Truly a secret is hidden in thy name. And it is sweet and it is honourable, but from this day thy name shall be Christian"» (Smith-Lewis 1904, 22).	«And the man with a face like unto that of a dog said unto him: "My name is Ḥasûm, i.e. the Abominable". And Andrew said unto him, "Rightly [thou speakest], for thy name is even as thyself; but [here] there is a hidden mystery which is both honourable and pleasant, for from this day onwards thy name shall be Christian"» (Budge 1901, 208).

Ora, si potrebbe pensare che l'autore del testo epitomato, evidentemente interessato alla sola pericope sull'essere mostruoso, volendo fare di essa una sorta di breve resoconto agiografico, abbia di proposito mutato il nome del cannibale, al fine di distinguerlo in maniera netta e di sottrarlo alla sfera dell'anonimato. L'intento agiografico dell'autore dell'epitome è dimostrato dal fatto che, nella chiusa, viene aggiunto, in maniera peraltro piuttosto sbrigativa, il motivo del martirio, elemento assente nelle altre versioni, ma da ritenersi tipico delle storie dei santi. Si noti, inoltre, che, sempre in ambito agiografico, l'elemento onomastico doveva avere una notevole rilevanza, se nel Medioevo l'imposizione del nome di un santo come nome di battesimo era divenuta la norma (cf. Wilson 1983, 14s.). È probabile che sia per questo che l'autore dell'epitome, oltre ad aver scelto un nome tutto sommato raro rispetto al più consueto Cristiano, ha letteralmente invertito il processo onomastico, eliminando

l'imposizione del nome operata da Andrea e facendo di Cristomeo un vero e proprio nome parlante, in una chiave che si potrebbe definire 'provvidenzialistica': egli attribuisce al nome Cristomeo il mistero della sua futura conversione²²².

Del resto, se si tiene conto del valore che la parola *μυστήριον* ha all'interno della letteratura cristiana antica, mal si comprende come un nome così esplicito debba essere definito latore di mistero. Come ben spiega Bornkamm (*GLNT* VII 645-716), per *μυστήριον* s'intende generalmente un segreto escatologico o un annuncio misterioso di un avvenimento futuro stabilito da Dio e la cui rivelazione è riservata a lui soltanto. Nel mistero, appunto, si palesa l'antitesi radicale tra la sapienza di Dio e quella dell'uomo: di qui deriverebbe la consueta associazione di tale concetto all'evento della crocifissione di Cristo. Il termine *μυστήριον*, poi, si trova non di rado associato anche a nomi propri: è il caso della meretrice chiamata con il nome di Babilonia in Ap 17,5.6 e di Giosuè, visto come una figura tipica di Cristo (*Iust. Dial.* 3).

Rimane, tuttavia, da stabilire quale fosse il nome originario di Cristomeo/Cristiano: etiopico e arabo riportano due versioni assai differenti fra loro. In ciò può venire d'aiuto, ancora una volta, la leggenda di S. Cristoforo che, come si è detto, presenta numerosi tratti in comune con quella contenuta negli *AAB*. Anche la leggenda di S. Cristoforo prevede il cambio del nome, ma la tradizione è in questo abbastanza discordante: il santo viene appellato ora come *Offerus/Offro*, ora come *Adocimus*, infine come *Reprobus* (cf. *CE* III 728).

Posto che il nome *Offerus (Offro)* va probabilmente attribuito a una tradizione successiva che ha voluto mantenere, nel nome iniziale del santo, la radice del verbo *fero* (si avrebbe così il passaggio da *Offerus* a *Christoferus*), i nomi *Reprobus* (lat. 'finto') e *Adocimus*, invece, potrebbero far riferimento a un'unica tradizione e, a ben vedere, non troppo distante dalla versione araba degli *AAB*, la quale attribuisce a Cristiano il nome di *Bewitched*, cioè 'incantato'/'stregato'²²³ e, dunque, in un qualche modo 'finto'/'falsificato'. Il termine *ἄδοκιμος*, in greco, viene generalmente impiegato per indicare qualcosa di vile e senza valore, ma può essere riferito anche a qualcosa di 'non

²²² Si potrebbe dire che nel motivo del nome parlante sia celata una sorta di dottrina della predestinazione. Tale concetto, presente *in nuce* nelle epistole paoline (esemplari, in questo senso, sono Ef 1,3-12 e Rm 8,28-30), verrà rielaborato in maniera compiuta da Agostino. Sulla questione si veda Mondin 1992, 232-241.

²²³ In una versione araba inedita (*Sin. Ar.* 485) Cristomeo viene definito *Mamsūh*, che in arabo significa propriamente 'unto'. È possibile che, in questo caso, il traduttore abbia operato un lieve slittamento di significato per equiparare la figura di Cristomeo a quella del Messia.

credibile' o 'non affidabile' (dal suo valore più propriamente etimologico, ἄ privativo + δοκέω), avvicinandosi così al significato latino di *reprobus*²²⁴. Questo fatto, a mio avviso, non solo fa pensare che la traduzione araba rechi una versione in qualche modo più vicina a quella originale, ma costuisce un'ulteriore argomentazione della probabile genesi comune delle due leggende: quella di Cristomeo/Cristiano da un lato e quella di Cristoforo dall'altro. Quanto all'etiopico, è probabile che il traduttore non abbia compreso l'apografo, dal momento che traslittera il nome con un difficilmente comprensibile *Hasûm*, per poi glossarlo a proprio arbitrio. Oppure si potrebbe ipotizzare una derivazione successiva da ἄδόκιμος, preso nel senso di 'vile'.

In ultima analisi, va rilevato che il testo copto presenta una sezione ampliata rispetto alla questione del nome: laddove il greco nota soltanto che, a séguito della conversione dei Parti, Cristomeo verrà definito servo fedele di Dio (ἀπὸ τοῦ νῦν κληθήσῃ πιστὸς δοῦλος Θεοῦ), il traduttore copto riporta quanto segue:

<p>«ἜΩ ΕΡΟΚ ΠΑΩΗΡΕ ΧΡΗΣΤΙΑΝΟΣ. ΑΚΤΕΤ ΠΡΗΤ ΗΠΕΚΧΟΕΙΣ ΑΚΧΩΚ ΕΒΟΛ ΝΤΕΔΙΑΚΟΝΙΑ. ΗΝΕΥΜΟΥΤΕ ΕΠΕΚΡΑΝ ΔΙΝ ΤΕΝΟΥ ΧΕ ΚΕΝΟΚΕΦΑΛΟΣ ΕΤΕ ΠΑΙ ΠΕ ΠΑΙ ΤΕΙΦΥΣΙΣ ΕΘΟΟΥ. ΑΛΛΑ ΕΥΕΜΟΥΤΕ ΕΡΟΚ ΧΕ ΠΠΙΣΤΟΣ. ΕΤΕ ΠΕΦΟΥΩΩΗ ΠΕ ΠΕΚΛΟΜ ΝΤΜΕ».</p>	<p>“Basta, Cristiano, figlio mio, hai soddisfatto le volontà del tuo Signore e hai compiuto il tuo ministero: d’ora in poi, non ti si chiami più Cinocefalo – è un (nome) che coincide con questa natura malvagia – ma ti si chiami Fedele, che è traduzione di ‘Corona di Verità’”.</p>
--	--

Il motivo del cambio del nome sembra essere qui ulteriormente sviluppato. Viene preso in considerazione non tanto il nome proprio del Cinocefalo, bensì quello che potremmo definire il nome di ‘categoria’: l’essere mostruoso non dovrà più essere annoverato fra i Cinocefali, bensì nella schiera dei credenti. Peraltro, il fatto che venga impiegato il termine greco πιστός potrebbe far pensare a una rielaborazione per contrapposizione con quello che doveva essere il nome originario (*adokimus*, *reprobus*?). Quanto alla glossa ‘Corona di Verità’, è possibile che con il termine πεκλον (‘corona’) l’autore si riferisse alla corona del martirio e con τμε (‘verità’) al significato implicito di πιστός. Risulta difficile stabilire in questa sede se si tratti di un

²²⁴ Cf. LSJ (24) e Lampe (1961, I, 36) ‘spurious’, detto per esempio dell’argento, ma anche ‘discredited’, ‘reprobate’ in riferimento a persone. Per il valore etimologico del termine, si veda Chantraine (1968, I, 291).

ampliamento del copto o di una sintesi operata dall'epitomatore greco: arabo ed etiopico non riportano questa sezione.

ὁμοθυμαδόν: avverbio di uso relativamente frequente e di ambito soprattutto scritturistico. Di esso si contano numerose occorrenze all'interno degli *Atti* canonici (At 1,14, 2,46, 4,24, 5,12, 7,57, 8,6, 12,10, 15,25, 18,12, 19,29).

τὸν ἑπαρχὸν Γαλλῖνον: di tale nome non si trovano occorrenze né in greco, né in latino. Maggiormente d'aiuto pare essere la versione copta che, del nome, riporta la variante γαλλιον. Più che un governatore partico realmente esistito, l'autore degli *AAB* sembrerebbe avere in mente il ben noto Lucio Giunio Anneo Gallione, fratello di Seneca il Filosofo, proconsole di Acaia tra il 51 e il 52 d.C., che viene citato in At 18,12-17 come colui che si trovò a giudicare in tribunale l'apostolo Paolo presso Corinto: un ruolo non troppo diverso da quello che spetterà al Gallino degli *AAB*. Nel passo degli *Atti* canonici, Gallione viene definito ἀνθύπατος, ovvero 'proconsole', esattamente come viene definito Gallion dal traduttore copto degli *AAB* (πᾶνθηπατος), senza che quest'ultimo avesse realmente presente il fatto che la Partia non era allora una provincia senatoria romana. Anche le altre cariche che in copto vengono citate (i ναρχων e il πικλιάρχος), e che dall'epitomatore greco vengono rese con un semplice οἱ πρῶτοι, sembrano riferirsi all'universo amministrativo e politico presente negli *Atti* canonici, più che a quello egiziano contemporaneo: arconti e chiliarchi, infatti, vengono citati di sovente nel testo lucano²²⁵.

Interessante, da un punto di vista culturale, è il fatto che l'autore dell'epitome greca definisca Gallino ἑπαρχος. Con tale termine, in greco, si fa generalmente riferimento alla carica del *praefectus*: così, per esempio, viene nominato nelle iscrizioni il notissimo *praefectus Aegypti* (cf. Mason 1974 138-140). Una carica di tipo equestre che non rappresentò la realtà dell'intero impero romano provinciale, ma solo alcune terre di confine a statuto speciale, quali erano per esempio l'Egitto o la Giudea. In realtà, anche per la Mesopotamia vi sono attestazioni di prefetti, ma essi sono registrati solo per un brevissimo periodo di anni²²⁶. Dunque, il termine ἑπαρχος potrebbe far riferimento a un contesto prefettizio di epoca romana: per esempio all'Egitto di

²²⁵ Per i chiliarchi, cf. At 21,31-33.37; 22,24.26-29; 23,10.15.17-19.22; 24,22; 25,23, mentre per gli arconti si vedano At 3,17; 4,5.8.26; 7,27.35; 13,27; 14,5; 16,19; 23,5.

²²⁶ Sul problema delle prefetture, si veda il lavoro prosopografico di Davide Faoro (2006).

un'epoca precedente all'invasione araba. Il termine ἑπαρχος, tuttavia, venne ripreso in ambito bizantino, per indicare sia il *praefectus urbis* di Costantinopoli, sia il capo supremo delle varie 'eparchie' o provincie nelle quali era diviso l'impero d'Oriente. È possibile, dunque, che l'autore dell'epitome, scrivendo in ambito bizantino, abbia riletto il testo degli *AAB* applicando a esso le categorie politiche e amministrative a lui più conosciute. In particolare, il termine eparca venne impiegato a Bisanzio fino al 1204 d.C., anno dell'assedio di Costantinopoli da parte dei crociati: con questa data terminano le testimonianze dei sigilli imperiali con la scritta ἑπαρχος. In considerazione di questo, l'epitome andrebbe collocata in un periodo compreso fra il VI e il XIII secolo. Con grande cautela, si potrebbe altresì supporre che essa sia stata composta prima del IX secolo, se si ammette che l'autore avesse piena coscienza del sistema amministrativo provinciale a lui contemporaneo. Se è infatti vero che il termine eparca venne impiegato fino al XIII secolo d.C. per indicare il prefetto di Costantinopoli, va anche detto che, a partire dalla seconda metà del VII, l'impianto provinciale basato sulle eparchie venne sostituito da un sistema di tipo tematico. In tali province, il termine eparca venne impiegato fino all'840 d.C., per poi essere deposto definitivamente²²⁷. Sulla base di questi dati, poiché gli *AAB* si riferiscono a un contesto provinciale, è possibile che l'epitome vada datata tra il VI e il IX secolo d.C. Si noti che alla medesima epoca vanno ascritte le prime testimonianze della leggenda di S. Cristoforo che, come si è detto, sembrerebbero trarre proprio dalla pericope sull'essere mostruoso contenuta negli *AAB* il loro spunto narrativo iniziale.

αἰχμαλωτίζουν: trattasi, anche in questo caso, di un verbo di largo impiego, sia settantistico che neotestamentario. A parte qualche rarissima occorrenza nel greco classico²²⁸, αἰχμαλωτίζω inizia a essere impiegato con regolarità solo a partire dai traduttori della LXX, per poi divenire vocabolo comune in ambito patristico (cf. Lampe 1961, 54).

ἐν τῷ θεάτρῳ: di qui in poi, l'autore degli *AAB* ambienterà l'intera narrazione all'interno di un edificio teatrale. Si noti che, benché la prassi di spettacolarizzazione di alcune forme di tortura o di condanna a morte possa essere ritenuta tipica della cultura

²²⁷ Su tale questione si veda la trattazione generale di *ODB* I 705 e lo studio di Guiland (1980, 17-32).

²²⁸ Cf. Hellanico (Frr. 20,9; 139,9) e Ctesia (Fr. 13,79s.).

romana, tuttavia non va sminuita la portata ideologica dell'espedito narrativo. Il teatro di epoca tarda, già condannato dagli scrittori pagani da un punto di vista soprattutto morale²²⁹, nella sua forma degradata, fu, per parte cristiana e per diversi secoli, bersaglio polemico privilegiato e, per così dire, tipico nei confronti della cultura classica. Del resto, il teatro, per la sua conaturata funzione sociale, politica e religiosa, era considerato fulcro della realtà cittadina pagana. Così, al di là dell'immoralità di molte forme di spettacolo contemporanee, il mondo cristiano fu in grado di sviluppare un vero e proprio 'apparato polemico', fatto di argomentazioni tutto sommato originali e di una sua personale topica. Tale tema ebbe, nel corso dei secoli, una portata assai ampia e diffusa, di cui, in questa sede, se ne delineeranno soltanto i tratti principali e, in qualche modo, funzionali alla lettura degli *AAB*.

Tertulliano è il primo autore cristiano a occuparsi di tale problema in maniera sistematica, redigendo, in proposito, un trattato dedicato: il *De spectaculis*²³⁰. Si può dire, in effetti, che solo dal II secolo d.C. la critica cristiana agli spettacoli e al teatro assunse un rilievo di notevole impegno teorico. In particolare, l'opera di Tertulliano si distinse per essere, nei fatti, una teorizzazione metodica e concettualmente strutturata. E così sarà anche per gli autori successivi, tanto che Lugaresi (2008, 262) arriva a definirla vera e propria «macchina ideologica». Se la letteratura cristiana antica riprese, in parte, critiche già note alla cultura pagana, tuttavia seppe anche contraddistinguersi per un notevole grado di originalità. L'argomentazione presentata nel *De spectaculis* si articola, essenzialmente, in tre parti:

1. Lo *status fidei*: il teatro viene condannato in quanto manifestazione di idolatria pagana (cc. 5-14).
2. La *ratio veritatis*: la realtà presentata da una qualsiasi messa in scena è fittizia, e dunque contraria al principio di verità cristiana (cc. 15-19)²³¹.
3. Il *praescriptum disciplinae*: il contenuto degli spettacoli è immorale (cc. 20-23).

Questi tre punti ritorneranno, con differente approfondimento, negli autori cristiani successivi. A ben vedere, l'autore degli *AAB* ne rappresenta un quadro

²²⁹ Per tale questione, si veda Lanza (1983, 127-139).

²³⁰ Ed. in Turcan 1986, trad. it. Isetta 2008.

²³¹ Come nota Lugaresi, è in particolare il secondo punto a essere degno di nota, poiché porta in luce una problematica – quella dell'arte mimetica e dei suoi rapporti con la verità – già ampiamente dibattuta in precedenza e spesso trascurata dagli studiosi, che tendono a mettere in luce, piuttosto, l'elemento dell'idolatria.

completo e per così dire ‘rovesciato’. All’interno del teatro, in effetti, viene messo in scena un vero e proprio spettacolo di moralità e verità cristiana al tempo stesso. Da un lato, infatti, si assiste alla conversione dell’intera popolazione e al battesimo della stessa (il fatto che tale conversione venga raggiunta attraverso il φόβος fa da contraltare alla violenza e alla trivitalità tipica degli spettacoli pagani), dall’altro si assiste al disvelamento della vera natura dell’essere mostruoso che, dopo aver indossato momentaneamente quella che potremmo definire la maschera della ἀγριότης, si rivela apostolo del Signore e può impartire gli insegnamenti della vera fede. L’insistenza sul πρόσωπον è in questo senso singolare. In tutto questo, anche l’elemento dell’idolatria non è assente: Andrea fa portare in teatro gli idoli per poi farli sprofondare negli abissi della terra, segnandone la definitiva sconfitta. Il tema del teatro, nella triplice confutazione tertulliana, viene qui ripreso e rifunzionalizzato in senso positivo e costruttivo.

Del resto, anche Tertulliano non si limita alla sola confutazione degli eventi teatrali: egli propone un’alternativa al teatro, ben consapevole delle potenzialità che le immagini drammatiche hanno nell’immaginario collettivo e del fatto che la dimensione spettacolare è insita nella *curiositas* del genere umano. La *voluptas spectandi* del cristiano potrà dunque essere placata non già dalle *performances* teatrali, ma dalla visione della divina *veritas*. Nell’ultimo capitolo (c. 30), Tertulliano sprigiona tutta la sua *verve* visionaria, mettendo in scena quello che sarà, alla fine dei tempi, il più grande spettacolo che sia mai stato rappresentato, il Giudizio Universale:

quale autem spectaculum in proximo est adventus Domini iam indubitati, iam superbi, iam triumphantis?

“Quale spettacolo sarà l’arrivo prossimo del Signore, ormai sicuro, fiero, trionfante?”

ubi gaudeam, ubi exultem, spectans tot ac tantos reges, qui in caelum recepti nuntiabantur, cum ipso Iove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescerent? item praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra christianis, liquescentes?

Quando potrò gioire ed esultare, vedendo tanti e tanto grandi re che professavano che sarebbero stati accolti in cielo, mentre invece gemeranno con Giove stesso e con i suoi stessi testimoni nelle tenebre più profonde? E quei capi che furono persecutori del nome del Signore, quando si scioglieranno in fiamme ben più severe di quelle con cui essi stessi infierirono contro i Cristiani?”.

La forza e, per certi versi, la violenza di tale profezia sembrano anche in questo caso contrapporsi in maniera voluta alla crudeltà degli spettacoli pagani e, nel contempo, sostituirsi a essi. Allo spettacolo umano, dunque, si sostituisce quello di Dio, unico e vero regista delle sorti terrene: egli infierisce su coloro che, in vita, avevano infierito su altri.

L'alternativa che Tertulliano propone ha una sua rilevanza all'interno della speculazione cristiana sugli spettacoli, poiché, di fatto, pone le basi per quel duplice e ben attestato atteggiamento per cui, se da un lato si critica il teatro come emblema d'immoralità e d'idolatria, dall'altro se ne usa il ricco repertorio di immagini e di figure, facendo ampio impiego della metafora agonistico-teatrale. Anche gli *AAB*, come si è detto, ri-funzionalizzano pienamente l'immagine del teatro, rendendo tale luogo vero e proprio palcoscenico dell'intera opera di conversione attuata da Cristomeo e dagli apostoli.

Come nota Lugaresi (2008, 11), nella società antica il teatro rappresentava non solo un momento di svago, bensì un momento fondamentale di integrazione civile²³². Chiunque avesse voluto permeare in profondità di un nuovo spirito la città pagana e sostituirsi a essa avrebbe dovuto fare i conti con la realtà del teatro. Del resto, il cristianesimo aveva già in sé una 'predisposizione ontologica' all'uso della metafora teatrale: si pensi all'atto dell'incarnazione, alla crocifissione di Cristo, al martirio.

