



**HAL**  
open science

**Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi  
agiografici (Panegerico di Macario di Tkôw e Sofrone di  
Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni)**

Jean-Luc Fournet

► **To cite this version:**

Jean-Luc Fournet. Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (Panegerico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni). *Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità*, Apr 2010, Trieste, Italy. pp.19-31. hal-01597270

**HAL Id: hal-01597270**

**<https://hal.science/hal-01597270v1>**

Submitted on 28 Sep 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

IL CALAMO DELLA MEMORIA

RIUSO DI TESTI E MESTIERE LETTERARIO  
NELLA TARDA ANTICHITÀ  
IV

A cura di Lucio Cristante e Simona Ravalico

(Raccolta delle relazioni discusse nel IV incontro internazionale di Trieste,  
Biblioteca Statale, 28-30 aprile 2010)

Edizioni Università di Trieste  
2011

Polymnia. Studi di filologia classica  
diretti da  
Lucio Cristante e Andrea Tessier

13

---

COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE

Gianfranco Agosti (Udine), Alberto Cavarzere (Verona), Carmen Codoñer (Salamanca), Denis Feissel (École Pratique des Hautes Études), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études), Stephen J. Harrison (Oxford), Louis Holtz (IRHT Paris), Wolfgang Hübner (Münster), Marko Marinčič (Ljubljana), Luca Mondin (Venezia), Philippe Mudry (Lausanne), Giovanni Polara (Napoli).

*I contributi contenuti in questo volume sono stati sottoposti a peer review*

I testi pubblicati sono liberamente disponibili su:

<http://www.openstarts.units.it>

<http://musacamena.units.it/calamo>

Il calamo della memoria. Riuso di testi e mestiere letterario nella tarda antichità. IV / a cura di Lucio Cristante e Simona Ravalico - Trieste : Edizioni Università di Trieste, 2011. XXII, 366 p. ; 24 cm. (Polymnia : studi di filologia classica ; 13)  
ISBN 978-88-8303-319-3

I. Cristante, Lucio II. Ravalico, Simona  
1. Letteratura classica - Congressi - Trieste - 2010

© Copyright 2011 - EUT

EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

**Proprietà letteraria riservata**

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie o altro) sono riservati per tutti i Paesi

## INDICE

Abstracts	VII
Autori del volume	XVI
Premessa	XIX
Giancarlo Mazzoli <i>Presenze di Seneca nell'in Rufinum di Claudiano</i>	1
Jean-Luc Fournet <i>Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (Panegerico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni)</i>	19
Gianfranco Agosti <i>Le brume di Omero. Sofronio dinanzi alla paideia classica</i>	33
Martina Venuti <i>Allusioni ovidiane nel Prologo delle Mythologiae di Fulgenzio</i>	51
Massimo Manca <i>Testi aperti e contaminazioni inestricabili. Il (Tri)cerbero tardoantico fra simbolo e ragione.</i>	65
Lellia Cracco Ruggini <i>I dittici tardoantichi nel Medioevo</i>	77
Franca Ela Consolino <i>Recusationes a confronto: Sidonio Apollinare epist. IX 13,2 e Venanzio Fortunato carm. IX 7</i>	101
Silvia Mattiacci <i>Da Kairos a Occasio: un percorso tra letteratura e iconografia</i>	127
Bert Selter <i>The Untiring Pen: Avienus' Construction of a Voice</i>	155
Giovanni Ravenna <i>In margine a Cassiodoro var. II 39,6</i>	175

Kurt Smolak	
Beatus ille... <i>Osservazioni sul carme 7 di Paolino di Nola</i>	195
Paolo Mastandrea	
<i>Vita dei principi e Storia Romana, tra Simmaco e Giordane</i>	207
Concetta Longobardi	
<i>Il corpus pseudacroniano e la rinnovata fortuna dei metri di Orazio</i>	247
Giorgio Cracco	
<i>Le avventure di un testo-chiave di Gregorio Magno (tra gerarchie di Dio e gerarchie della storia)</i>	261
Isabella Canetta	
<i>Euforione e Virgilio nel commento di Servio all'Eneide</i>	289
Massimo Gioseffi	
<i>Per un lessico dei commenti tardoantichi a Virgilio: il caso dello Pseudo Probo</i>	301
Indice dei nomi antichi, medievali, bizantini, rinascimentali, moderni, dei poeti, degli scrittori, delle opere anonime e degli artisti	339
Indice degli studiosi citati	348

## ABSTRACTS

G.MAZZOLI *Presenze di Seneca nell'in Rufinum di Claudiano*

La presenza di Seneca nell'opera poetica di Claudio Claudiano non si limita alla sua importanza ideologica, già nota alla critica, come autore del *de clementia*, trattato utilizzato in lode di Teodosio e soprattutto di Stilicone. Questo studio prende specialmente a campione il proemio del I e il finale del II libro dell'invettiva in *Rufinum*, composta tra il 396 e il 397, dove col Seneca 'morale' (in partic. *prou.* 1,1-5) si sovrappongono o si incrociano le orme del Seneca drammaturgo (in partic. *Phaed.* 959-980) e perfino del Seneca menippeo (in partic. *apoc.* 13s.).

*The presence of Seneca in Claudius Claudian's poetry isn't limited only to his ideological importance, already known to critique, as the author of de clementia, a treaty employed in praise of Theodosius and especially of Stilicho. This study takes as sample particularly the proem of book I and the ending of book II of the invective in Rufinum, composed between 396 and 397, where we find an overlap and an intersection of the 'moral' (esp. prou. 1,1-5), the dramatic (esp. Phaed. 959-980) and the Menippean (esp. apoc. 13s.) Seneca.*

J.-L.FOURNET *Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici (Panegirico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme, Miracoli di Ciro e Giovanni)*

La comunicazione, che prolunga quella di Gianfranco Agosti («Le brume di Omero») in questo stesso convegno, si prefigge di mostrare il ruolo del testo omerico e della figura ambigua di Omero in due testi agiografici di contesto egiziano: il *Panegirico di S. Macario di Tkôw* (databile al più tardi al IV secolo) e i *Miracoli dei santi Ciro e Giovanni* di Sofronio di Gerusalemme (inizio VII secolo). L'uso che questi due testi fanno del paradigma omerico, confrontato a un terzo, i *Miracoli di Santa Tecla* (V sec.), permette di delineare una evoluzione di come Omero era percepito in certi ambienti cristiani della tarda antichità e di mostrare la profonda ambivalenza della *paideia* classica rivelata dall'uso di Omero in quest'epoca.

*This paper, correlated with that of Gianfranco Agosti in this volume, aims at showing which role the Homeric text and the