Dopo Tertulliano, un altro autore a stretto contatto con l'ambiente cartaginese si occupò del teatro in maniera sistematica: è Novaziano, il quale scrisse, sotto forma di epistola, un trattato intitolato ancora una volta *De spectaculis*²³³. L'opera si presenta ben più breve rispetto a quella del predecessore, ma le posizioni sostenute sono più o meno le stesse di Tertulliano, con particolare attenzione verso l'elemento dell'idolatria: gli spettacoli sono nei fatti descritti come creazioni del demonio (cc. 1-4). In più, viene messo in luce il problema dei *lapsi*²³⁴ (2,2), tema che ritorna insistentemente in tutta l'opera di Novaziano. Del resto, quello del teatro, che l'autore cristiano non esita a definire come *publicum monstrum*, era un "male che spesso ritornava" (1,4). Anche il presbitero romano propone un'alternativa cristiana, ma dell'autore cartaginese egli

²³² Si pensi, per esempio, al ruolo che ricopriva l'ippodromo di Costantinopoli che, pure, era una città cristiana.

²³³ Per questo testo, si veda Saggio 2001.

²³⁴ Con il termine *lapsi* ci si riferisce a quei cristiani che, fra il III e il IV secolo d.C., sotto la minaccia delle persecuzioni, compirono atti di adorazione verso gli dèi pagani.

elimina il gusto per l'orrido (c. 9): il creato, con le sue meraviglie, la lettura delle Sacre Scritture, nonché la speculazione interiore sono, per Novaziano, i veri spettacoli a cui deve mirare qualsiasi cristiano.

L'Africa latina, tra il III e il IV secolo d.C., sarà sede di profonde riflessioni intorno al problema degli spettacoli: dopo i trattati di Tertulliano e Novaziano, che grande influenza dovettero avere in tale ambiente culturale, se ne occuperanno a più riprese, benché in maniera meno sistematica, Cipriano²³⁵, Arnobio Sicca²³⁶ e Lattanzio²³⁷.

In ambito alessandrino, poi, sembra aver avuto notevole fortuna la già citata metafora agonistico-teatrale: a partire da Filone²³⁸, per poi concludersi con Clemente Alessandrino e, in maniera più sporadica, con Origene²³⁹, tale metafora venne ampiamente utilizzata. In questa sede, si citerà solamente l'esempio di Clemente che, a una ferrea condanna degli spettacoli (cf. soprattutto *Paed.* III 11,76s.) e della deprecabile usanza dei pagani di spettacolarizzare l'elemento mitico (*Protr.* 4,58), contrappone l'immagine della rappresentazione divina (*Strom.* VI 17,156s.), ove è Dio stesso a fare da spettatore. Tale immagine si esplica, in particolare, nel mistero cristiano e, dunque, nell'atto dell'incarnazione (*Protr.* 10,110), dove Cristo diviene, nei fatti, vero e proprio protagonista di quello che potrebbe essere definito un 'dramma reale':

ὁ γάρ τοι θεὸς πάντα οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον, τὰς τε ἐπὶ μέρους κινήσεις προορῶν “πάντ’ ἐφορᾷ καὶ “Dio, infatti, conosce ogni cosa, non solo ciò che è, ma anche ciò che sarà e come lo sarà, e prevedendo, in ogni loro parte, i mutamenti, ‘tutto vede e tutto

²³⁵ Cipriano identifica nell'*homo novus*, ovvero l'uomo che viene battezzato ed entra a far parte della comunità cristiana, quello che rinuncia agli spettacoli. A tale problema, l'autore cristiano dedica ben due capitoli (cc. 7s.) dell'*Ad Donatum*.

²³⁶ Cf. *Adv. Nat.* II 38-42 e VII 44.

²³⁷ Lattanzio si occupò del problema in più punti della sua opera. In questa sede, si consideri soprattutto il noto passo delle *Divinae Institutiones* (VI 20).

²³⁸ La metafora agonistica, impiegata per descrivere situazioni o illustrare concetti della vita morale e spirituale, è assai frequente in Filone (cf. Lugaresi 2008, 463-489): in questo, egli anticipa una prassi tipicamente cristiana. Non manca, peraltro, qualche critica alla realtà degli spettacoli, visti non di rado con un atteggiamento di circospezione. Fra i vari passi presi in considerazione da Lugaresi, si citerà quello inerente il *pogrom* subito dagli Ebrei di Alessandria contenuto nell'*In Flaccum* (c. 173), dove il martirio giudaico viene inscenato all'interno di un teatro e caratterizzato da un forte grado di spettacolarizzazione. A un'opera teatrale, egli raffronterà più volte (cf. *Opif.* 77s., *Gig.* 31) anche l'intero atto della creazione.

²³⁹ La condanna al teatro è netta. Cf., per esempio, *CC* III 56s., dove Origene risponde alle accuse mosse dal pagano Celso, mettendo in luce quanto fosse perverso il mondo degli spettacoli e, nel contempo, contrapponendo a esso il vivere cristiano (*CC* V 42). Quello che tuttavia è degno di nota è il fatto che Origene riprenda il *topos* del *theatrum mundi* (cf. *Orat.* 28,3, *GCS* III 377).

πάντ' ἐπακούει", γυμνήν ἔσωθεν τὴν ψυχὴν βλέπων, καὶ τὴν ἐπίνοιαν τὴν ἐκάστου τῶν κατὰ μέρος ἔχει δι' αἰῶνος· καὶ ὅπερ ἐπὶ τῶν θεάτρων γίνεται καὶ ἐπὶ τῶν ἐκάστου μερῶν κατὰ τὴν ἐνόρασιν τε καὶ περιόρασιν καὶ συνόρασιν, τοῦτο ἐπὶ τοῦ θεοῦ γίνεται. ἀθρόως τε γὰρ πάντα καὶ ἕκαστον ἐν μέρει μιᾷ προσβολῇ προσβλέπει (*Strom.* VI 17,156s.)²⁴⁰.

sente', vedendo dall'interno, come nuda, ogni anima, e conosce il pensiero di ciascuno, in ogni suo particolare e in ogni tempo: e quello che avviene nei teatri e nelle parti di ciascuno di essi (il poter avere una visione interna, esterna e d'insieme), questo avviene in Dio. Egli, infatti, con un solo sguardo, vede tutte le cose insieme e distinte nelle singole parti".

τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δρᾶμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο, ... γνήσιος γὰρ ἦν ἀγωνιστὴς καὶ τοῦ πλάσματος συναγωνιστὴς (*Protr.* 10,110)²⁴¹.

“(Cristo), assunto il volto umano e plasmatosi nella carne, recitò il dramma dell’umana salvezza: [...] Egli era infatti l’attore e, del creato, compagno d’interpretazione”.

Come nota Lugaresi (2008, 498s.), la natura spettacolare del mistero cristiano dell’incarnazione sembra essere volutamente contrapposta al carattere drammatico che avevano i misteri pagani (cf. *Protr.* 2,12,1 e 12,119,1)²⁴². In ciò, egli non mostra alcuna remora nel rivestire la metafora teatrale di un significato soteriologico e ideologico fortissimo: ai drammi fittizi dei Greci, Clemente contrappone un dramma vero e reale.

Clemente sottolinea (*Protr.* 1,2) che i Greci avevano prestato fede a vani miti, mentre non avevano creduto al volto luminoso della verità (ἀληθείας δὲ ὑμῶν τὸ πρόσωπον τὸ φαιδρὸν), ritenendolo contraffatto (ἐπίπλαστον). Quest’insistenza sul volto, o meglio sulla maschera indossata da Cristo, ricorda assai da vicino quello che viene descritto negli *AAB*. All’ingresso nella città, il volto di Cristomeo viene appositamente coperto, per poi essere svelato soltanto in teatro. Di tale volto, l’autore degli *AAB* fa una vera e propria maschera di φόβος, capace di seminare il terrore fra gli spettatori, al fine di convertirli. Cristomeo, per proprio conto, era già stato convertito alla fede cristiana, ma domanda esplicitamente a Dio che gli venga restituita temporaneamente – si potrebbe dire giusto il tempo di uno spettacolo – la sua natura ferina,

²⁴⁰ Testo greco in *GCS* LII 512.

²⁴¹ Testo greco in *GCS* XII 78. Che Clemente con la parola μυστήριον si riferisse proprio all’atto dell’incarnazione del *Logos* è testimoniato da *Protr.* 11,111,2s.

²⁴² Sulla critica ai misteri fatta da Clemente, con particolare in riferimento, alla drammatizzazione del rito, si veda anche Rahner (1957, 44).

per poter impiegarla a fini evangelici. Di fatto, l'intera conversione della città dei Parti si gioca sul πρόσωπον di Cristomeo.

In un altro passo dell'opera di Clemente Alessandrino (*Protr.* 12,121,1), Cristo viene presentato come un auriga vittorioso, capace di condurre in cielo gli uomini: egli sarà incoronato sul teatro del cosmo (*Protr.* 1,2,3), quale λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος.

Anche il riferimento alla corona ritorna negli *AAB*, benché solo nella versione copta, dove Cristomeo viene risoprannominato πιστός, ovvero 'corona di verità'. Come si è detto, l'immagine della corona sembra in questo caso far riferimento alla metafora agonistica del martirio.

Dopo aver acquisito un alto grado di sistematicità e organicità, tra la fine del IV e l'inizio del V secolo d.C., come nota Lugaresi (2008, 535), l'accusa nei confronti del teatro e degli spettacoli non solo è ben lungi dall'essersi esaurita, ma anzi sembra acquisire ancor più vigore: si vedano i numerosi riferimenti presenti nelle opere di Agostino e di Giovanni Crisostomo.

In particolare, ci si soffermerà sull'esempio di Agostino, in quanto significativo ai fini della nostra analisi. Il vescovo d'Ipbona racconta all'interno delle sue opere – e in particolare nelle *Confessiones* – il suo percorso di conversione, dalla *vanitas* alla *veritas*, descrivendolo come un vero e proprio passaggio dal mondo del teatro, assunto a emblema della città e del vivere pagano, a quello della Chiesa. Come spiegherà in *Serm.* 229S,1, essere un vero cristiano significava non andare agli spettacoli e in *Conf.* VIII 10,23, parlando dei Manichei e della loro assurda contrapposizione dualistica tra istinto buono e istinto malvagio, egli contrappone l'andare in chiesa al recarsi a teatro.

La grande allegoria presentata da S. Agostino ricorda assai da vicino il percorso logico operato dall'autore degli *AAB*, dal momento che la conversione dei Parti viene inscenata proprio all'interno di un edificio teatrale, per poi concludersi con l'edificazione di nuovi edifici di culto cristiani. Significativo, in questo senso, è appunto un passo tratto dalle *Confessiones* (III 2,2), ove l'autore cristiano parla della sua adolescenziale attrazione verso gli spettacoli:

<i>rapiebant me spectacula thea- trica plena imaginibus mise- riarum mearum et fomitibus ignis mei. quid est, quod ibi homo vult dolere cum spectat</i>	“Mi rapivano gli spettacoli teatrali, colmi di raffigurazioni delle mie miserie e di esche del mio fuoco. Come avviene che là l'uomo cerchi la sofferenza con-
---	--

luctuosa et tragica, quae tamen pati ipse nollet? et tamen pati vult ex eis dolorem spectator et dolor ipse est voluptas eius. quid est nisi miserabilis insania? nam eo magis eis movetur quisque, quo minus a talibus affectibus sanus est, quamquam, cum ipse patitur, miseria, cum aliis compatitur, misericordia dici solet. sed qualis tandem misericordia in rebus fictis et scenicis? non enim ad subveniendum provocatur auditor, sed tantum ad dolendum invitatur et actori earum imaginum amplius favet, cum amplius dolet, et si calamitates illae hominum vel antiquae vel falsae sic agantur, ut qui spectat non doleat, abscedit inde fastidians et reprehendens; si autem doleat, manet intentus et gaudens lacrimat.

templando vicende luttuose e tragiche, pur non desiderando patirle di persona? E, tuttavia, egli vuole, da tali vicende, patire dolore come spettatore, e proprio il dolore costituisce il suo piacere. Che cos'è questa se non una follia miserabile? A quei casi si commuove infatti di più chi è meno immune da tali affezioni; eppure, mentre si suole chiamare miseria quando si soffre in prima persona, si parla di misericordia, quando si prova dolore per gli altri. Ma infine, che tipo di misericordia è quella che si trova nelle finzioni sceniche? L'uditore, infatti, non è sollecitato a soccorrere, ma soltanto eccitato a soffrire, e apprezza di più l'attore di quelle figurazioni, quando soffre maggiormente. E se quelle sventure di uomini, remote oppure immaginarie, non fanno sì che chi osserva soffra, egli si allontana da lì infastidito e borbottante; se invece soffre, rimane attento e piange godendo".

L'autoanalisi agostiniana non può non stupire, non solo per la profondità d'introspezione mostrata, ma perché, a ben vedere, il richiamo alla *miserica* quale strumento principe dell'azione drammatica e, nello specifico, di quella tragica, sembra rifarsi a una speculazione di tipo estetico già nota agli antichi. Tale passo, infatti, non può non ricordare le affermazioni aristoteliche (*Po.* 6, 1449b, 22-28) sull'ἔλεος e sul φόβος come elementi base del piacere drammatico.

ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἑλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.

“È, dunque, la tragedia un'imitazione di un'azione seria e conclusa, dotata di una certa ampiezza, con un linguaggio addolcito nelle varie parti in maniera distinta da ciascuna forma. (un'imitazione) di persone che agiscono e non raccontata, che attraverso pietà e paura porta a compimento la catarsi di siffatti sentimenti”.

Il passo aristotelico era già stato evocato come parallelo del testo di Agostino da Bernays nel 1880 (p. 115) e, successivamente, da Thirouin (1998, 283-285), il quale, oltre al parallelo tra l'ἔλεος e la *misericordia*, metteva in relazione la *miseria* agostiniana con il φόβος aristotelico. Tale confronto è stato di recente smentito da Clausi (2002, 161-175): lo studioso scarta ogni possibile riferimento alla *Poetica* di Aristotele, basandosi su argomentazioni sia di tipo storico – la *Poetica* sarebbe stata portata alla luce dell'Occidente latino solo nel 1498, con la traduzione di Giorgio Valla – sia di ordine teologico-esegetico: con *misericordia*, parola chiave all'interno del lessico agostiniano, il filosofo cristiano si riferirebbe al sentimento provato da Dio nei confronti degli uomini, condannando così ogni tentativo da parte dell'uomo di mettersi sul suo piano e deprecando qualsiasi sentimento di misericordia rivolto a situazioni vane e inutili. Quella di Agostino, dunque, non sarebbe una mera valutazione di tipo estetico, bensì spirituale e cristiana, perfettamente inserita all'interno del suo pensiero.

Tuttavia, le difficoltà messe in luce da Clausi non sembrano a mio avviso insormontabili. Quanto al secondo punto, infatti, non è inverosimile pensare che il vescovo d'Ipbona abbia risemantizzato valutazioni di tipo estetico che, probabilmente, gli derivavano dalla sua nota educazione retorica, in chiave cristiana e teologica²⁴³.

Relativamente, poi, al problema storico – se cioè Agostino conoscesse o meno la *Poetica* di Aristotele – si tenga conto che l'ipotesi secondo cui le opere acroamatiche sarebbero state sconosciute ai più e, in particolare, la *Poetica* sarebbe rimasta oscura durante tutta l'antichità per poi ricomparire solo in epoca medievale²⁴⁴, è stata smentita già da Rostagni (1927, LXXXII-XCVI)²⁴⁵: l'influenza esercitata, più o meno indirettamente, dalle norme estetiche stabilite dallo Stagirita non solo risulta assai vasta, ma anche pressoché ininterrotta nel corso dei secoli. Secondo Rostagni, grazie soprattutto all'opera di Teofrasto, si sarebbe creato, già alla morte del filosofo, una sorta di manuale poetico ispirato ai dettami della *Poetica*, capace di esercitare la sua influenza ben al di fuori del contesto peripatetico, benché spesso sotto forma di formule o di schemi precettivi banalizzanti²⁴⁶. Non va dimenticato, inoltre, che fra le opere esoteriche

²⁴³ Su quanto abbiano influito gli studi di retorica nell'opera di Agostino, si veda lo studio di Manfredini 1995.

²⁴⁴ Si veda, per esempio, Valgimigli (1936/1937, 1-22).

²⁴⁵ Così anche Brescia 1984.

²⁴⁶ Per esempio, ne ricevette diversi stimoli la stessa poesia contemporanea: si pensi alla commedia di Menandro che, secondo la tradizione, sarebbe stato allievo di Aristotele. Aristofane di Bisanzio, direttore della biblioteca di Alessandria d'Egitto tra il 180 e il 165 a.C., avrebbe ricavato dalla *Poetica* i suoi principali giudizi estetici sul genere della tragedia e sulle singole tragedie: giudizi che sarebbero rimasti

– quelle, cioè, destinate a un pubblico più ampio – doveva esserci anche un *Περὶ ποιητῶν*, un trattato sui poeti, che probabilmente riassumeva al suo interno gran parte dei punti di vista esposti dal maestro durante le lezioni di estetica. Va detto, in ogni caso, che, dopo l’edizione alla *Poetica* da parte di Andronico, anche le opere acroamatiche iniziarono a circolare. Una copia autentica dell’opera, allora divisa in due libri, si trovava sicuramente presso al biblioteca di Alessandria d’Egitto, dove ne acquistò conoscenza Ermippo di Smirne, discepolo di Callimaco²⁴⁷. Il pensiero di Aristotele doveva aver creato, più o meno indirettamente, un sistema estetico diffuso: come lo definisce Rostagni, un «patrimonio quasi anonimo» (p. LIIV), che dovette influenzare numerosi testi. Il fatto, poi, che la prima versione manoscritta (del VI secolo d.C.) che è stata tramandata sia in siriano è ulteriore testimonianza della notevole diffusione tardo-antica che dovette avere questo testo.

Se ciò fosse vero, il passo di Agostino costituirebbe un segno evidente del fatto che, dietro alla speculazione cristiana sugli spettacoli e sul teatro, non vi era un mero attacco qualunquista contro le istituzioni pagane, ma una teorizzazione organica, consapevole della speculazione estetica di ascendenza classica. Non solo, il vescovo d’Ippona prende posizione, come già aveva fatto Tertulliano, in merito alla *mimesis* drammatica, mostrandone l’assoluta fallacia.

Un fatto interessante, se si pensa che, negli *AAB*, la catarsi in senso cristiano viene raggiunta proprio attraverso il φόβος suscitato dalle fattezze mostruose di Cristomeo – e tale principio è affermato sin dall’inizio, quando Gesù dichiara «δεῖ γὰρ τὴν πόλιν ἐκείνην διὰ τὸν φόβον» – nonché dall’implicita pietà che i corpi morti dei Parti, caduti a teatro in preda al terrore, dovevano suscitare. Nella chiusa, in effetti, Cristomeo si appellerà proprio a tale sentimento, rivolgendosi ad Andrea con queste parole: ποιήσον ἔλεος εἰς τοὺς θανάτους. Che si tratti di catarsi, poi, è testimoniato dal lessico impiegato dall’autore degli *AAB*, che, alla fine della narrazione, dichiara esplicitamente: ἐκαθαρίσθη καὶ πᾶσα ἡ πόλις. L’immagine della catarsi raggiunta

negli scolii e all’interno delle *Vite* dei tragici. Vanno citati, per importanza, l’*Ars Poetica* di Orazio, la cui fonte sarebbe stata, secondo Rostagni, il poeta e grammatico greco Neottolmo di Pario, che a sua volta avrebbe conosciuto l’opera di Aristotele, nonché la *Poetica* di Filodemo, epicureo del I sec. a.C., che si mostra in più punti in contrasto con i dettami aristotelici. I principi generali del pensiero aristotelico sussisterebbero, poi, nelle introduzioni alle grammatiche, nelle retoriche, nelle poetiche, nei commenti e nelle crestomazie: Rostagni fa riferimento ai commenti latini di Diomede, di Donato e di Evanzio, alla *Crestomazia* di Proclo, agli scolii di Dioniso il Tace e ai *Prolegomeni* di Giovanni Tzetze e ad altri trattatelli bizantini *περὶ κωμῳδίας*.

²⁴⁷ Il suo catalogo di opere c’è stato tramandato da Diogene Laerzio (V 24).

attraverso sentimenti come la paura e la pietà all'interno di un edificio teatrale non può non far pensare, a mio avviso, che, dietro a una costruzione narrativa che certamente doveva essere topica all'interno del genere degli *Atti* apocrifi, ci fosse altresì una speculazione sul fenomeno del teatro – e sui suoi meccanismi per così dire psicagogici – affatto superficiale. Il fatto che Agostino, come si è visto, sembri conoscere i principi contenuti all'interno della *Poetica* di Aristotele potrebbe avvalorare l'idea che l'impiego di termini come φόβος, ἔλεος e κάθαρσις negli AAB non sia da considerarsi casuale.

Se si torna alla critica che Agostino fa al teatro, è soprattutto nei primi due libri del *De civitate Dei* che questa assumerà una portata teologica e antropologica d'ampio respiro concettuale. Nella contrapposizione che il vescovo d'Ipbona illustra a proposito delle due città, quella cristiana e quella pagana, egli oppone in maniera netta chiesa e teatro, descrivendo tali edifici come elementi simbolici dei due differenti tipi di *civitas*. Il teatro, dunque, molto più che il tempio, viene impiegato da Agostino come contraltare dei *loca sanctorum* cristiani²⁴⁸. Del resto, come nota Lugaresi (2008, 674), era l'evasione spettacolare a fungere da narcotizzante diversivo alle angosce dei cittadini, molto più che i luoghi di culto.

Quanto a Giovanni Crisostomo, basterà notare come anch'egli si sia occupato lungamente del problema e in diversi luoghi della sua opera. L'accusa dell'autore cristiano è, in questo senso, netta. Si noti come il presbitero sia in grado di riassumere sinteticamente tutti gli orrori del teatro:

<p>ἐν δὲ θεάτρῳ ... γέλως, αἰσχρότης, πομπή διαβολική, διάχυσις, ἀνάλωμα χρόνου, καὶ δαπάνη ἡμερῶν περιττή, ἐπιθυμίας ἀτόπου κατασκευή, μοιχείας μελέτη, πορνείας γυμνάσιον, ἀκολασίας διδασκαλεῖον, προτροπή αἰσχροτήτος, γέλωτος ὑπόθεσις, ἀσχημοσύνης παραδείγματα (<i>Act. Hom.</i> 42,4, <i>PG</i> LX 301).</p>	<p>“A teatro [...] solo risate, volgarità, pompa diabolica, sguaiatezza, spreco di tempo e smisurato sperpero di giorni, predisposizione a desideri fuori luogo, esercitazione all'adulterio, palestra di prostituzione, scuola di licenziosità, incitamento alla volgarità, presupposto di risata, esempio d'indecenza”.</p>
--	---

<p>τὰ θεάτρα τῆς ἀσελγείας διδάσκει, ὁ λοιμὸς ὁ δυσκιάλυτος, τὰ δηλητήρια φάρμακα, αἱ χαλεπαὶ τῶν ἀναπεπτωκότων πάγαι, ἢ μεθ' ἡδονῆς</p>	<p>“I teatri mettono in scena l'impudenza, sono pestilenza inguaribile, farmaco velenoso, dura trappola su cui inciampare, perdita totale di freni attraverso</p>
--	---

²⁴⁸ Per la critica al teatro, si vedano *Civ. Dei* I 31s.; II 4,5.8.11.13.14.25.26,2.27; III 17,2; IV 1.27; VI 5.3.7,3.

τῶν ἀκολάστων ἀπόλεια (Mt. il piacere”.
Hom. 73,3, PG LVIII 676s.).

Del resto, la contrapposizione che egli pone tra la realtà degli spettacoli e la Chiesa è deducibile da queste poche righe: οὐδὲ γὰρ θεατρὸν ἐστὶ ... διδασκαλεῖόν ἐστι τὰ ἐνταῦθα πνευματικόν (Mt. Hom. 17,7, PG LVII 264). Dell’intera e vasta opera crisostomica, si citerà, a titolo esemplificativo, il sermone del 399 d.C., il *Contra ludos et theatra* (PG LVI 263-270), dove l’autore cristiano si scaglia contro quei fedeli che avevano disertato la chiesa per recarsi un giorno al circo e il giorno seguente a teatro. I toni di Giovanni Crisostomo sono, ancora una volta, forti e indignati. Egli ripercorre la topica della conversione dello sguardo e riflette sulle ripercussioni psicologiche che la partecipazione agli eventi spettacolari era in grado di provocare: come nota Giovanni Crisostomo, dalla scena, “Te ne vai con mille ferite” (*Lud.* 2). Il teatro, dunque, viene percepito dal Patriarca di Costantinopoli come una vera e propria infestazione dell’anima, capace di interferire sulla vita sociale. In tal senso, egli preannuncia (*Lud.* 4) la scomunica a tutti coloro che avrebbero continuato a parteciparvi.

Nonostante la violenta critica agli spettacoli, non manca in Giovanni Crisostomo, alla stregua dei predecessori, un uso ampio del tropo teatrale: la vita metaforicamente descritta come una recita e, più in generale, l’uso di stilemi di tipo drammaturgico (cf. Lugaresi 2008, 695-818). Questo motivo, peraltro, viene impiegato anche in senso positivo o, comunque, neutro. In particolare, non manca l’immagine del Cristo incarnato quale attore di un dramma che, tuttavia, l’arcivescovo si impegna a distinguere dagli spettacoli pagani: egli è stato attore di una storia vera, non ha recitato all’ombra di una maschera, ma ha compiuto la sua opera a volto scoperto, agendo la Verità. La metafora teatrale è, in tale contesto, ripresa sia nelle immagini che nel lessico, per essere ribaltata e contestata, facendo dell’incarnazione un vero e proprio anti-spettacolo. L’omelia crisostomica al quarto evangelo (*Io. Hom.* 1,1, PG LIX 25), oltre a presentare un passo di grande impatto immaginifico, offre, dal punto di vista concettuale, un parallelo assai interessante per gli AAB.

οὗτος ἡμῖν φανεῖται νῦν, οὐχ ὑπόκρισιν ἔχων· οὐδὲ γὰρ ὑπόκρισις παρ’ αὐτῷ, οὐδὲ πλάσμα καὶ μῦθος· ἀλλὰ γυμνῇ τῇ κεφαλῇ γυμνήν ἀπαγγέλλει τὴν ἀλήθειαν· οὐχ ἕτερος μὲν ὢν, ἕτερα δὲ περὶ αὐτοῦ τοὺς ἀκού-

“Questi, ora, appare a noi senza recitare alcuna parte: non vi è infatti alcuna recitazione in lui, né artificio o racconto mitico, ma con il capo nudo Egli annuncia la verità; senza essere altro e senza di altro convincere

οντας πείθων τῷ σχήματι, τῷ
βλέμματι, τῇ φωνῇ· οὐκ ὀργά-
νων πρὸς τὴν ἀπαγγελίαν δεό-
μενος, οἷον κιθάρας ἢ λύρας, ἢ
τινος τῶν τοιούτων ἑτέρου· ἀλλὰ
πάντα τῇ γλώττῃ ἐργάζεται,
παντὸς μὲν κιθαριστοῦ, πάσης
δὲ μουσικῆς ἠδίω καὶ χρησιμω-
τέραν φωνὴν ἀφιεῖς. ἔστι δὲ
αὐτῷ προσκηνίον μὲν, ὃ οὐρα-
νὸς ἅπας· θέατρον δὲ, ἢ οἰκου-
μένη· θεαταὶ δὲ καὶ ἀκροαταί,
πάντες ἄγγελοι, καὶ ἀνθρώπων
ὅσοι περ ἄγγελοι τυγχάνουσιν
ὄντες, ἢ καὶ γενέσθαι ἐπι-
θυμοῦσιν.

coloro che lo ascoltano, attra-
verso l'aspetto, lo sguardo, la
voce; non necessitando di stru-
menti per compiere l'annuncia-
zione, come la cetra o la lira o
altri strumenti di questo genere,
ma compie ogni cosa attraverso
la lingua, con una voce più dolce
e più efficace di qualsiasi musi-
cista. Suo proscenio è il cielo
intero; suo teatro il mondo;
spettatori e uditori tutti gli angeli
e, fra gli uomini, quanti si tro-
vino a essere angeli o aspirino a
esserlo".

Il passo crisostomico mostra al lettore un uso sapiente e voluto del lessico teatrale (cf. ὑπόκρισις, πλάσμα, μῦθος, προσκηνίον, θέατρον, θεαταί, ἀκροαταί): nei fatti, egli si serve di luoghi e immagini provenienti dal mondo pagano, proprio ai fini di contestarlo. In particolare, colpisce l'immagine del Cristo che agisce il ruolo del Salvatore senza far uso della maschera (γυμνῇ τῇ κεφαλῇ), ontologicamente intesa come emblema dell'essere attoriale. Tale immagine non può non ricordare quella evocata dall'autore degli *AAB*. Egli, infatti, dà simbolicamente inizio alla narrazione della conversione dei Parti proprio attraverso lo svelamento del volto dell'antropofago, che prega ad Andrea di levargli il velo davanti a tutti: «Πατήρ, κέλευσόν με ἀποκαλύψαι τὸ πρόσωπόν μου».

In generale, si può dire che tanto Agostino, quanto Giovanni Crisostomo, entrambi autori di IV secolo d.C., offrono alla lettura esegetica degli *AAB* due esempi significativi, sia per quanto riguarda l'elaborazione della polemica sul fenomeno degli spettacoli teatrali, sia per quanto riguarda i tropi e le immagini utilizzate.

Del resto, la metafora del teatro e dello spettacolo, sarà ben rappresentata anche dal genere degli *Atti* e, nondimeno, dalle narrazioni agiografiche: il teatro compare per la prima volta come sede delle gesta apostoliche negli *Atti di Giovanni*, apocrifo di II secolo d.C.²⁴⁹, a proposito della grandiosa guarigione di Efeso (cc. 30-36), che viene appunto inscenata all'interno di un edificio teatrale al preciso scopo di manifestare la potenza di Dio (αὔριον γίνεσθε ἐν τῷ θεάτρῳ ὅποσοι βούλεσθε τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν), e, in séguito, anche negli *Atti di Andrea* (13,1-4). Il motivo, peraltro, sarà approfondito

²⁴⁹ Per la datazione di questo testo, si veda la discussione di Junod-Kaestli (1983, 694-700).

anche a livello agiografico: la *Vita di Ilarione*²⁵⁰, narrata da Girolamo (347-420 d.C.) – benché del santo si precisi che *non circi furoribus, non arenae sanguine, non theatri luxuria delectabatur, sed tota illi voluptas in ecclesiae erat congregatione* – pullula di episodi a marca ‘spettacolare’²⁵¹. In questo senso, pare significativo, l’episodio in cui Ilarione rende mansueto Marsita, un *fortissimus iuvenis* che era stato colpito dal demone e che ricorda assai da vicino il Cristomeo degli *AAB*. Anche se la narrazione non si svolge all’interno di un vero e proprio teatro, ampio è l’uso di stilemi tratti dal genere teatrale. Sempre in ambito agiografico, andrà menzionato il caso Gordio²⁵², santo martirizzato davanti a tutti, nell’ippodromo di Cesarea. Un caso a parte sembra essere quello dei cosiddetti ‘Santi Mimi’²⁵³, episodi di attori convertiti alla fede cristiana mentre stavano recitando farse anti-cristiane: è il caso, per esempio, di Porfirio e di Gelasino. Questi testi agiografici ebbero enorme fortuna in epoca medievale, ma il motivo centrale parrebbe risalire almeno al V secolo d.C.²⁵⁴. Del resto il martirio di Gelasino è narrato da Giovanni Malala²⁵⁵, autore di VI secolo, e anche la *Passio* di Porfirio sembrerebbe non essere più tarda del V secolo d.C.²⁵⁶.

Secondo Sinisi-Innamorati (2003, 27-35), il teatro in quanto edificio scenico sarebbe caduto in disuso già a partire dal V secolo d.C., in concomitanza con la fine dell’impero romano d’Occidente: alcuni teatri vennero addirittura reimpiegati per la costruzione di forme abitative. Agostino, che – come si è visto – condanna apertamente gli spettacoli, tuttavia non può far a meno di notare (*Cons. Ev.* 1,33) che gran parte degli edifici pagani – e, fra questi, anche i teatri – venivano all’epoca distrutti:

*per omnes pene civitates cadunt
theatra, caveae turpitudinum et
publicae professiones flagitiorum,
cadunt et fora vel moenia,
in quibus demonia colebantur.* “In quasi tutte le città cadono i
teatri, cavee di turpitudini e pub-
bliche professioni di delitti; e
cadono anche i fori e le mura,
nei quali i demoni venivano ve-
nerati”.

²⁵⁰ Testo edito in Leclerc-Morales-Vogüé (2007, 213-299) e trad. it. In Degórski (1996, 90-151).

²⁵¹ È ancora una volta Lugaresi, nel suo articolo su *Santità e Spettacolo* (2010, 141-163), a notare quanto questo testo agiografico sia intriso di motivi desunti dal genere teatrale.

²⁵² Il martirio di Gordio è narrato da Basilio (329-378d.C.) in *Om.* 18, *PG XXXI* 489b-508a.

²⁵³ Scarsa è la bibliografia in merito. Per un inquadramento generale, si vedano le notizie di Longosz (1993, pp.164-168) e di Maggioni (2001, 51-83).

²⁵⁴ Cf. Teodoreto, *Graec. Affect. Cur.*, VIII 66 (*SCh* 57, 334).

²⁵⁵ Cf. Giovanni Malala, *Chronographia* 12 (*PG XCVII* 472-473).

²⁵⁶ Cf. Van de Vorst (1910, 270-275).

Benché rimangano pochissime fonti in proposito, è noto da un documento del 691 che, al Concilio di Trullano, vennero proibiti sia i mimi, sia i combattimenti contro le belve e le danze sulla scena (cf. Zarra 1966, 17 e 19)²⁵⁷. Già nel VI secolo d.C., in effetti, si può notare un diverso atteggiamento, per certi versi più conciliante, da parte degli autori di parte cristiana nei confronti del fenomeno teatrale. Come nota Allegri (1990, 33), si trattava di scontrarsi contro un nemico che, di fatto, non esisteva più. Cassiodoro, per esempio, in una lettera scritta a Simmaco, per conto di Teodorico (CCSL XCVI 178s.), raccomanda fortemente il restauro dell'ormai dismesso teatro di Pompeo, elogiando gli spettacoli degli antichi e notando solamente come essi, nel tempo, fossero degenerati. A riprova di questo nuovo atteggiamento, si pensi che in una basilica collocata sulla via Appia è stata rinvenuta una lastra funeraria dedicata a un mimo di nome Vitale²⁵⁸.

Significativa è, poi, la testimonianza di Isidoro di Siviglia (*Etym.* XVIII 43-49, *PL LXXXII* 658s.) che, nel VII secolo d.C., fornisce un'immagine dell'edificio teatrale non solo collocata in un remoto passato, ma irriconoscibile e falsata.

Questo fatto è di una certa rilevanza, se si considera che il teatro, negli *AAB*, inteso sia come edificio della città sia come luogo destinato agli spettacoli pagani, è elemento strutturale della narrazione. Il fatto che tra il V e il VI secolo si esaurisca la topica polemica contro tali luoghi e questi non svolgano più un ruolo di primaria importanza all'interno dell'economia cittadina funge certamente da indizio importante per un'eventuale datazione degli *Atti*.

κατὰ τοῦ κατελθόντος εἰς τὸν Ἄϊδην καὶ τὰς χαλκὰς πύλας ἀνοίξαντος καὶ συντρίψαντος τοὺς μοχλοὺς τοὺς σιδηροῦς: il problema dell'istituzionalizzazione del motivo teologico secondo cui Cristo sarebbe disceso agli Inferi, nonché della sua inclusione all'interno del Credo, è tuttora discusso. In proposito, si rivelerà utile citare gli studi di Ancona (1999) e di Gounelle (2000), che hanno dedicato al problema due lavori dettagliati e completi, prendendo in esame le origini più antiche di tale credenza.

Assente nei testi scritturistici, fatta eccezione per una vaga e discussa allusione contenuta in *1Pt.* 3,18-22, il motivo delle catabasi di Gesù comparirebbe per la prima

²⁵⁷ Qualche forma di spettacolo, tuttavia, doveva essere sopravvissuta. In particolare, secondo Allegri (1990, 36s.) avrebbero continuato ad avere fortuna le corse coi carri e, in séguito, le cosiddette 'finte battaglie'.

²⁵⁸ La basilica era originariamente dedicata a Pietro e Paolo. Successivamente fu consacrata a S. Sebastiano (cf. De Marco 1983, 154-157).

volta come articolo di fede all'inizio del IV secolo d.C.: in particolare, tale tradizione si trova fissata, prima della consacrazione definitiva di epoca medievale²⁵⁹, nella nota formula del 359 d.C. redatta a Sirmio, e così anche nelle successive revisioni di Nike (359) e di Costantinopoli (360)²⁶⁰:

<p>τοῦτον ἴσμεν τοῦ Θεοῦ μονογενῆ υἱὸν ... εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα καὶ τὰ ἐκεῖσε οἰκονομήσαντα· ὃν πυλωροὶ Ἄιδου ἰδόντες ἔφριξαν (formula di Sirmio).</p>	<p>“Noi sappiamo che Egli è figlio unigenito di Dio [...] che è disceso agli Inferi e ha guidato le anime di là: lui che i guardiani dell’Ade, alla sua vista, tremarono”.</p>
--	--

Come nota Gounelle (2000, 270), tuttavia, è probabile che tale professione di fede avesse origini ben più antiche rispetto, non solo ai concili del 1200, ma allo stesso sinodo di Sirmio. Lo studioso cita, in proposito, un passo di Eusebio di Cesarea, quello riguardante la storia di Abgar (*HE* I 13,20). Il vescovo palestinese, riportando un racconto scritto in lingua siriana, narra di come l’apostolo Taddeo guarì il re orientale Abgar, che aveva creduto in Gesù Cristo, e il figlio Abdo. In seguito, narra di come egli poté evangelizzare quelle terre. All’interno del discorso pronunciato dal discepolo, Eusebio mette in bocca a Taddeo una vera e propria professione di fede inerente la vicenda terrena e celeste di Cristo. In essa compare appunto l’elemento della catabasi:

<p>κατέβη εἰς τὸν Ἄιδην, καὶ διέσχισε φραγμὸν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, καὶ ἀνήγειρεν νεκροὺς καὶ κατέβη μόνος, ἀνέβη δὲ μετὰ πολλοῦ ὄχλου πρὸς τὸν πατέρα αὐτοῦ.</p>	<p>“Discese nell’Ade e spezzò i cancelli, quelli che dall’eternità mai erano stati spezzati. Resuscitò i morti e discese solo, e risalì insieme a una gran folla, ritornando al Padre suo”.</p>
---	---

Si tratta di una tradizione già ben elaborata, dal momento che comprende i tre elementi tipici della discesa agli Inferi: la catabasi vera e propria, la rottura dei cancelli, la resurrezione dei morti.

Del resto, il motivo della catabasi avrebbe fatto la sua comparsa già negli apocrifi di II-III secolo d.C. e negli scritti dei Padri apostolici, in maniera abbastanza diffusa da un punto di vista geografico e culturale.

²⁵⁹ Ci si riferisce, nello specifico, ai concili Lateranense IV (1215 d.C.) e di Lione II (1274 d.C.).

²⁶⁰ Per i testi delle tre formule, si veda Hahn 1897, nrr. 163, 164, 167.

Fra le prime e importanti testimonianze, si citeranno quelle di Ireneo di Lione (*Haer.* IV 27,2, V 31,1, 33,1) e di Clemente Alessandrino (*Strom.* VI 6): entrambi gli autori cristiani interpretano il *descensus Christi* in seno all'evento pasquale e all'universalità della salvezza, come opera di evangelizzazione compiuta presso coloro che erano morti prima della venuta del Messia. Tale interpretazione, come nota Ancona, è non solo assai diffusa durante i primi secoli, ma altresì di probabile ascendenza veterotestamentaria.

A quest'idea, poi, s'affiancò ben presto l'immagine del Cristo combattente e vittorioso, la stessa presente in Eusebio e negli *AAB*, secondo la quale Gesù avrebbe infranto le porte degli Inferi e sconfitto la Morte. Si veda, in proposito, quanto sta scritto nelle *Odi di Salomone* (17, 42,10-20), apocrifo dell'inizio del II secolo d.C. che descrive il Messia intento a infrangere le sbarre di ferro dell'Ade²⁶¹: "Ed io aprii le porte che eran serrate. Le sbarre di ferro io infransi". La medesima immagine dei chiavistelli infranti si trova poi ben sviluppata in Rufino di Aquileia (*Exp. Symb.* 14, *CCL XX* 151s.), autore più o meno contemporaneo alla professione di fede di Smirne. Egli riprende il motivo della porta spalancata e lo argomenta in chiave teologica e scritturistica. L'autore degli *AAB*, come si è visto, riferisce la medesima immagine, facendo della catabasi e della rottura dei chiavistelli un momento significativo della vita di Cristo: egli è probabilmente testimone della canonizzazione di tale credenza.

πρὸς τὸ ῥῖψαι αὐτὸν ἔμπροσθεν τῶν θηρίων εἰς βρῶσιν: il testo copto, in luogo dell'avverbio ἔμπροσθεν, presenta **ⲛⲁⲟⲣⲓ**, complemento predicativo con valore temporale e corrispondente al greco *πρῶτος* (cf. Cherix 2008-2010, 141). Come si è visto in diverse occasioni, la versione copta, oltre a presentarsi in forma più estesa, riformula in maniera assai differente il dettato greco. Solo raramente testo greco e testo copto presentano una sintassi congruente e speculare, e questo è uno di quei casi. Dato il duplice significato dell'avverbio ἔμπροσθεν, che può infatti essere inteso sia in senso locale ('davanti') che temporale ('primariamente'), è possibile che il traduttore copto abbia optato per quest'ultima opzione, traducendo l'avverbio con un predicativo dell'oggetto.

²⁶¹ Il testo è pervenuto in traduzione siriana. Cf. Erbetta 1975, I 608-658.

L'interpretazione temporale sarebbe possibile solo qualora si riferisse τῶν θηρίων a εἰς βρῶσιν che, tuttavia, richiede di norma il dativo, come nell'analogia e decisamente più usuale espressione εἰς βορὰν τοῖς θηρίοις²⁶². Si noti che **S** riporta proprio la variante al dativo, τοῖς θηρίοις εἰς βρῶσιν, lasciando l'avverbio ἔμπροσθεν senza reggenza e dunque passibile di diversa interpretazione. È verosimile, pertanto, che il traduttore copto avesse davanti a sé un testo greco più vicino, almeno in questa sede, al codice gerosolimitano.

Per stabilire quale delle due letture sia quella corretta, si consideri che il testo greco degli *AAB* usa ἔμπροσθεν sempre in senso locale e con il genitivo. Ciò risulta evidente soprattutto nel discorso fatto da Gallino: ἐνέγκατε τὰ θηρία καὶ ῥίψατε αὐτὰ ἔμπροσθεν αὐτῶν, ὅπως καταφάγωσιν αὐτούς, dove ὅπως καταφάγωσιν αὐτούς non è altro che espressione equivalente a εἰς βρῶσιν.

Il fatto che il traduttore copto, e forse il testo greco al quale faceva riferimento, abbia inteso erroneamente il senso dell'avverbio ἔμπροσθεν, in ogni caso, è un fatto di importante rilievo, perché conferma l'ipotesi che il testo copto sia traduzione di una versione greca, anche se non necessariamente vicina all'epitome oggi conservata.

Si noti, poi, che l'etiopico presenta la medesima lettura di **Q**. Il testo, infatti, recita: «And the servants of the king laid hold of Andrew to throw him [and the other men] to the savage animals» (Budge 1901, 209). L'arabo, invece, riformula: «And the guards of the king seized Andrew that the wild beasts might kill him» (Smith-Lewis 1904, 23).

ἐπέστραψεν εἰς αὐτὸν ἡ ἀγαθὴ φύσις: il ritorno alla natura mite di Cristomeo suggella l'adempimento al suo incarico apostolico, emblematicamente segnato dall'ἀρκεῖ σοι di Andrea. Tale momento, nella traduzione copta, è posticipato di molto rispetto al testo greco. Si ritiene, invero, che sia proprio la prima versione a riportare l'ordine testuale originario. La sequenza narrativa dei due testimoni, infatti, reca il seguente schema:

- | Greco | Copto |
|---------------------------|---------------------------|
| • Fuga del popolo partico | • Fuga del popolo partico |

²⁶² Si vedano, in proposito, i chiari esempi di Eusebio (*Mart. Pal.* XI 28,3), εἰς βορὰν τοῖς σαρκοβόροις θηρίοις ἐξέκευτο, e di Eustazio (*Comm. Il.* IV 607,8), ἔρριψαν εἰς βορὰν θηρίοις.

- Discesa dal cielo di una cortina di fuoco
- Trasformazione del cannibale
- Resa del popolo partico
- Discesa dal cielo di una cortina di fuoco
- Resa del popolo partico
- Trasformazione del cinocefalo
- Abbraccio fra il cinocefalo e i discepoli Alessandro e Rufo.

Si noti che, mentre il testo greco manca di una certa consequenzialità, il traduttore copto colloca l'episodio della cortina di fuoco dopo il tentativo di fuga operato dal popolo partico. In questa sede, la preghiera degli apostoli è introdotta da una subordinata di senso temporale: si noti l'uso del prefisso *ⲛⲧⲉⲣ*, che in greco non trova esito, dal momento che l'autore dell'epitome inserisce qui la trasformazione del cannibale:

ⲛⲧⲉⲣⲟϥⲱⲧⲧⲙ ⲁⲉ ⲛⲃⲓ ⲛⲁⲓⲣⲟⲥ-
 ⲧⲟⲗⲟⲥ ⲁⲉ ⲉⲣⲉⲙⲙⲏⲏⲏⲟⲩⲉ ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲛ-
 ⲥⲉⲕⲁ ⲧⲓⲓⲟⲗⲓⲥ ⲉⲧⲧⲉ ⲑⲟⲧⲉ ⲛⲧⲙⲟⲣ-
 ⲫⲏ ⲙⲓⲣⲱⲙⲉ ⲛⲟⲩ ⲛⲟϩϩⲟⲣ...

“Quando gli apostoli udirono che la folla sarebbe partita e avrebbe lasciato la città, perché temeva l'uomo dal volto di cane...”

Come si evince dalla stessa versione greca degli *AAB*, il muro di fuoco aveva l'esatto scopo di bloccare al suo interno la popolazione del luogo: ὥστε μὴ δύνασθαι τινὰ ἐξελεθεῖν. Mal si comprenderebbe la necessità di intrappolare i Parti, una volta eliminata la causa del loro terrore. Le versioni etiopica e araba, per parte loro, eliminano l'intera sezione, limitandosi a notare che Dio aveva fatto scendere dal cielo un muro di fiamme: anche l'elemento della preghiera compiuta dagli apostoli viene omesso.

Al momento della resa, i Parti domandano di essere liberati sia dalla bocca del cannibale che dalla cortina di fuoco: tale dittico compare sia nella versione copta che nelle traduzioni etiopica e araba, e rispecchia la situazione che doveva essere presente in città in quel preciso momento. Il testo greco, invece, mantiene la doppia causa, ma sostituisce la bocca di Cristomeo con una generica ἀνάγκη: λυτρώσασθε ἡμᾶς ἐκ τῆς παρουσίας ἀνάγκης καὶ τοῦ κατέχοντος ἡμᾶς πυρός. Solo a questo punto, al momento della resa del popolo partico, il traduttore copto collocherà la trasformazione del cinocefalo.

Essa, come si è visto, appare ampliata di molto rispetto al testo greco: viene esplicitato il cambio di ‘categoria’ (da cinocefalo a credente), citata la sua prossima posizione alla destra del Figlio, nonché la sua fama imperitura. Questi particolari potrebbero essere stati aggiunti dal redattore copto solo in un momento successivo, quando la vicenda dell’essere mostruoso contenuta negli *AAB* iniziava ad acquisire una sua importanza narrativa per così dire autonoma. Il fatto che tale sezione non si presenti in nessuna delle altre versioni, certo, non è, da sola, argomentazione dirimente, dal momento che sia il testo greco sia le traduzioni etiopica e araba riassumono l’intera sezione. Va tuttavia considerato l’interesse che l’autore dell’epitome greca mostra nei confronti della vicenda di Cristomeo – come si è visto in precedenza, più che alle gesta di Andrea e Bartolomeo, egli pare interessato al racconto dell’essere mostruoso – tanto da mutare sia il titolo dell’opera sia, in parte, il genere della stessa, rendendo quelli che erano inizialmente *Atti* degli apostoli un vero e proprio resoconto agiografico, con martirio nella chiusa. Se si considera la struttura generale dell’epitome, va notato che, in essa, vengono omessi quasi tutti i particolari riferiti ai due apostoli. Più difficilmente, invece, vengono eliminate porzioni di testo relative alla vicenda di Cristomeo: l’evoluzione del rito iniziatico, per esempio, è riportata in maniera integrale e dettagliata. Pare difficile, in questa sede, ipotizzare che l’autore dell’epitome abbia omesso proprio quei particolari descrittivi che avrebbero reso Cristomeo un santo a tutti gli effetti, all’interno della narrazione. Si ritiene, pertanto, che tale sezione non sia da considerarsi originaria, ma aggiunta posteriormente.

Quanto all’ordine per così dire ‘invertito’, è possibile che l’autore dell’epitome greca, andando di fretta, abbia saltato una porzione cospicua di testo: interessato esclusivamente alla vicenda dell’essere mostruoso, potrebbe aver anticipato il suo ritorno alla natura mite, per poi accorgersi che anche l’episodio della cortina di fuoco aveva un suo peso all’interno della storia e reinserirlo con la maggiore coerenza possibile.

εἰσήκουσεν ὁ Θεὸς τῆς προσευχῆς: in questa sede **Q** riporta, in luogo del sostantivo *προσευχῆς*, il sinonimo *δεήσεως*. Si tratta di uno di quei pochi esempi, se si fa eccezione per gli errori di origine sicuramente fonetica e per le variazioni nella *divisio verborum*, in cui i due codici presentano una variante significativa e utile a ipotizzare che nessuno dei due manoscritti possa essere definito *codex descriptus*

dell'altro. Va considerato, nel caso degli *AAB*, come un fatto significativo, perché significa che della medesima epitome esistevano più copie e che la scelta di selezionare, del testo, la sola porzione sul cannibale non costituiva un caso isolato.

Secondo Webster (1864, 230s.) la δέησις sarebbe, in contesto cristiano, una particolare forma di προσευχή. In particolare, essa servirebbe a sottolineare l'insufficienza umana nei confronti dell'onnipotenza divina. Del resto, lo stesso etimo del termine δέησις, rimanda alla radice del verbo δέω, che indica una necessità, un bisogno (cf. *DELG* 270).

La differenza tra i due termini doveva essere ben nota ai parlanti di fede cristiana, se in *1Tm.* 2,1 Paolo elenca in successione δέησεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, ed εὐχαριστίαι. Non si potrà, poi, non citare in proposito l'ampia trattazione di Origene sulla preghiera e sulle sue differenti forme²⁶³. Posto che per il teologo alessandrino è la προσευχή a essere la preghiera per eccellenza da rivolgere al Padre, Origene (*Orat.* XIV 2s.) afferma che la δέησις coincide con l'ἰκεσία²⁶⁴, ovvero con la 'supplica'. In riferimento a tale definizione, l'esegeta cita diversi passi scritturistici²⁶⁵.

È possibile che, a un certo punto della tradizione, un copista abbia sostituito, o precisato tramite glossa esplicativa, il termine generico indicante la preghiera (προσευχή) con quello più specifico e pertinente al passo (δέησις): quando Crisostomo chiede al Signore che gli venga restituita temporaneamente la sua antica natura ferina, sta infatti mettendo in atto una vera e propria supplica. Il codice bresciano (**Q**), pur presentandosi come un codice generalmente corretto, non opera mai sostituzioni di questo genere, esattamente come non corregge i punti controversi o errati. Bisognerà, dunque, pensare che la sostituzione di προσευχή con δέησις sia da attribuire a un momento precedente.

Difficile, per converso, sarebbe supporre che il termine δέησις sia stato glossato con quello più generico προσευχή. Ciò, infatti, sarebbe possibile solo laddove il primo termine risultasse raro o difficile da comprendere, ma δέησις era un termine di largo

²⁶³ Per l'analisi del *De Oratione* e, più in generale, per il valore della preghiera in Origene, si veda lo studio di Perrone 2011.

²⁶⁴ *Orat.* XIV 2 ἡγοῦμαι τοίνυν δέησιν μὲν εἶναι τὴν ἐλλείποντός τι μεθ' ἰκεσίας περὶ τοῦ ἐκείνου τυχεῖν ἀναπεμπομένην εὐχὴν («Ritengo la δέησις la preghiera volta a ottenere, attraverso la supplica, quella particolare cosa che manca a qualcuno»).

²⁶⁵ Cf. Es 32,11, Dt 9,18, Est 4,17.

impiego: nella Bibbia si contano almeno novantasei occorrenze del termine, contro le centoquarantasei di προσευχή. La sostituzione del termine, dunque, non potrà essere attribuita ragioni di mera chiarezza.

κέλευσον πῦρ ἐξ οὐρανοῦ καταβῆναι ... μὴ δύνασθαι τινὰ ἐξελθεῖν: del potere punitivo e, nel contempo, catartico del fuoco si è già detto in precedenza. In questo caso, tuttavia, la fiamma discesa dal cielo – pur derivando da un esplicito intervento divino – svolge una funzione diversa e, in parte originale, all'interno della letteratura cristiana canonica e apocrifia. Qui, infatti, il fuoco sembra servire agli apostoli come un mero strumento atto a non permettere alla gente del luogo di fuggire.

Gli *Atti di Andrea e Mattia* presentano un esempio pressoché identico, sia da un punto dal punto di vista della funzione narrativa che dal punto di vista linguistico. L'apostolo Andrea ha provocato un'inondazione nella città degli Antropofagi per punirli della loro incredulità. L'arcangelo Michele, dunque, scende su tale città e la circonda con una nube di fumo, affinché nessuno di loro possa uscirne:

τότε Ἀνδρέας ἠῤῥατο λέγων: «Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐφ' ᾧ ἤλ- πισα γενέσθαι τὸ σημεῖον τοῦτο ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, μὴ με ἐγκα- ταλείπῃς, ἀλλὰ ἀπόστειλον Μι- χαὴλ τὸν ἀρχάγγελόν σου ἐν νε- φέλῃ πυρός, καὶ περιτείχισον τὴν πόλιν ἵνα μὴ δυνηθῇ τις ἐκ- φυγεῖν τοῦ πυρός». καὶ εὐθέως κατήλθε νεφέλῃ πυρός καὶ ἐκύ- κλωσε τὴν πόλιν ὡς τείχος.	“Allora Andrea pregò dicendo: ‘Signore Gesù Cristo, io confidai in te, perché si manifestasse questo segno in questa città. Tu non mi abbandonare, ma manda Michele, il tuo arcangelo, dentro una nube di fuoco e circonda la città, affinché nessuno possa fuggire dal fuoco’. E subito discese una nube di fuoco e circondò la città come un muro”.
--	---

Si noti che in entrambi i testi, benché l'immagine presentata coincida con quella che è stata definita da Girard (1991, 111-231) *'flamme enveloppante'*, la cortina di fuoco non ha affatto potere punitivo, come avviene di sovente, bensì serve a radunare la popolazione degli infedeli in vista della conversione e del battesimo.

τὰ χειροποίητα εἶδωλα: il tema dell'idolatria pagana è tipico della letteratura cristiana apocrifia. Allo stesso modo, frequente è la rappresentazione, al suo interno, di idoli personificati e parlanti; per esempio, si trovano sconfitti e urlanti negli *Atti di Filippo* (11,15).

Numerosi sono poi i testi che mettono in scena una vera e propria battaglia dialettica fra essi e Cristo, nei *Vangeli*, o fra essi e gli apostoli, negli *Atti*. Nella *Vita di Gesù*²⁶⁶, scritta in arabo (10,1-4), Maria e Giuseppe approdano in un Egitto dominato dai demoni e dagli idoli. Il solo loro passaggio, con Cristo nel grembo di Maria, farà precipitare gli idoli dal tempio, provocando la catarsi di coloro che erano indemoniati. All'interno del racconto, poi, trova spazio un dialogo fra i sacerdoti del luogo e l'idolo principale che, sconfitto, preannuncerà la venuta del Signore.

Emblematico è poi l'esempio degli *Atti di Andrea e Mattia*, ove l'apostolo Andrea racconta di come Gesù, quand'era ancora in vita, si era trovato a discutere insieme ad una sfinge, anch'essa fatta da mano umana. Quest'ultima ammetterà, innanzi al Signore, la sua inferiorità e si farà essa stessa portavoce del credo cristiano.

Negli *Atti di Giovanni* (42)²⁶⁷, le parole dell'apostolo fanno andare in mille pezzi l'altare di Artemide che si trovava a Efeso, e cadere tutte le offerte e le statue votive ivi presenti.

Sempre negli *Atti di Filippo* (6,16), poi, la distruzione degli idoli e dei templi a essi dedicati viene annoverata fra le prove che attestano in maniera incontrovertibile l'esistenza di Dio: εἰ γάρ τις ἐστὶν ἐν αὐτῷ θεός ... αὐτοὺς τοὺς ναοὺς μετὰ τῶν εἰδώλων κατακαύσομεν.

Si annuncia la caduta degli idoli d'Egitto nella *Vita apocriфа di Geremia* (2,7)²⁶⁸. In particolare, l'immagine della caduta e, soprattutto, la caduta negli abissi e nel fuoco dell'Inferno – la medesima che si trova icasticamente descritta negli *AAB* – si ritrova anche nell'*Apocalisse di Pietro* (6,7-9), in forma di premonizione.

Topico è anche l'elemento della 'chiropoiesi'. Sempre nell'*Apocalisse di Pietro* (10,5), si sottolinea come tali idoli fossero stati creati da mano umana (ἄνδρες οἴτινες ταῖς ἰδίαις χερσὶ ζόανα ἑαυτοῖς ἀντὶ θεοῦ): immagini rappresentanti gatti, leoni, rettili o animali selvaggi²⁶⁹. In proposito, si noti che tali raffigurazioni erano considerate tipiche

²⁶⁶ Testo critico e commento in Provera 1973.

²⁶⁷ Cf. Junod-Kaestli 1982.

²⁶⁸ Il testo è contenuto nella cosiddetta *Vita dei profeti*, edita da Nestle (1893, 1-64) e da Shermann (1907) e e tradotta da Hare (1985, 379-399).

²⁶⁹ Tale precisazione è presente solo nella versione etiopica: come nota James (1911, 49), il testo greco, in questa sede, epitoma.

del mondo egizio e, naturalmente, assai deprecate, per il loro aspetto ridicolo²⁷⁰. L'artificiosità, e dunque la conseguente inefficacia, degli idoli pagani è ribadita poi dagli *Atti di Paolo* (9,13) e, più diffusamente, dalla *Dottrina dell'apostolo Addai* (49)²⁷¹.

ἐγένετο φόβος μέγας: il testo greco presenta, in questa sede, uno svolgimento leggermente differente rispetto alle altre versioni. Mentre infatti in **S** e in **Q**, alla preghiera di Andrea, affinché si spenga la vampa di fuoco che aveva circondato la città, sembra corrispondere un ravvivarsi della stessa (ἐπήρθη ἡ φλόξ), nel testo copto Dio esaurisce la supplica dell'apostolo e fa sì che le fiamme spariscano. Il verbo greco ἐπαίρω, infatti, può significare sia 'levare via' (soprattutto in epoca tarda, cf. Lampe 490), sia 'innalzare, aizzare' (nel greco classico, cf. LSJ 604) e, in riferimento alle fiamme, si trovano casi analoghi: negli *Acta Sancti Mocii* (166,7), per esempio, ciò è espresso esplicitamente (ὡς δὲ εἶδε Λαοδίκιος τὴν φλόγα ἐπηρμένην καὶ σφοδρὰν πάνυ, ἐκέλευσεν ἀχθῆναι τὸν ἅγιον Μώκιον)²⁷². Dal momento che l'autore dell'epitome parla poi di un μέγας φόβος, è possibile che egli abbia inteso il verbo greco nel primo modo.

In questo, tuttavia, egli risulta scarsamente consequenziale: non solo fa difficoltà il mancato ascolto divino – quale, invece, sarebbe auspicato dalla presenza di εὐθέως – ma non viene nemmeno specificato dove finisca, in séguito, il muro di fuoco.

Quanto alle versioni etiopica e araba, esse non ci sono di reale aiuto: riportano la supplica degli apostoli, ma non aggiungono altro. Danno forse per scontato che la loro preghiera abbia avuto un esito positivo. Il testo copto, invece, afferma che, dopo la preghiera di Andrea, vi fu una "grande luce e un vento di rugiada" (οἰκνοσ νογοειν μι οὔτηγ νιωτε), che spense le fiamme. Se si ammette che al termine νογοειν ('luce') corrispondesse il greco φῶς e se si considera che quest'ultimo termine viene trattato di sovente come *nomen sacrum* all'interno dei manoscritti (cf. Oikonomides 1974, 108), si potrà ipotizzare che un copista l'abbia frainteso e vi abbia letto φόβος. L'incoerenza narrativa generata da quest'ultima lettura avrebbe poi portato qualcuno a ricostruire

²⁷⁰ Cf. Rm 1,23, *Ant. Bib.* 44,5, Giust. *Ap.* 1,24.

²⁷¹ L'opera ci è tramandata in lingua siriana. Per la traduzione in francese e il commento, si veda Desreumaux (1993). Il testo è stato prima in frammenti da Cureton (1864) e poi integralmente da Phillips (1876).

²⁷² «Come Laodice vide che le fiamme si erano innalzate e divenivano più forti, ordinò che venisse condotto San Mocio». Testo edito in Delehay (1912, 163-176).

l'episodio diversamente, apportandovi lievi modifiche testuali. Del resto, il copto volge la frase in maniera differente: α ... αωωρε εβολ ερραι εθαλασσα, lett. 'si disperse sul mare', senza che vi sia sottesa l'idea del 'sollevamento', presente invece in ἐπαίρω.

Anche questo elemento è di notevole rilievo, perché fa presupporre che esistesse un testo greco in questo caso simile alla versione copta e che, dunque, potesse costituirne la *Vorlage*.

όλολύζοντες: il verbo compare di frequente in *Isaia*, in relazione a rivelazioni di tipo apocalittico. Il termine viene riferito agli idoli pagani (10,10), alle città con le proprie mura e le proprie porte (14,31), a Moab (15,2), alle navi di Tarshish (23,1; 23,14).

παρρησία: si preferisce adottare la lezione di **Q**, rispetto a quella di **S**, che, in luogo di παρρησία, ha παρουσία, termine generalmente attribuito dalla Chiesa antica alla figura di Cristo e alla sua venuta (cf. Oepke, *GLNT IX* 839-878). Il sostantivo παρρησία, invece, presenta una più ampia possibilità di applicazione. Pieno di significato teologico, quest'ultimo compare di sovente all'interno degli *Atti* e, in generale, nella letteratura cristiana dei primi secoli, in relazione alla missione evangelica compiuta dagli apostoli (cf. Schlier, *GLNT IX* 877-932). Come nota Schlier (926), tuttavia, si ha all'interno della letteratura apocrifa uno slittamento semantico significativo, tanto che παρρησία verrà ad assumere il significato di "operare miracoli, operare con potenza". Il riferimento agli idoli presente negli *AAB* sembrerebbe dover essere inteso proprio in questo senso. A essi l'azione di Andrea non impedirà tanto la facoltà di parola, quanto la possibilità di esercitare il proprio potere sulla gente. In specifico riferimento agli idoli, poi, il termine si trova impiegato per esempio negli *Atti di Tommaso* (46), dove un demone esorcizzato avverte l'apostolo: ἐμοὶ δὲ καιρὸς καὶ παρρησία γενήσεται. Negli *Atti di Filippo* (110), invece, la παρρησία è riferita al demonio stesso, del quale si sottolinea, in maniera analoga al passo degli *AAB*: οὐκ ἔχει παρρησίαν ἐν οὐδενί.

θεασάμενος δὲ αὐτοὺς ὁ Χριστομαῖος ἐρχομένους μετὰ τῶν ἀποστόλων: si preferisce, in questa sede, adottare la lezione di **S** con il participio predicativo ἐρχομένους riferito ai Parti (αὐτούς), piuttosto che quella di **Q**, che invece riporta un participio di probabile valore appositivo (ὁ ἐρχόμενος), riferito a Cristomeo. Il testo,

infatti, precisa che la folla si era recata in teatro seguendo Bartolomeo (ὁ ὄχλος ἠκολούθησεν αὐτῷ ἕως τοῦ θεάτρου) e, dunque, è questa che presumibilmente si trovava insieme agli apostoli. Nondimeno, il fatto che subito dopo si dica che Cristomeo ἔρχεται πρὸς τοὺς ἀποστόλους Ἀνδρέαν καὶ Βαρθολομαῖον esclude la possibilità che Cristomeo si fosse recato in teatro con loro. È probabile che l'articolo presente in **Q** sia stato aggiunto da uno scriba, una volta creatosi l'errore, per risolvere l'incongruenza testuale: "Cristomeo, colui che veniva insieme agli apostoli"

στόλος ἀλαβάστρινος: l'aggettivo **ἀλαβάστρινος** è termine assai raro in greco e indica appunto qualcosa che è stato fatto con l'alabastro²⁷³. Esso compare nei frammenti alchemici, per esempio in Olimpiodoro (*CAG* II 104,19) e in Zosimo (*CAG* II 113,11), entrambi autori di origine egiziana. Presenta, inoltre, in un passo della recensione λ del *Romanzo di Alessandro* (III 59,3), nonché in alcune testimonianze papiracee: *P. Dryton* 39,1 (137-136 a.C.) e in *P. Oxy.* 2058,25 (VI sec. d.C.). Con tale termine, poi, veniva appellata una catena montuosa dell'Alto o Medio Egitto²⁷⁴. Si noti, in proposito, che, date la rarità e la circostanzialità del termine, tale toponimo potrebbe aver dato origine all'aggettivo o viceversa. In ogni caso, sembra verosimile supporre che il termine venisse impiegato solo in Egitto. Se così fosse, questo passo costituirebbe una prova ulteriore a favore delle provenienza egiziana degli *AAB*.

A proposito dei passi alchemici ivi citati, va precisato che, in realtà, si discute se per 'alabastro' s'intendesse il vero alabastro, e dunque la pietra impiegata per esempio nella composizione della calce, e non piuttosto l'uovo, indicato in senso metaforico²⁷⁵. Sempre nei testi alchemici, per esempio, esso veniva definito come una vera e propria λίθος di colore bianco e, in certi casi, come un ἀλαβάστρινος ἐγκέφαλος (cf. *CAG* II 21,2). In questo caso, è evidente che l'aggettivo viene impiegato per indicare qualcosa che, a livello cromatico, assomigliava all'alabastro. In considerazione delle poche occorrenze relative a tale termine e al fine di definire con maggior precisione possibile il significato di ἀλαβάστρινος, sarà necessario tenere in debita considerazione la suddetta discussione. In ogni caso, il passo degli *AAB* fa certamente riferimento a una pietra: difficile, dunque, pensare che si tratti di un uso traslato del termine.

²⁷³ Sull'alabastro (luoghi di estrazione e varietà), si veda Gnoli (1997, 136s.).

²⁷⁴ Si vedano, in proposito, la testimonianza di Ptol. *Geog.* IV 5,27, nonché una lettera inviata da due sitologi egiziani all'anacoreta Sabino (cf. Naldini 1998, fr. 86,8).

²⁷⁵ Sulla discussione, si veda Mertens 1995 (47¹).

Infine, l'aggettivo ἀλαβάστρινος compare anche negli *Atti di Andrea e Matteo* (29) all'interno di un episodio assai simile a quello descritto dagli *AAB*. Andrea si trova qui a parlare a una statua di alabastro posta su di una colonna. Lodandone il materiale e ricordando come di esso fossero fatte anche le Tavole della Legge, l'apostolo fa sì che dalla statua si sprigioni un'inondazione destinata a provocare la morte degli infedeli.

<p>καὶ θεασάμενος ὁ Ἀνδρέας εἰς μέσον τῆς φυλακῆς εἶδεν στῦλον ἐστῶτα, καὶ ἐπὶ τὸν στῦλον ἀνδριάς ἐπικείμενος ἀλαβάστρινος καὶ ἀνελθὼν ὁ Ἀνδρέας ἐπὶ τὸν ἀνδριάντα ἤπλωσεν τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἐπτάκις, καὶ εἶπεν τῷ στύλῳ καὶ τῷ ἐπ' αὐτῷ ἀνδριάντι «φοβήθητι τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ, ὃν φρίσσει ὁ ουρανὸς καὶ ἡ γῆ, καὶ ἀναβαλέτω ὁ ἀνδριάς ὁ ἐπικείμενος ἐπὶ τὸν στῦλον ὕδωρ πολὺ διὰ τοῦ στόματος αὐτοῦ, ὡς κατακλυσμοῦ, ἵνα παιδευθῶσιν οἱ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. καὶ μὴ φοβηθῆ ὡς λίθος καὶ εἴπης ὅτι ἐγὼ λίθος εἰμὶ καὶ οὐκ εἰμὶ ἄξιος αἰνέσαι τὸν κύριον· καὶ γὰρ καὶ ὑμεῖς τετιμένοι ἐστέ. ἡμᾶς γὰρ ἐπλασεν ὁ κύριος ἀπὸ γῆς, ὑμεῖς δὲ καθαροὶ ἐστε· διὰ τοῦτο ἔδωκεν ὁ θεὸς ἐξ ὑμῶν τῷ λαῷ αὐτοῦ τὰς πλάκας τοῦ νόμου²⁷⁶».</p>	<p>“Andrea, guardando in mezzo alla prigione, vide eretta una colonna e sulla colonna una statua di alabastro. E, salito sulla statua, Andrea tese le mani per sette volte e disse alla colonna e alla statua che vi stava sopra: ‘Temi il segno della croce, per il quale tremano cielo e terra, e questa statua che sta sulla colonna riversi, dalla sua bocca, acqua in quantità, come quella di un diluvio, a ché imparino gli abitanti di questa città. Tu, pietra, non temere e non dire – Sono di pietra e, dunque, non sono degno di lodare il Signore – Anche voi, infatti, siete stati tenuti in grande considerazione, poiché il Signore ci ha plasmato dalla terra e voi siete puri: per questo, attraverso di voi, egli diede al suo popolo le Tavole della Legge’”.</p>
---	---

Negli *AAB* la colonna di alabastro ha un potere salvifico e catartico, poiché è di fatto premessa al battesimo. Lo stesso dicasi per gli *AAM*, dove l'acqua salata che sgorga dalla bocca della statua corrode le carni degli infedeli, ai fini della loro conversione. L'episodio è, in entrambi i casi, di chiara valenza simbolica. In particolare, il motivo appare ben sviluppato negli *AAM*, dove l'alabastro viene paragonato alla pietra di cui erano costituite le Tavole della Legge. Il fatto, poi, che venga messo in rilievo il carattere tutto sommato umile dell'alabastro fa pensare che, nel luogo di composizione degli *Atti*, tale materiale fosse considerato di uso e reperimento comuni.

Quanto all'elemento simbolico evocato dal passo, se si considera come gli elementi pagani, la colonna negli *AAB* e la statua negli *AAM*, vengano rifunzionalizzati

²⁷⁶ Testo critico in Bonnet 1972, II, 109s.

e risemantizzati in chiave cristiana, non si può escludere che, alla base di entrambi i testi, vi sia un intento di tipo ideologico. Gli AAM si chiudono con l'edificazione di una chiesa. È probabile che il riferimento sia alla pratica, largamente diffusa in antico, del reimpiego di materiali di utilizzo pagano all'interno dei nuovi edifici cristiani²⁷⁷. Un fenomeno, peraltro, attestato anche per l'Egitto (cf. Pensabene 1993, 51s.). Come nota Lachenal (1995), il reimpiego di estrazione cristiana, oltre a riprendere una prassi già antica, dovuta alla frequente carenza di materiali, nasce soprattutto per motivazioni di tipo propagandistico. Esattamente come gli edifici di culto cristiani vennero a sovrapporsi e a sostituirsi a quelli pagani, non di rado capitava che elementi architettonici come capitelli, colonne, statue venissero riutilizzati e inseriti all'interno delle nuove architetture, anche senza un'apparente utilità strutturale o decorativa, tanto da creare, in ambito costruttivo, un nuovo senso estetico basato sull'ideale della *varietas*. Tale usanza ebbe inizio intorno al IV secolo d.C. In un'ottica in cui gli idoli e le statue pagane erano considerati blasfemi, è probabile che, a un certo momento, autori di parte cristiana abbiano avvertito la necessità di legittimare tale prassi che, nel corso del tempo, diverrà sempre più comune. È verosimile che tale necessità vada collocata agli inizi della diffusione di quest'usanza e, in generale, della costruzione degli edifici di culto cristiano. E dunque, tra il IV e il V secolo d.C.

Si noti che l'alabastro era considerato materiale di gran pregio, oltre a essere parecchio costoso. Di alabastro era l'ampolla di nardo purissimo usata per ungere i piedi di Gesù a Betania (cf. *Mt.* 26,7, *Mc.* 14,3, *Lc.* 7,37). Plinio (*Nat.* XXXVI 12), dal canto suo, nota, con grande meraviglia, che Balbo fece edificare all'interno del suo teatro quattro colonne di vero alabastro, e Callisto, un ricco liberto dell'imperatore Claudio, addirittura trenta nella sua stessa dimora. Del resto, come nota l'erudito romano, l'alabastro, almeno quello più pregiato, veniva estratto dalle miniere dell'Egitto, della Siria, della Carmania e dell'India. Secondo Plinio, nella Tebaide, sarebbe esistita una fortezza chiamata con il medesimo nome (*Nat.* XXXVII 32):

onychem in Arabiae tantum montibus nec usquam aliubi nasci putavere nostri veteres, Sudines in Carmania. potoriis primum vasis inde factis, dein pedibus lectorum sellisque, Ne- “I nostri antenati ritenevano che l'onice nascesse soltanto fra i monti d'Arabia e da nessun'altra parte, mentre Sudine (pensava che nascesse) in Carmania. Prima, (con esso) vennero fatti i

²⁷⁷ Ancora valido, in proposito, è lo studio di Deichmann 1975.

pos Cornelius tradit magno fuisse miraculo, cum P. Lentulus Spinther amphoras ex eo Chiorum magnitudine cadorum ostendisset, post quinquennium deinde XXXII pedum longitudinis columnas vidisse se. Variatum in hoc lapide et postea est, namque pro miraculo insigni quattuor modicas in theatro suo Cornelius Balbus posuit; nos ampliores XXX vidimus in cenatione, quam Callistus Caesaris Claudii libertorum, potentia notus, sibi exaedificaverat. hunc aliqui lapidem alabastriten vocant, quem cavant et ad vasa unguentaria, quoniam optime servare incorrupta dicatur. idem etustus emplastris convenit. nascitur circa Thebas Aegyptias et Damascum Syriae. hic ceteris candidior, probatissimus vero in Carmania, mox in India, iam quidem et in Syria Asiaque, viliissimus autem et sine ullo nitore in Cappadocia.

bicchieri, poi i piedi dei letti e le sedie. Cornelio Nepote tramanda, come oggetto di grande stupore, che P. Lentulo Sfintere aveva ostentato anfore fatte di alabastro della grandezza degli orci di Chio, dice di aver visto, dopo cinque anni, in prima persona, colonne della lunghezza di trentadue piedi. Un cambiamento nei confronti di questa pietra si ebbe anche in séguito: al fine di creare grande stupore, Cornelio Balbo ne pose quattro di piccole dimensioni all'interno del suo teatro. Noi ne abbiamo viste trenta ben più grandi nella sala da pranzo che Callisto, uno dei liberti dell'imperatore Claudio, noto per il suo potere, aveva edificato per se stesso. Alcuni chiamano alabastrite questa pietra, che incavano anche per i vasi da unguenti, poiché si dice che conservi il contenuto intatto. La stessa, una volta arsa, si addice agli impiastri. Nasce più o meno a Tebe d'Egitto e a Damasco, in Siria. Questa pietra è più chiara delle altre, invero è pregiatissima anche in Carmania, poi in India, ormai anche in Siria e in Asia, molto comune, invece, e priva di alcuna brillantezza in Cappadocia.

Il teatro descritto dagli AAB, pertanto, doveva essere un grosso teatro o quanto meno luogo di spettacolo di una grande e importante città. Se si pensa all'Egitto, le località in cui è attestata la presenza di un edificio teatrale sono naturalmente Alessandria, ma anche Ptolemais, Antinoe, Ossirinco, Ermopoli Magna e Arsinoe (cf. Pensabene 1993, 18). In particolare, il teatro di Alessandria venne distrutto nel 428 d.C.²⁷⁸ Se si ammette l'origine, non solo egiziana, ma più precisamente alessandrina degli AAB, tale data potrebbe fungere da termine di riferimento importante. Gli AAB, in effetti, potrebbero suggellare, in una certa maniera, il trionfo non solo del cristianesimo, ma anche degli istituti ecclesiali in luogo di quelli pagani.

²⁷⁸ Si trattava del cosiddetto *Dionisiakon*, crollato durante la festa dei Neiloa (cf. Adriani 1966, 247s.).

Quanto all'immagine dell'acqua che scaturisce miracolosamente dalla colonna, essa è di probabile ascendenza veterotestamentaria: ricorda, da vicino, l'acqua che scaturisce dalla roccia colpita in *Es.* 17,6 e in *Nm.* 20,11. Peraltro, dal IV secolo d.C. in poi, l'iconografia cristiana prese a rappresentare il motivo del battesimo proprio in questo modo: da un'immagine orizzontale dell'acqua, si passò a rappresentare il fonte battesimale come una sorgente di acqua che scaturisce da una roccia. Spesso, poi, tale sorgente viene raffigurata come una vera e propria colonna d'acqua (cf. Ferguson 2009, 128s.). L'idea è, chiaramente, quella della sorgente d'acqua viva e non stagnante.

L'iconografia su Pietro, per esempio, farà suo questo motivo: nelle rappresentazioni antiche troviamo spesso l'apostolo nell'atto di far sgorgare acqua da una roccia attraverso un bastone, alla stregua di Mosè, al fine di battezzare i carcerieri che si trovavano in prigione insieme a lui. Quest'immagine si diffonderà al meno a partire dal IV secolo d.C. (cf. Mathews 2005, 48)²⁷⁹.

Il fatto che sia gli *AAB* che gli *AAM* impieghino il medesimo motivo, sostituendo all'immagine del bastone un elemento dell'architettura pagana, è certo non solo significativo, ma anche originale.

ἠγέρθησαν δὲ καὶ τὰ θηρία: il problema della resurrezione degli animali – ben presente, per converso, nelle religioni pagane di ambito culturale egizio²⁸⁰ – all'interno del cristianesimo rimane assai controverso.

Come nota Gihus (2006, 257), tale motivo non è assente nella letteratura apocrifa, che, come si è visto, fa largo impiego dell'elemento teratologico, ma gli esempi rimasti sono pochi e, in ogni caso, dibattuti. L'unico chiaro esempio si trova negli *Atti di Pietro* (13), dove un tonno viene resuscitato dall'apostolo e, improvvisamente, si ritrova a nuotare in uno stagno. Tuttavia, in questo caso, si tratta più che altro di un espediente miracolistico compiuto da Pietro al fine di far convertire la gente del luogo: l'animale, in sé, non sembra avere reale importanza nell'economia della storia e nemmeno nel pensiero teologico dell'autore.

²⁷⁹ Si notino il frammento di sarcofago, databile al primo quarto del IV secolo, conservato oggi a Roma nel comprensorio delle catacombe di S. Callisto (inv. Cal 179), il vetro dorato, sempre di IV secolo, del Museo Sacro della Città del Vaticano (inv. 60751) e la lampada dello stesso periodo che si trova al Museo Archeologico di Firenze (inv. 1674). Si veda, in proposito, Donati (2000, 206 e 210). Fig. 6, 7, 8.

²⁸⁰ Cf. Campanozzi (2011, 24-26).

Il caso isolato degli *AP* è singolare, se si considera che, stando a quanto riporta Fozio (*Bibl.* 114, 91a), il motivo della resurrezione degli animali doveva essere tutto sommato frequente all'interno della letteratura apocrifa e, in particolare, in tutti quei testi che vennero attribuiti a Leucio Carino. Riguardo a quest'ultimo, egli infatti dice: νεκρῶν δὲ ἀνθρώπων καὶ βοῶν καὶ κτηνῶν ἄλλων παραλογωτάτας καὶ μειρακιώδεις τερατεύεται ἀναστάσεις²⁸¹.

Come possono essere interpretate le parole dell'erudito bizantino, dal momento che i testi tramandati non testimoniano tale circostanza? Per rispondere al quesito, può forse essere di un qualche interesse il caso emblematico degli *Atti di Tommaso* (41), dove l'apostolo, alle suppliche di una folla che lo implorava di resuscitare un asino che l'aveva in precedenza aiutato e che poi era morto davanti ai suoi occhi, risponde:

<p>ἐγὼ μὲν ἠδυνάμην ἐγεῖραι αὐτὸν διὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἀλλὰ πάντως τοῦτο συμφέρει· ὁ γὰρ αὐτῷ δὸς λόγον ἵνα λαλήσῃ ἠδύνατο αὐτὸν ποιῆσαι μηδὲ ἀποθανεῖν· οὐκ ἐγείρω δὲ αὐτὸν οὐχ ὡς μὴ δυνάμενος, ἀλλ' ὅτι τοῦτό ἐστιν τὸ συμβαλλόμενον αὐτῷ καὶ συμφέρον²⁸².</p>	<p>“Io, certo, potevo svegliarlo nel nome di Gesù Cristo, ma questo è ciò che è davvero utile: colui, infatti, che ha dato a lui la parola affinché parlasse, poteva far sì che non morisse. Non lo risveglio, dunque, non perché pensi di non essere in grado, ma perché questo è ciò che è utile e conveniente per lui”.</p>
---	--

Il passo non è di semplice lettura. Non si comprende, infatti, cosa intenda l'apostolo nel momento in cui afferma che la morte dell'asino è per lui “utile e conveniente”. Il racconto dell'asino degli *AT* rientra in quella categoria di episodi, narrati dalla letteratura apocrifa, dove un animale parlante si fa strumento e aiuto nei confronti di Dio e degli apostoli. Tali episodi non si concludono mai con il decesso dell'animale. Inoltre, si noti che la morte dell'asino avviene d'improvviso e senza motivo: l'animale semplicemente si accascia di fronte a Tommaso e ai presenti. Tale morte non ha, nei fatti, una vera utilità all'interno del racconto, né da un punto di vista narrativo né da un punto di vista teologico. Più senso avrebbe avuto se, ai fini della conversione, l'apostolo avesse compiuto il miracolo della resurrezione, salvando così anche quello che era semplicemente un animale. Questo, tuttavia, non avviene. È possibile, secondo Gihus, che, del medesimo testo, esistessero differenti versioni e che alcune di queste contemplassero la resurrezione dell'animale. Per converso, secondo lo

²⁸¹ Trad.: «Favoleggia resurrezioni incredibili e puerili, di uomini, buoi e altri animali».

²⁸² Testo critico in Bonnet 1959, 159.

studioso, la sezione narrativa pervenuta sarebbe dovuta a un'interpolazione successiva di marca cattolica.

Che la resurrezione degli animali fosse in parte avvertita come sospetta dall'ortodossia è testimoniato da Agostino, il quale polemizza contro i Manichei che credevano che anche gli animali avessero un'anima (*Mor. Eccl.* II 17,59). È, pertanto, possibile che alcuni degli episodi a cui fa riferimento Fozio siano andati irrimediabilmente perduti a causa di un certo scetticismo da parte dei cattolici nei confronti della possibilità che anche gli animali potessero essere inseriti all'interno del piano di salvezza.

Gli *AAB*, certo, non possono essere definiti un testo manicheo – totalmente assente è, per esempio, la visione dualistica che caratterizzava tale dottrina – ma è altresì possibile che esistessero alcune frange del cristianesimo propense a credere nella salvezza e nella resurrezione degli animali. In particolare, è possibile che simili credenze si fossero diffuse in ambito egizio, dove avevano trovato una loro produttività già in seno al paganesimo.

Tuttavia, se si esamina lo svolgimento narrativo della sezione, si noterà che l'episodio della resurrezione del popolo partico è di per sé concluso con la menzione finale del battesimo e della glorificazione di Dio. La parte sugli animali risulta, nei fatti, aggiunta e l'autore della stessa sembra sentire l'esigenza di aggiungere un καί di tipo copulativo, per riallacciarsi al discorso precedente. I testi etiopico e arabo non presentano tale sezione, ma va detto che, in questa sede, entrambe le versioni abbreviano di molto il tessuto narrativo. In generale, si è propensi a pensare che si tratti di una glossa aggiuntiva e posteriore. È possibile che uno scriba, particolarmente interessato alla questione, abbia aggiunto il particolare al fine di sottolineare l'universalità dell'economia di salvezza. Come si è detto in precedenza, la salvezza degli animali è un tema caro anche agli encratiti e l'autore degli *AAB* sembra conoscere i principi base di tale dottrina, nonché alcuni testi assai esemplificativi di marca esplicitamente encratita, come appunto gli *Atti di Filippo*. Bisognerà dunque immaginare che il circolo culturale entro il quale gli *AAB* sono stati concepiti, pur non essendo identificabile con l'encratismo in senso stretto, fosse in contatto con esso. Se tale ipotesi è corretta, non stupirà dunque immaginare che questo testo sia stato letto e copiato anche in ambito encratita o da fedeli che traevano spunto da tale credenza. È

possibile, infatti, che proprio a questo contesto vada attribuita la glossa intrusiva, presente sia in **Q** che in **S** che, dunque, si presume appartengano alla medesima famiglia di manoscritti, pur non condividendo lo stesso antigrafo. Un fatto interessante, che conferma quanto dovesse essere ampio il raggio di circolazione degli *AAB* e che contribuisce a precisarne la storia e la fortuna.

κατέστησαν ἐπίσκοπον καὶ πρεσβυτέρους καὶ διακόνους: benché tutte e tre le cariche vengano già menzionate dai testi del NT e, in particolare, dalle lettere definite ‘pastorali’, assai di rado queste vengono citate insieme. Tra I e II secolo d.C., come nota Cattaneo (1997, 50s.), pare esistesse – almeno per quanto concerne le figure dei presbiteri e dei diaconi – un certo grado di sovrapposizione e intercambiabilità semantica: esse vengono spesso impiegate in senso generico.

L’istituzione ecclesiale si trova, nei primi testi cristiani, ancora in forma embrionale. In particolare, la figura del vescovo singolo, così come si presenta negli *AAB*, quale capo unico della chiesa locale, a cui si affiancherebbero le figure ‘minori’ dei presbiteri e dei diaconi, sembra essere a tutti gli effetti un prodotto di fine II secolo/inizio III²⁸³, quando si ebbe il passaggio dal periodo definito ‘apostolico’ a quello subapostolico. Di fatto, l’episcopo, termine che, come si è detto, compare nel NT ma in senso collegiale e all’interno di una pluralità di figure ecclesiastiche poste sullo stesso piano, viene a sostituirsi alla figura carismatica dell’apostolo.

Le prime occorrenze si hanno negli scritti di Ignazio di Antiochia, vescovo siriano di inizio II sec. Si tratta, tuttavia, di un caso isolato, se si considerano altri documenti a lui coevi, tanto che una parte della critica è arrivata a mettere in dubbio la stessa autenticità delle epistole ignaziane²⁸⁴. Ireneo, per esempio, impiega in maniera alternativa i termini ‘episcopo’ e ‘vescovo’ (*Adv. Haer.* IV 26,2-5). Dell’opera di Ignazio, esemplare è un passo dell’epistola *Ai Magnesii* (6,1s.), dove le tre cariche – episcopo, presbiteri e diaconi – vengono citate insieme e in successione:

ἐν ὁμονοίᾳ θεοῦ σπουδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένου τοῦ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποστόλων, καὶ τῶν “Cercate di fare tutto nella concordia di Dio, sotto la presidenza del vescovo, che fa le veci di Dio, dei presbiteri, che fanno le veci del sinedrio apo-

²⁸³ cf. Moreschini 2007, 63 e Norelli 2014, 132-135.

²⁸⁴ Così Joly 1979, che data l’epistolario al 160 d.C., e Rius Camps 1979, che considera le parti riguardanti i ministeri delle interpolazioni di III secolo d.C..

διακόνων τῶν ἐμοὶ γλυκυτάτων stolico, e dei diaconi, a me assai
 πεπιστευμένων διακονίαν Ἰησοῦ cari, a cui è stato affidato il mi-
 Χριστοῦ. nistero di Gesù Cristo”.

Sulla stessa linea di pensiero, si colloca l’epistola *Ai Tralliani* (3,1-4):

ὁμοίως πάντες ἐντρεπέσθωσαν “Ugualmente dobbiamo mostra-
 τοὺς διακόνους ὡς Ἰησοῦν re tutti rispetto verso i diaconi
 Χριστόν, ὡς καὶ τὸν ἐπίσκοπον come verso Gesù Cristo, come
 ὄντα τύπον τοῦ πατρός, τοὺς δὲ anche verso l’episcopo, essendo
 πρεσβυτέρους ὡς συνέδριον θε- egli immagine del Padre, e verso
 οῦ καὶ ὡς σύνδεσμον ἀποστό- i presbiteri, quali sinedrio di Dio
 λων· χωρὶς τούτων ἐκκλησία οὐ e vincolo apostolico. Senza di
 καλεῖται. questi, non si può parlare di
Chiesa”.

Nell’epistola *Ai Filadelfesi* (1-4), poi, Ignazio sottolineerà con decisione l’unicità²⁸⁵ della carica episcopale e la sua natura eminentemente divina, in quanto voluta da Gesù stesso²⁸⁶. E, nella lettera *Agli Smirnei* (1), giungerà ad asserire che una chiesa può essere definita tale solo ed esclusivamente in presenza di un vescovo²⁸⁷: senza di lui, per esempio, non sarebbe stato possibile battezzare. Per parte loro, presbiteri e diaconi vengono nominati sempre al plurale: i primi sembrerebbero collocarsi su di un piano superiore rispetto ai secondi, e costituirebbero una sorta di collegio atto a concelebbrare insieme al vescovo o a farne le veci laddove incaricati. Si noti che, nel medesimo passo, compare per la prima volta, all’interno di un testo cristiano, l’espressione καθολικὴ ἐκκλησία, anche se è assai probabile che debba essere intesa ancora nel suo senso generico di ‘chiesa universale’. In ogni caso, come sottolinea Cattaneo (1997, 280), è verosimile che tali riflessioni, ribadite in più luoghi e con tanta insistenza, derivassero dalla necessità di controbattere teorie dissidenti nei confronti della gerarchia ecclesiastica che si andava formando. Come si è in precedenza sottolineato, Ignazio si mostra in largo anticipo rispetto ai contemporanei: è probabile che i suoi scritti raffigurino una situazione concreta, ma a cui faceva da contraltare una forte opposizione o, comunque, una realtà più varia rispetto a quella da lui rappresentata.

²⁸⁵ *Fil.* 4 εἷς ἐπίσκοπος ἅμα τῷ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις.

²⁸⁶ *Fil.* 1 τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις ἀποδεδειγμένοις ἐν γνώμῃ Ἰησοῦ Χριστοῦ, οὓς κατὰ τὸ ἴδιον θέλημα ἐστήριξεν ἐν βεβαιωσύνῃ τῷ ἁγίῳ αὐτοῦ πνεύματι.

²⁸⁷ *Smir.* 1 ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾗ Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Il primo vero vescovo dotato di un potere per così dire ‘monarchico’ all’interno della comunità sarebbe stato Vittore, in carica nell’ultimo decennio del II secolo. Da qui in poi, gli autori cristiani mostreranno un linguaggio di chiaro stampo monoepiscopale. In questo senso, si veda l’esempio quanto mai significativo del breve trattato attribuito a Ippolito e intitolato *Tradizione Apostolica*²⁸⁸. Si tratta, infatti, di uno dei primi testi che presenta una situazione ecclesiastica di tipo gerarchico ben definita, esattamente come quella presente negli AAB: l’elezione del vescovo viene descritta passo passo, attraverso la descrizione di norme che sembrano essere istituzionalizzate in via definitiva. Fondamentale è il momento dell’elezione da parte del popolo e l’imposizione delle mani, che deve essere compiuta da un vescovo delle comunità vicine, di Domenica e nel corso di un vero e proprio atto liturgico. Quanto alle cariche ecclesiastiche, si nota chiaramente il primato del vescovo, rispetto a presbiteri e diaconi, i quali appunto vengono ordinati dall’episcopo. Oggi, si suole datare la prima stesura della *Tradizione Apostolica* tra il 218 e il 220 d.C, anche se a essa seguiranno parecchi rimaneggiamenti e interpolazioni²⁸⁹.

ἀναγνώστας: interessante è anche la menzione dei cosiddetti ‘lettori’, soprattutto perché, in questa sede, sembrano essere messi sullo stesso piano di presbiteri e diaconi. Il primo riferimento sicuro che si ha di questa carica si trova nel *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano (41,8), dunque alla fine del II secolo. Anche qui il lettorato sembra essere in relazione con le alte cariche ecclesiastiche (quella del vescovo, del presbitero e del diacono), come in una sorta di *cursus honorum*: *itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus*. Le testimonianze sui lettori si faranno più frequenti nel corso del III secolo d.C. Cipriano (249-250 d.C.) informa che alcuni di questi lettori venivano istituiti direttamente dal vescovo e che, in séguito, sarebbero divenuti presbiteri (*Ep.* 39,5,1)²⁹⁰: avevano il compito di leggere le Sacre Scritture durante la liturgia o di aiutare i catecumeni nell’educazione. L’*Apocalisse di Paolo* (36)²⁹¹ pone nell’Infero – oltre a un vescovo, un presbitero e un diacono – anche un lettore e i *Canoni ecclesiastici degli apostoli* (195)²⁹² menzionano i lettori addirittura prima dei presbiteri. Tuttavia, come

²⁸⁸ Testo edito in Botte 1968. Per la traduzione italiana, si veda Perretto (1996, 103-142).

²⁸⁹ Si veda, in proposito, l’introduzione di Perretto 1996, 5-91.

²⁹⁰ Per il testo delle epistole di Cipriano, si veda Diercks 1994-1996 (*CCL* III B-C).

²⁹¹ Testo greco in Tischendorf (1866, 34-69), traduzione italiana in Erbetta (1969, III, 353-386).

²⁹² Ed. Schermann 1914, 12-34.

nota Cattaneo (1997, 174), non è il caso di insistere troppo su tale ‘precedenza’: in testi coevi, come nella lista di ministeri stilata dal vescovo Cornelio (cf. Eus. *HE* VI 43,11) e nella *Tradizione Apostolica* (11), i lettori non sembrano ricoprire un ruolo di reale importanza, quanto meno non al pari di vescovo, presbiteri e diaconi, ma essere collocati insieme agli ostiari, alle vedove, agli esorcisti. Gli autori di III secolo d.C., dunque, tramandano una situazione non ancora istituzionalizzata e, in parte, caotica. È probabile, comunque, che, fra gli ordini minori, i lettori fossero guardati con un occhio di riguardo, proprio in virtù della superiore istruzione e della conseguente funzione educativa. Per questo non è inverosimile pensare che alcuni di questi lettori potessero accedere anche ai ranghi superiori. A livello ufficiale, invece, il lettorato diverrà prima tappa del cosiddetto *cursus honorum* ecclesiastico soltanto con il concilio di Sardica (343-344 d.C.)²⁹³. E, secondo Faivre (1997, 219s., 313-318, 326-328), ciò trovò reale applicazione anche più tardi, in Oriente. In effetti, è notevole che l’autore degli *AAB* citi i lettori immediatamente dopo il vescovo, i presbiteri e i diaconi, come se queste fossero le quattro cariche maggiori. In questo senso, il testo potrebbe riflettere una situazione posteriore a Sardica. È possibile, in ogni caso, che l’autore degli *AAB* citi i lettori non in quanto annoverati tra gli ordini ecclesiastici superiori, ma piuttosto per il ruolo fondamentale che avrebbero avuto all’interno di un popolo – nello specifico quello dei Parti – che doveva essere a tutti gli effetti ancora evangelizzato. Detto questo, difficilmente si potrà collocare la menzione dei lettori in un’epoca molto precedente al IV secolo.

μετὰ δὲ ταῦτα ... ἀμήν: l’episodio del martirio, congiunto alla dossologia trinitaria, presenta soltanto nella versione greca, sia in **S** che in **Q**. L’incoerenza data dall’esito positivo del racconto e la sbrigatività con cui tale evento viene menzionato fanno pensare che si tratti di un’interpolazione successiva. In particolare, come si è detto in precedenza, è probabile che l’autore dell’epitome, estrapolando dagli *AAB* soltanto l’episodio riguardante Cristomeo – la sua conversione e il suo divenire, in terra barbara, apostolo di Dio – abbia voluto creare una sorta di piccola ‘agiografia’.

Del resto, l’ideale del martirio, come nota Bastiansen (1987, XXXVII-XL), fu assai produttivo anche dopo il trionfo del Cristianesimo con Costantino, sia a livello letterario sia allo scopo di edificare nuove chiese e di diffondere il culto delle reliquie.

²⁹³ Cf. secondo Martin (1997, 195-197).

La struttura dell'episodio, infatti, è modellata sull'esempio degli *Atti dei Martiri*: si veda, in proposito, la conclusione del *Martirio di Carpo, Papilo e Agatonice*, e degli *Atti di Giustino*.

Anche la corona del martirio – motivo già di origine neotestamentaria²⁹⁴, che vede nella figura del martire quella di un vero e proprio combattente che muore per la causa cristiana²⁹⁵ – è elemento topico all'interno della letteratura martiriologica: esemplare è, in questo senso, la chiusa degli *Atti dei Martiri di Scili: et ita omnes simul martyrio coronati sunt, et regnant cum Patre et Filio et Spiritu Sancto per omnia secula seculorum. Amen*.

È singolare, inoltre, che anche la *Passio* di S. Cristoforo si concluda con il martirio del santo: è possibile che l'autore dell'epitome conoscesse la leggenda del Santo e avesse voluto fare un'equiparazione fra i due personaggi, Cristoforo e Cristomeo. Su tale questione, si veda quanto segue.

παρὰ τοῦ βασιλέως δέλκου: l'espressione presenta non poche difficoltà, dal momento che il termine δέλκου, presente sia in **S** che in **Q**, non è attestato in greco, se non in riferimento a un lago della Tracia, citato anche da Esichio (δ 598 L.): Δέλκος: λίμνη ἰχθυοφόρος περὶ τὴν Θράκην. Il riferimento, dunque, potrebbe essere a Delco/Derco, cittadina tracica, identificabile con l'odierna Terkos o Durusu, non troppo lontana da Bisanzio e localizzata sull'omonimo lago (cf. Oberhummer 1958)²⁹⁶. Ma quale senso avrebbe menzionare una località tanto precisa quanto sconosciuta ai più?

Derco si trovava sotto il patriarcato costantinopolitano e fu, inoltre, sede arcivescovile, anche se in epoca piuttosto tarda (cf. *DESE* 2000s.). In particolare, essa doveva costituire un centro strategico per la difesa dell'impero bizantino, se l'imperatore Anastasio I, alla fine del V secolo d.C., costruì il cosiddetto Lungo Muro, una delle più estese fortificazioni lineari costruite in antico (lungo circa 60 miglia), proprio tra Derco e Podima²⁹⁷.

²⁹⁴ Cf. 1Pt 4,5-8.

²⁹⁵ Sulla corona del martirio, si veda lo studio di Brekelmans 1965.

²⁹⁶ A tale località fa probabilmente riferimento anche Senofonte (*Anab.* VII 33), quando parla di τὸ Δέλτα καλούμενον τῆς Θράκης.

²⁹⁷ Sul muro che passava da Derco a Podima, si veda Schuchardt (1901, 107-127).

Tra il VII e l'XI secolo d.C., la Tracia fu invasa dal popolo bulgaro, che inglobò gran parte di questo territorio all'interno del suo impero: solo nel 1018 d.C. essa passerà nuovamente sotto il dominio di Bisanzio. Derco, probabilmente, non fece mai parte del primo grande impero bulgaro, ma si trovava comunque sul confine di esso. Nell'865 d.C., infine, i Bulgari si convertirono alla fede cristiana²⁹⁸.

Questo potrebbe spiegare, in parte, il fatto che l'autore dell'epitome degli *AAB* si riferisca, in maniera un po' anacronistica, a Derco come a una città anticamente barbara – è evidente che, mentre scriveva, egli si riferiva all'epoca apostolica – e dotata di un proprio βασιλεύς, il quale si presume non fosse di fede cristiana, dal momento che mandava a morte un apostolo di Dio. Come si è visto, l'episodio del martirio sembra essere stato modellato *a posteriori*, per esigenze di 'agiografia', non diversamente da quanto avviene per la leggenda di S. Cristoforo: la vicina Tracia, terra di conquista di popolazioni barbare e pagane, poteva fungere da termine di riferimento immediato. Del resto una cittadina come Derco, centro certamente importante dal punto di vista militare ed ecclesiastico, poteva essere conosciuta solo da un cittadino di Costantinopoli. Le fonti classiche che riportano questo nome sono pressoché nulle: esso compare esclusivamente negli elenchi delle sedi arcivescovili.

Come si è detto in precedenza, nell'865 d.C. i Bulgari si convertirono alla fede ortodossa: se la *Delcos* di cui parlano gli *AAB* va realmente identificata con la *Derkos* tracica di cui parla Esichio, è possibile che l'autore della versione greca abbia redatto l'epitome in un periodo precedente o immediatamente successivo a questa data, quando la presenza pagana poteva giustificare un'invenzione narrativa comunque pregna di significato ideologico.

Vi è tuttavia un'ulteriore possibilità da prendere in considerazione. Nelle fonti orientali della leggenda di S. Cristoforo, si dice che il Santo venne martirizzato sotto l'imperatore Decio. Decio era un nome parlante: sotto il suo impero venne indetta la grande persecuzione del 250 d.C. e di lui scrive Lattanzio (*Mort. Pers.* 4,56s.): *extitit enim post annos plurimos execrabile animal Decius, qui vexaret ecclesiam*²⁹⁹. Proprio per tale ragione, Decio viene spesso impiegato nei resoconti dei martiri: lo si può trovare, per esempio, negli *Atti* latini di Carpo, Papilo e Agatonice (7) e in quelli greci

²⁹⁸ Per uno studio completo sulla storia del Primo Impero Bulgaro, si veda Runciman 1930.

²⁹⁹ «Sorse dopo molti anni un esecrabile animale, Decio, che perseguì la Chiesa».

di Pionio (2 e 23). A quest'epoca va poi ascritta l'opera di Cipriano, *Martyribus et Confessoribus*. È possibile che l'autore dell'epitome avesse in mente la *Passio* di S. Cristoforo e abbia voluto compiere un'assimilazione tra Cristomeo, il personaggio degli *AAB*, e il santo con la testa di cane. Si ritiene dunque verosimile che δέλκου sia un errore per Δεκίου. Si tratterebbe di un'ipotesi interessante, poiché testimonierebbe che l'epitomatore degli *AAB* conosceva la leggenda di S. Cristoforo e, in particolare, quella di origine orientale (ἔτους τετάρτῳ τῆς βασιλείας Δεκίου). Dal momento, poi, che il S. Cristoforo orientale viene presentato come un vero e proprio cinocefalo, andrà esclusa la possibilità per cui la descrizione di Cristomeo come uomo dall'aspetto canino (e non già come cinocefalo vero e proprio) dipenda dall'epitomatore: volendo egli infatti comparare i due Santi e trovandosi di fronte la *Passio* orientale, difficilmente avrebbe obliterato il particolare della testa di cane. Questo fatto, pertanto, potrebbe costituire una dimostrazione a favore della priorità temporale della generica descrizione di mostro. Va detto, poi, che il codice gerosolimitano riporta la *Passio* orientale di S. Cristoforo. È verosimile che tale sezione fosse presente nel codice originario dell'epitome. A mio avviso, la soluzione con Δεκίου è più convincente rispetto a quella con δέλκου: benché quest'ultima costituisca senz'altro *lectio difficilior*, essa risulta forse troppo sofisticata e, soprattutto, non trova paralleli all'interno dei testi agiografici che, generalmente, si avvalgono di un lessico topico e, in ogni caso, universalmente significativo.

RAFFIGURAZIONI

RAFFIGURAZIONI



FIG. 1

S. Cristoforo (Museo Bizantino di Atene, XVII sec.)



FIG. 2

S. Cristoforo (Pisa, Museo Nazionale di S. Matteo, XIV sec.)



FIG. 3

Cinocefalo, Musei Capitolini



FIG. 4

Anubi (*Libro dei Morti*), British Museum



FIG. 5
Cinocefali (Basilica di Vézelay)



FIG. 6
Sarcofago (IV sec. d.C.), Catacombe di S. Callisto



FIG. 7

Vetro dorato (IV sec. d.C.) Museo Sacro della Città del Vaticano



FIG. 8

Lampada (IV sec. d.C.), Museo Archeologico di Firenze

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- Achelis 1912 H. A., *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, I-II, Leipzig 1912.
- Adriani 1966 A. A., *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano. Topografia e architettura*, I-II, Palermo 1966.
- Alexander 1978 P.J. A., *The Medieval Legend of the Last Roman Emperor and Its Messianic Origin*, «JWI» XLI (1978) 1-15.
- Allberry 1938 C.R.C. A., *A Manichaean Psalm-Book*, II, Stuttgart 1938.
- Allegrì 1990 L. A., *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Roma-Bari 1990² (1988¹).
- Allegrì 1989 L. A., *La fine del teatro antico*, in AA. VV., *Teoria e storia della messinscena nel teatro antico*. «Atti del Convegno internazionale. Torino, 17-19 Aprile 1989», Torino 1989, 103-108.
- Ameisenowa 1949 Z. A., *Animal-Heads Gods, Evangelists, Saints and Righteous Men*, «JWI» XII (1949) 21-45.
- Amélineau 1893 E. A., *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris 1893.
- Amsler-Bovon-Bouvier 1999 F. A.-F. B.-B. B., *Acta Philippi. Textus*, Turnhout 1999 (= CCSA XI).
- Amsler 1999 F. A., *Acta Philippi. Commentarius*, Turnhout 1999 (= CCSA XII).
- Ancona 1999 G. A., *Disceso agli Inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Roma 1999.
- Arens 1979 W. A., *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Oxford-New York 1979.

- Arnauld 2001 D. A., *Histoire du christianisme en Afrique. Le sept premiers siècles*, Paris 2001.
- Basset 1904 R. B., *Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, Paris 1904 (= PO I).
- Bassi 2009 A. B., *Storia del bacio: viaggio all'interno di un sentimento e di un gesto*, Bologna 2009.
- Bastiaensen 1987 A.A.R. B., *Atti e Passioni dei Martiri*, Milano 1987.
- Baudry 2001 G.-H. B., *Le baptême et ses symboles : aux sources du salut*, Paris 2001.
- Baus-Ewig 1977 K. B.-E. E., *L'epoca dei concili. La formazione del dogma. Il monachesimo. Diffusione missionaria e cristianizzazione dell'Impero, IV-V secolo*, in H. Jedin (ed.), *Storia della Chiesa*, II, Milano 1977.
- Bausi 2000/2001 A. B., *Alcune osservazioni sul Gadla ḥawāryāt*, «AION» LX/LXI (2000/2001) 77-114.
- Bausi 2007 A. B., *Gadla ḥawāryāt*, in *Encyclopaedia Aethiopica*, II, Berlin 2007, 1049-1051.
- Behlmer 2011 H. B., *Female Figures in Coptic Hagiographical Texts*, in Paola B.-A. Camplani (edd.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends*, Roma 2011.
- Benko 1980 S. B., *Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries*, Berlin 1980.
- Bernays 1880 J. B., *Zwei Abhandlungen über die aristotelische Theorie des Drama*, Berlin 1880.
- Bernard 1960 A. B., *Alexandrie la Grande*, Paris 1960.

- Best 1983 E. B., *Mark: the Gospel as Story*, Edinburgh 1983.
- Beyer 1962 K. B., *Semitische Syntax im Neuen Testament*, Göttingen 1962.
- BHG F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Bruxelles 1957³ (1895¹).
- BHL Société des Bollandistes, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles 1898-1901.
- BHO Société des Bollandistes, *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Bruxelles 1910.
- Bickerman 1927 M. B., *Ritualmord und Eselkult: ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*, Berlin 1927.
- Bommelaer 1989 B. B., *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique. Livre III, III*, Paris 1989.
- Bonnet 1884 M. B., *Gregory of Tours. Liber de miraculis beati Andreae apostoli, Scriptores rerum Merovingicarum*, Hannover 1884, 821-846 (= *MGH SRM I 2*).
- Bonnet-Lipsius M. B.-R.A. L., *Acta Apostolorum Apocrypha*, I-III, Lipsiae 1891-1898-1903
- Borret 1969 M. B., *Origène. Contre Celse. Introduction, texte critique, traduction et notes, III*, Paris 1969.
- Botte 1968 B. B., *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique d'après les anciennes versions*, Paris 1968.
- Bovon 1981 F. B., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981.

- Bovon 1983 F. B., *Vers une nouvelle édition de la littérature apocryphe chrétienne. La series apocryphorum du Corpus Christianorum*, «Augustinianum» XXIII (1983) 373-378.
- Bovon 1988 F. B., *Les Actes de Philippe*, in *ANRW* II.25/6 (1988) 4431-4527.
- Bovon 2004 F. B., *Canonical, Rejected and Useful Books*, in S. I. Johnson, *Religions of the Ancient World*, Cambridge Mass. 2004, 637-639.
- Bovon 2011 F.B., *Useful Christian Apocrypha*, «Korean New Testament Studies» XVIII (2011) 299-322.
- Brekelmans 1965 A.J. B., *Martyrerkrantz. Eine symbolgeschichtliche Untersuchung im frühchristlichen Schrifttum*, Roma 1965.
- Brescia 1984 G. B., *Sul testo e la fortuna della Poetica. Note di critica aristotelica*, Milazzo 1984.
- Brock 2003 A.G. B., *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority*, Cambridge 2003.
- Brown 1979 R. E. B., *Giovanni. Commento al vangelo spirituale*, trad. it. Assisi 1979 (ed. or. New York 1966-1970).
- Budge 1899-1901 W. B. (ed.), *The Contendings of the Apostles: Being the Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists. The Ethiopic Texts now First Edited from Manuscripts in the British Museum, with an English Translation*, I-II, London 1899-1901.
- Burrus 1987 Virginia B., *Chastity as Autonomy: Woman in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewinston-Queenston 1987.
- Butler 2001 A. B., *Il primo grande dizionario dei santi*, Casale Monferrato 2001.

- CAAG M. Berthelot-C.E. Ruelle, *Collection des anciens alchimistes grecs*, I-III, Paris 1888.
- Calzolari 2011 Valentina C., *Les Apôtres Thaddée et Barthélemy aux origines du christianisme arménien*, Turnhout 2011.
- Campanozzi 2011 N.M. C., *Anche gli animali hanno un'anima! Per una teoria degli animali*, Roma 2011.
- Camplani 1989 A. C., *Le Lettere festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico*, Roma 1989.
- Camplani 1997 A. C. (ed.), *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardo-antica*, Roma 1997.
- Cannuyer 1990 C. C., *Les Coptes*, Paris 1990.
- CANT M. Geerard, *Clavis apocryphorum Novi Testamenti*, Turnhout 1992.
- Cantalamesa 1967 R. C., *Il Cristo 'Padre' degli scritti del II-III sec.*, «RSLR» III (1967) 1-27.
- Carrara 1984 P. C., *I pagani di fronte al cristianesimo: testimonianze dei secoli I e II*, Firenze 1984.
- Carroll 1987 D. C., *Creation*, in J. Komanchak (ed.), *The New Dictionary of Theology*, Wilmington 1987, 249.
- Carter 1983 R. C., *Codices Chrysostomici Graeci*, V, Paris 1983.
- Cattaneo 1997 E. C., *Ministeri nella chiesa antica: testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.
- CCA *Corpus Christianorum. Series Apocrypha*, Turnhout 1983-.
- CCG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977-.
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953-.

- CE C.G.Herbermann-E.A.Pace-C.B.Pallen-T.J.Shahan-J.J.Wynne, *The Catholic Encyclopedia. An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church*, III, 1912.
- Cereteli 1904 G.F. C., *Sokraščenija v' grečeskich' rukopisjach' preimuščestvenno po datirovannym' rukopisjam'*, S. Peterburga-Moskvy 1904.
- Charbonneau-Lassay 1994 L. C.-L., *Il Bestiario del Cristo*, trad. it. Roma 1994 (ed. or. Paris 1941).
- Charlesworth 1987 J.H. C., *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. A Guide to Publications, with Excursuses on Apocalypses*, London 1987.
- Cherix 2008-2010 P. C., *Index Grec-Copte*, Bex 2010.
- Ciccarese 2002 Maria Pia Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano*, I, Bologna 2002.
- Clark 1999 Elisabeth A. C., *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity*, New Jersey 1999.
- Clausi 2002 C., *Le Confessioni di Agostino (402-2002): bilancio e prospettive*, in AA. VV., *XXXI Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 2002, 161-175.
- Colombo 1987 A. C. (ed.), *Utopia e Distopia*, Milano 1987.
- Corbin 2007 A. C., *Storia del Cristianesimo*, trad. it. Milano 2007 (ed. or. Paris 2007).
- Crisci-Degni 2011 E. C.-Paola D., *La scrittura greca dall'antichità all'epoca della stampa*, Roma 2011.
- Crum 1939 W. E.C., *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939.

- Cummings 2009 C., *A Study of the Twelve Apostles*, Oklahoma 2009.
- Cumont 1906 C., *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906.
- Cureton 1864 W. C., *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries, from the Year after our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, London-Edinburgh 1864.
- Czanchesz 2007 J. C., *Commission Narratives. A Comparative Study of the Canonical and Apocryphal Acts*, Leuven 2007.
- Degórski 1996 B. D., *Girolamo. Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, Roma 1996.
- Deichmann 1975 F.W. D., *Die Spolien in der spätantike Architektur*, München, 1975.
- Delehaye 1912 H. D., *Saints de Thrace et de Mésie*, «AB» XXXI (1912) 163-176.
- Delehaye 1955 H. D., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1955.
- De Santos Otero 1989 P. D.S.O., *Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos*, in W. Schneemelcher (ed.), *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen 1989, 399-403.
- DESE G. Moroni (ed.), *Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastico*, Venezia 1859.
- Desreumaux 1993 A. D., *Histoire du roi Abgar et de Jésus*, Turnhout 1992.
- Destro-Pesce 1995 D.-P., *Antropologia delle origini cristiane*, Bari 1995.
- Dihle 1997 J. D., *I Greci e il mondo antico*, trad. it. Firenze 1997 (ed. or. München 1994).

- Dihle 1964 A. D., *The Conception of India in Hellenistic and Roman Literature*, «PCPhS» X (1964) 15-23.
- Dobschütz 1902 E. V.D., *Der Roman in der altchristlichen Literatur*, «DtRdschau» CXI (1902) 87-106.
- Dölger 1934 F. J. D., *Sacramentum Infanticidii*, «Antike und Christentum» IV (1934) 91-133.
- Donati 2000 Angela D. (ed.), *Pietro e Paolo. La storia, il culto, la memoria nei primi secoli*, Milano 2000.
- Donzel-Schmidt 2009 E. D.-A. S., *Gog and Magog in Early Eastern Christian and Islamic Sources*, Leiden-Boston 2009.
- EAC F. Bovon-P. Geoltrain, *Écrits apocryphes chrétiens*, I-II, Paris 1997.
- Erbetta 1966-1981 M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I-III, Torino 1966-1981.
- Ehrhard 1939 A. E., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des XVI*, III, Leipzig 1939.
- Engelmann 1963 A. H., *Der griechische Alexanderroman. Rezension Γ*, III, Meisenheim a.G. 1963.
- Faivre 1977 A. F., *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris 1977.
- Ferguson 2009 E. F., *Baptism in the Early Church*, Grand Rapids 2009.
- Festugière 1961 A.-J. F., *Les moines d'Orient: Introduction au monachisme oriental. Culture ou sainteté*, I, Paris 1961.

- FGrHist* F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*, Berlin-Leiden 1923-1958.
- Flamion 1911 J. F., *Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Les Actes d'André et de Mathias, de Pierre et d'André et les textes apparentes*, Louvain 1911.
- Fontanesi 2013 Martina F., *L'ascetismo femminile nell'Egitto tardoantico*, in AA. VV., *Seminari dei giovani archeologi dell'Università di Bologna*, Bologna 2013.
- Förster 2002 H. F., *Wörterbuch der griechischen Wörter in den koptischen dokumentarischen Texten*, Berlin 2002.
- Frazer 2007 J.G. F., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, trad. it. Roma 2007² (ed. or. I-XII, London 1911-1915).
- Friedman 1981 J.B. F., *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge 1981.
- Gaignebet 1986 C. G., *A plus haut sens, l'ésotérisme spirituel et charnel de Rabelais*, Paris 1986.
- Gardthausen 1913 V. G., *Die Schrift, Unterschriften und Chronologie im Altertum und im Byzantinischen Mittelalter*, II, Leipzig 1913.
- GGM* C. Müller-T. Müller, *Geographi Graeci Minores*, I-III, Paris 1855-1861.
- GGNT* F. Blass-A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, trad. it. Brescia 1997² (ed. or. Göttingen 1976).
- Gihus 2006 I.S. G., *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*, New York 2006.

- Girard 1991 M. G., *Les symboles dans la Bible: essai de théologie biblique enracinée dans l'expérience humaine universelle*, Montréal-Paris 1991.
- GLNT G. Kittel-G. Friedrich et all. (edd.), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, I-XV, trad. it. Brescia 1965-1988 (ed. or. Stuttgart 1932-1979).
- Gnoli 1997 R. G., *Marmi antichi*, Roma 1997.
- Gnoli 2006 G. G., *Il Manicheismo*, I-III, Milano 2006.
- Goodspeed 1903/1904 J.G., *The Epistle of Pelagia*, «AJSLL» XX (1903/1904) 105s.
- Graf 1944 G. G., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano 1944.
- Grimal 1987 P. G., *Dizionario di mitologia greca e romana*, trad. it. Brescia 1987 (ed. or. Paris 1969).
- Guidi 1887 I. G., *Frammenti copti* («RAL» s. 4 III), Roma 1887.
- Guidi 1888 I. G., *Gli Atti apocrifi degli Apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici*, «Giornale della Società Asiatica Italiana» II (1888) 46-55.
- Guilland 1980 R. G., *Etudes sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin. L'éparque*, «Byzantinoslavica» XLI (1980) 17-32.
- Hahn 1897³ A. H., *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897³ (1877¹).
- Halkin 1957 F. H., *Glanes modénaises et brescienes d'hagiographie grecque*, in G. Mercati (ed.), *Silloge bizantina in onore di S. Mercati*, Roma 1957, 222-226.
- Halkin 1983 F. H., *La Passion ancienne de S. Callistrate*, «Byzantion» LIII (1983) 235-249.

- Hare 1985 D. R. A., *The Lives of the Prophets*, «The Old Testament Pseudepigrapha» II (1985) 379-399.
- Heck-Wlosok 2007 E. H.-A. W., *Lactantius. Divinarum Institutionum libri septem*, II, Berlin 2007.
- Hernandez 1999 J.A. A.H., *Estudios sobre la lengua de los hechos apócrifos de Pedro y Pablo*, Murcia 1999.
- Hilhorst-Lalleman 2000 A.H.-P. J.L., *The Acts of Andrew and Mathias: is it part of the original Acts of Andrew?*, in J.N. Brenner (ed.), *The Apocryphal Acts of Andrew*, Louvain 2000, 1-14.
- Hisard 2007 Bernadette M.H., *L'Eglise géorgienne et Antioche d'après un moine géorgien de la seconde moitié du XI^e siècle*, in J.M. Martin-B. M.Hisard-A. P. Bagliani (edd.), *Medievalia et Vaticana. «Études en l'honneur de Louis Duval-Arnould»*, Firenze 2007, 323-351.
- Holzmeister 1940 U. H., *Nathanael fuitne idem ac S. Bartholomaeus Apostolus?*, «Biblica» XXI (1940) 28-39.
- Hoyland 1997 R. H., *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish, and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton 1997.
- Jacques 1969 X. J., *Les deux fragments conservés des Actes d'André et Paul*, «Or» XXXVIII (1969) 187-213.
- Jacques 1970 X. J., *Les deux fragments conservés des Actes d'André et de Paul*, «RSR» LVIII (1970) 289-296.
- James 1911 M.R. J., *A New Text of the Apocalypse of Peter*, «JThS» XII (1911) 36-54.

- Jaubert 1971 Annie J., *Clément de Rome. Epître aux Corinthiens*. Introduction, texte, traduction, notes et index, Paris 1971.
- Joly 1979 R. J., *Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979.
- Junod-Kaestli 1976 E. J.-J.D. K., *Les traits caractéristiques de la théologie des Actes de Jean*, «RThPh» XXVI (1976) 125-145.
- Junod 1983 E. J., *Créations romanesque et tradition ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque – vérité historique: une impasse*, «Augustinianum» XXIII (1983) 271-285.
- Junod-Kaestli 1983 E. J.-J.D. K., *Acta Johannis*, I-II, Turnhout 1983 (= CCSA I-II).
- Jakab 2001 P. J., *Ecclesia Alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrine (II^e et III^e siècles)*, Bern-Berlin-Bruxelles-Frankfurt a.M.-New York-Oxford-Wien 2001.
- Jullien 2002 C. J.-F. J., *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien : histoire et tradition*, Paris 2002.
- Kannengiesser 1973 C. K., *Athanase d'Alexandrie. Sur l'incarnation du verbe*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index, Paris 1973.
- Karttunen 1989 K. K., *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989.
- Klauck 2008 H.J. K., *The Apocryphal Acts of the Apostles: an Introduction*, Waco 2008.
- Kossava-Leonardi-Perrone-Norelli-Bettiolo 1995 A. G.K.-C. L.-L. P.-E. N.-P. B., *Ascensio Isaiae. Textus*, Turnhout 1995 (= CCSA VII).
- Kühn 1922-1833 C.G. K., *Caludii Galeni Opera Omnia*, I-XX, Lipsiae 1822-1833.

- Kühner-Gerth 1890/1904 R. K.-B. G., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, I-IV, Hannover-Leipzig 1890-1904.
- Lachenal 1995 Lucilia D.L., *Spolia: uso e reimpiego del'antico dal III al XV secolo*, Milano 1995.
- Ladeuze 1898 L., *Le cénobitisme pakhomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e*, Louvain 1898.
- Lampe 1987 P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, Tübingen 1987.
- Lampe 1961-1968 J.W.H. L., *A Patristic Greek Lexicon*, I-V, Oxford 1961-1968.
- Lanza 1983 D. L., *L'attore*, in M. Vegetti (ed.), *Introduzione alle culture antiche*, I. *Oralità scrittura spettacolo*, Torino 1983, 127-139.
- Leclerc-Morales-Vogüe 2007 P. L.-E.M. M.-A. De V., *Jérôme. Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, Paris 2007.
- Leloir 1986-1992 L. L., *Ecrits apocryphes sur les apôtres*, I-II, Turnhout 1986-1992 (= CCSA III-IV).
- Le Quellec 2008 J. L. Q., *Saint Christophe au risque des Galipotes*, «Bulletin de la Société de Mythologie Française» CCXXXIII (2006) 21-39.
- Lexa 1925 F. L., *La magie dans l'Égypt antique, de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, II, Paris 1925.
- Lipsius 1883 R.A. L., *Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, I-II, Braunschweig 1883.
- Ljungvik 1926 H. L., *Studien zur Sprache der apokryphen Apostelgeschichten*, Uppsala 1926.

- Lolos 1976 A. L., *Die Apokalypse des Pseudo-Methodios*, Meisenheim a.G. 1976.
- Longosz 1993 S. L., *L'antico mimo anticristiano*, in AA.VV., *Studia Patristica*. «Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies. Oxford 1991», XXIV, Leuven 1993, 164-168.
- Louis 1964 P. L., *Aristote. Histoire des animaux*, Paris 1964.
- LSJ⁹ H.G. Liddell-R. Scott-H.S. Jones (et all.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940⁹ (1843¹), + *Suppl.* 1968, 1996.
- Lucchesi-Prieur 1978 E. L.-J.-M. L., *Fragments coptes des Actes d'André et Matthias et d'André et Barthélemy*, «AB» XCVI (1978) 339-350.
- Lucchesi 1980 M. L., *Deux nouveaux fragments coptes des Actes d'André et Barthélemy (BHO 57)*, «AB» XCVIII (1980) 75-82.
- Lucchesi 1984 E. L., *Une contribution codicologique au Corpus copte des Acta Apostolorum Apocrypha*, in P.-H. Poirier (ed.), *La version copte de la prédication et du martyre de Thomas*, Bruxelles 1984.
- Lugaresi 2008 L. L., *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Bologna 2008.
- Lugaresi 2010 L. L., *Santità e spettacolo: dimensioni 'teatrali' nella Vita di Ilarione e in altri testi della letteratura agiografica tra IV e V secolo*, «Adamantius» XVI (2010) 141-163.
- Mac Donald 1983 R. M.D., *The Legend and the Apostle: the Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia 1983.
- Mac Donald 1986 R. M.D., *The Acts of Andrew and Matthias and the Acts of Andrew*, «Semeia» XXXVIII (1986) 9-26.
- Mac Donald 1990 R. M.D., *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*, Atlanta 1990.

- Mac Donald 1991 R. M.D., *Andrew and the Ant People*, «The Second Century» VIII (1991) 43-49.
- Mac Donald 1992 R. M.D., *Christianizing Homer. The Odyssey, Plato and the Acts of Andrew*, New York-Oxford 1994.
- Maggioni 2001 G.P. M., *Santi sulla scena, attori in paradiso. Attori, mimi e giullari nell'agiografia medievale*, in M. Chiabò (ed.), «XXIV Convegno Internazionale: *Martiri e santi in scena* (Atti del Convegno. Anagni, 7-10 settembre 2000)», Roma 2001, 51-83.
- Malan 1871 S.C. M., *The Conflicts of the Holy Apostles*, London 1871.
- Manfredini 1995 Tina M., *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*, Bologna 1995.
- Mariani 1978 P.B. M., *Ognuno, infatti, sarà salato col fuoco (Mc 9,49)*, in B. Mariani (ed.), *Il fine dell'uomo secondo la S. Scrittura e nel contesto del pensiero moderno* (Conferenze tenute all'VIII Convegno biblico francescano italiano. Cagliari, 22-27 settembre 1975), Assisi 1978, 165-211.
- Marrou 1950 H.I. M., *Storia dell'educazione nell'antichità*, trad. it. Roma 1950 (ed. or. Paris 1948).
- Martin 1996 J. M., *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Égypt au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996.
- Martinez 2011 Maria J. A.M., *Ascetismo y Monasterios femeninos en el Egipto tardoantiguo*, Barcelona 2011.
- Martini 1967 E. M., *Catalogo di manoscritti greci nelle biblioteche italiane*, Roma 1967.
- Mason 1974 H.J. M., *Greek Terms for Roman Institutions: a Lexicon and Analysis*, Toronto 1974.

- Mathews 2005 T.F. M., *Scontro di dei. Una reinterpretazione dell'arte paleocristiana*, trad. it. Milano 2005 (ed. or. Princeton 1993).
- Matthews 1999 C.R. M., *Articulate Animals: a Multivalent Motifs in the Apocryphal Acts of the Apostles*, in F. Bovon-A.G. Brock-C.R. Matthews (edd.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard 1999, 205-232.
- Mc Ginn 1998 B. M.G., *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1998.
- Meier 2001 J.P. Meier, *A Marginal Jew: Companions and Competitors*, New York 2001.
- Mertens 1995 M. M., *Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*, Paris 1995.
- Mohrmann 1974 Christine M. (ed.), *Palladio. La Storia Lausiaca*, Milano 1974.
- Mommsen 1890 T. M., *Collectio librorum Iuris anteiustiniani in usum scholarum*, III, Berlin 1890.
- Mondin 1992 B. M., *L'uomo secondo il disegno di Dio: trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992.
- Moraldi 1971 L. M., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, I-III, Casale Monferrato 1971.
- Morenz 1947 S. M., *Der Apostel Andreas als νέος Σάραπις*, «ThLZ» LXXII (1947) 295-297.
- Moreschini 2007 C. M., *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Roma 2007.
- Nagy 2009 Agnès A. N., *Qui a peur du cannibale. Récits antiques d'anthropophages aux frontières de l'humanité*, Turnhout 2009.

- Naldini 1998 M. N., *Il Cristianesimo in Egitto*, Fiesole 1998.
- Nestle 1893 E. N., *Die dem Epiphanius zugeschriebene Vitae Prophetarum in doppelter griechischer Rezension*, Tübingen 1893.
- Nordio 1987 O. N., *I mangiatori di pesce. Materiali e discussione per l'analisi dei testi classici*, «MD» XVIII (1987) 9-55.
- Norelli 1995 E. N., *Ascensio Isaiae. Commentarius*, Turnhout 1995 (= CCSA VIII).
- Norelli 1998 E. N., *Apocrifi cristiani antichi*, in M. Sodi-A.M. Triacca (edd.), *Dizionario di omiletica*, Torino 1998, 102-111.
- Norelli 2014 E. N., *La nascita del cristianesimo*, Bologna 2014.
- Oberhummer 1958 E. O., *Delkos*, in *RE* IV (1958) 2447.
- Oden 2011 T.C. O., *Early Libyan Christianity: Uncovering a North African Tradition*, New York 2011.
- Oikonomides 1974 P.N. O., *Abbreviations in Greek: Inscriptions, Papyri, Manuscripts*, Chicago 1974.
- Olrik 1965 A. O., *Epic Laws of Folk Narrative*, in A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood 1965, 129-141.
- Orlandi 1983 T. O., *Gli apocrifi copti*, «Augustinianum» XXIII (1983) 57-71.
- Papacostantinou 2001 Arietta P., *Le culte des saints en Egypte des Byzantins aux Abbassides: l'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001.

- Papadopoulos-Kérameus 1963 P.-K., *Ιεροσολυμητική βιβλιοθήκη ίτοι καταλόγος των εν ταις βιβλιοθήκαις του Αγιοτάτου Αποστολικού τε και Καθολικού Ορθοδόξου Πατριαρχικού Θρόνου των Ιεροσολυμών και πάσις Παλαιστινής αποκειμένων ελληνικών κωδικών / συνταχθείσα μεν και φωτοτυπικός κοσμηθείσα πινάξιν υπό Α. Π.-Κ., Bruxelles 1963.*
- Paribeni 1913 R. P., *Sull'origine del nome cristiano*, «Nuovo Bollettino di Archeologia Cristiana», XIX (1913) 37-41.
- Penn 2011 M. P., *Kissing Christians: Ritual and Community in the Late Ancient Church*, Philadelphia 2011.
- Pensabene 1993 P. P., *Elementi architettonici di Alessandria e di altri siti egiziani*, Roma 1993.
- Perretto 1996 E. P., *Pseudo-Ippolito. Tradizione apostolica*, Roma 1996.
- Pesch 1980 R. P., *Il Vangelo di Marco*, trad. it. Brescia 1980 (ed. or. Freiburg i. B. 1977).
- Peterson 1958 P. M.P., *Andrew, Brother of Simon Peter, his History and his Legends*, Leiden 1950.
- Pezin 1989 M. P., *Les Mères du désert*, «Le Monde Copte» XVI (1989) 57-59.
- PG J.P. Migne, *Patrologia Graeca*, I-CLXI, Parisiis 1857-1886.
- Phillips 1876 G. P., *The Doctrine of Addai, the Apostle*, now First Edited in a Complete Form in the Original Syriac with an English Translation and Notes, London 1876.
- Pichard 1965 G. C.-P., *La Carthage de Saint Augustine*, Paris 1965.
- PL J.P. Migne, *Patrologia Latina*, I-CCXXI, Parisiis 1844-1864.
- PO R. Graffin-F. Nau, *Patrologia Orientalis*, Paris 1903-2014.

- Poirier 1998 P.-H. P., *Les Actes de Thomas et le manichéisme*, «Apocrypha» IX (1998) 263-289.
- Prieur 1986 J.-M. P., *The Acts of Andrew and Matthias and the Acts of Andrew*, «Semeia» XXXVIII (1986) 27-33.
- Prieur 1989 J.-M. P., *Acta Andreae*, Turnhout 1989 (= CCSA V-VI).
- Provera 1971 M. P., *Il Vangelo arabo dell'Infanzia*, Gerusalemme 1971.
- Rahner 1957 H. R., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, trad. it. Bologna 1971 (ed. or. Zürich 1957).
- Reinhold 1897 H. R., *De graecitate patrum apostolicorum librorumque apocryphorum Novi Testamenti quaestiones grammaticae*, Halis Saxonum 1897.
- Richter 1896 K. R., *Der deutsche S. Christoph: Eine historisch-kritische Untersuchung*, Berlin 1896.
- Ries 2006 J. R., *I Cristiani e le religioni*, trad. it. Milano 2006 (ed. or. Paris 1987).
- Rius-Camps 1979 J. R.-C., *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Roma 1979.
- Roberts 1938 C.H. R., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, Manchester 1938.
- Robinson 1990 J.M. R., *The Pachomian Monastic Library at the Chester Beatty Library and the Bibliothéque Bodmer*, Claremont 1990.
- Römer-Thissen 1989 C. R.-H.J. T., *P. Köln inv. nr. 3221*, in M. Knibb-P.W. Van der Horst (edd.), *Studies on the Testament of Job*, Cambridge 1989, 33-45.

- Roszbach 1999 S. R., *Gnostic Wars: The Cold War in the Context of a History of Western Spirituality*, Edinburgh 1999.
- Rostagni 1927 A. R., *La Poetica di Aristotele*, Torino 1927.
- Rostalski 1910 F. R., *Sprachliches zu den apokryphen Apostelgeschichten*, Rölle 1910.
- Rousseau 1985 P. R., *Pachomius: the Making of a Community in Fourth-Century Egypt*, London 1985.
- Runciman 1930 S. R., *A History of the First Bulgarian Empire*, London 1930.
- Saggiaro 2001 A. S., *Novaziano. Gli spettacoli*, Bologna 2001.
- Saxer 1988 V. S., *L'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle: esquisse historique des rites et de leur signification*, Spoleto 1988.
- Schäfer 1998 P. S., *Judeophobia: Attitudes Toward the Jews in the Ancient World*, Harvard 1998.
- Scherer 1960 J. S., *Entretien d'Origène avec Héraclide*. Introduction, texte, traduction et notes, Paris 1960.
- Schermann 1907 T. S., *Prophetarum vitae fabulosae, Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicate inter quae nonnulla primum editit recensuit schedis vir. cl. Henr. Gelzer usus prolegomenis in dictibus testimoniis apparatu critico instruxit*, Lipsiae 1907.
- Schermann 1914 T. S., *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung*, I, Paderborn 1914.
- Schneemelcher 1992 W. S., *New Testament Apocrypha. Writing Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects*, II, trad. ingl. Cambridge 1992 (ed. or. Tübingen 1989).

- Scholten 1988 C. S., *Die Nag-Hammadi-Texte als Buchbesitz der Pachomianer*, «JbAC» XXXI (1988) 144-172.
- Schuchardt 1901 K. S., *Die Anastasius-mauer bei Constantinopel und die Dobrudscha-wälle*, «Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts» XVI (1901) 107-127.
- Siniscalco 2005 P. S., *Le antiche chiese orientali*, Roma 2005.
- Sinisi-Innamorati 2003 Silvana S.-Isabella I., *Storia del teatro: lo spazio scenico dai Greci alle avanguardie storiche*, Milano 2003.
- Smyth 1920 H.W. S., *Greek Grammar*, Cambridge 1920.
- Smith-Lewis 1904 P. S.-L., *Acta Mythologica apostolorum*, «Horae Semiticae» III/IV (1904).
- Söder 1932 Rosa S., *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932.
- Sordi 2004 Marta S., *I cristiani e l'impero romano*, Milano 2004² (1984¹).
- Stoneman 2012 R. S.-T. Gargiulo, *Il Romanzo di Alessandro*, Milano 2012.
- Strickland 2003 Debra H.S., *Saracens, Demons, & Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003.
- Summers 2007 M. S., *The History of Witchcraft and Demonology*, New York 2007.
- Tardieu 1982 M. T., *Les manichéens en Egypte*, «Bulletin de la Société Française d'Égyptologie» XCIV (1982) 5-19.
- Tardieu 2001 M. T., *Mani e il Manicheismo*, in F. Lenoir-Y.T. Masquelier (edd.), *La religione*, I, Torino 2001, 329-336.
- The Anchor Bible* D.N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday 1992.

- Thirouin 1998 L. T., *La condamnation morale du théâtre: l'autorité de Saint Augustin*, in J. Jean-M. Antony (edd.), *Religion et politique: les avatars de l'augustinisme*. «Actes du colloque organisé par l'Institut Claude Longeon à l'Université Jean Monnet Saint-Étienne du 4 au 7 octobre 1995», Saint-Etienne 1998, 275-296.
- Thomas 1992 Christine M. T., *The Acts of Peters and Orality*, «Apocrypha» III (1992) 125-164.
- Thompson 1936 D'A.W. T., *A Glossary of Greek Birds*, London-Oxford 1936² (1895¹).
- Tischendorf 1866 C. V.T., *Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis: item Mariae Dormitio, additis Evangeliorum et Actuum Apocryphorum Supplementis*, Lipsiae 1866.
- Tolan 2002 J.V. T., *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, New York 2002.
- Torchia 1999 N.J. T., *Creatio ex nihilo and the Theology of St. Augustine: the Anti-Manichaean Polemic and Beyond*, New York 1999.
- Tsherakhian 1904 K. T., *Thesaurus litterarum armeniarum*, III, Venezia 1904.
- Turcan 1986 Marie T., *Tertullien. Les spectacles*, Paris 1986.
- Van der Vorst 1910 C. V.D.V., *Une passion inédite de S. Porphyre le mime*, «AB» XXIX (1910) 258-275.
- Van Esbroeck 1994 M. V.E., *La Légende de Christomaios et la Légende de Poti*, «Bulletin de l'AELAC» IV (1994) 13.
- Van Esbroeck 1999 V.E., *Une collection de 35 apocryphes*, in S.K. Samir (ed.), «Actes du 5^e congrès international d'études arabes chrétiennes», Oosterhesselen 1999, 179-189.

- Van Gennepe 2012 A. V.G., *I riti di passaggio*, trad. it. Torino 2012 (ed. or. Paris 1909).
- Vecoli 2010 F. V., *L'Egitto tra IV e V secolo*, in G. Filoramo (ed.), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia 2010, 19-47.
- Vidal-Naquet 1981 P. V.-N., *Le Chasseur Noir*, Paris 1981.
- Vogt 1993 K. V., *Ascétisme féminin en Égypte aux IV^e et V^e siècles*, «Le Monde Copte» XI-XII (1993) 107-113.
- Von Gutschmid 1864 A. V.G., *Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans*, «RhM» n.F. XIX (1864) 161-183, 380-401.
- Von Lemm 1890 O. V.L., *Koptische apokryphe Apostelacten*, «Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersburg» XXXIII (1890) 558-576.
- Von Reich 1903 H. V.R., *Der Mimus. Ein literar-entwicklungsgeschichtlicher Versuch*, I/1, Berlin 1903.
- Ward 1987 Benedicta W., *Donne del deserto*, trad. it. Magnano 1993 (ed. or. London 1987).
- Warren 1991 D.H. W., *The Greek Language of the Apocryphal Acts of the Apostle: a Study in Style*, in F. Bovon-A.G. Brock-C.R. Matthews (edd.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Cambridge, Mass. 1991, 101-124.
- Webster 1864 W. W., *The Syntax and Synonyms of the Greek Testament*, London 1864.
- Wessely 1917 C. W., *Studien zur Paläographie und Papyruskunde*, XVIII, Leipzig 1917, 72s.
- White 1991 D.G. W., *Myths of the Dog-Man*, Chicago 1991.

- Wilson 1983 S. W. (ed.), *Saints and Their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge 1983.
- Wittkower 1942 R. W., *Marvels of the East: a Study in the History of Monsters*, «JWI» V (1942) 159-197.
- Worrell 1945 W.H. W., *A Short Account of the Copts*, Ann Arbor 1945.
- Wright 1871 W. W., *Apocryphal Acts of the Apostles*, I-II, London 1871.
- Xeres 1992 S. X., *Il nome Christianoi*, «CISA» XVIII (1992) 211-225.
- Zarra 1966 Titta Z. (ed.), *Documenti Pontifici sul teatro*, Città del Vaticano 1966.

Il più sincero *grazie* va al mio Maestro, il Professor Camillo Neri, che per mano mi ha accompagnata non solo in questo lavoro, ma in gran parte della mia formazione, e al Prof. Antonio Cacciari, per aver fatto nascere in me la passione verso gli studi neotestamentari e avermi aiutata, con la sua esperienza, a maturare negli anni. Oltre a un profondo senso di stima, un ringraziamento particolare va, inoltre, ai Proff. Enrico Norelli e Jean-Daniel Kaestli, ospiti impareggiabili durante il mio soggiorno a Ginevra: desidero ringraziarli per i preziosi consigli e la fiducia dimostratami. Grazie, inoltre, a tutti coloro che hanno contribuito a questo lavoro o, più in generale, alla mia crescita: al Prof. Renzo Tosi, per me esempio di passione e umanità, al Dott. Daniele Tripaldi, mio insegnante di Copto, ai Proff. Leonardo Lugaresi, Wolf-Peter Funk, Luca Pieralli. Un pensiero va anche ai miei amici di sempre – Francesco e Monia – e a quelli di Università: Antonello, Giada, Stefania, Veronica. Grazie a mia sorella, *Amica* senza eguali, mia gioia, mio tesoro, mio esempio. Grazie a mamma e papà per l'appoggio, la comprensione, l'amore, le cure costanti: per essere stati *Famiglia* sotto ogni rispetto. Grazie, infine, a Stefano Caciagli, presenza costante, per aver arricchito di nuovi sguardi i miei occhi e per aver chiuso, con pazienza, le porte che la paura apriva. Soprattutto, grazie per aver aggiunto a tutto questo l'*Amore* e la *Felicità*.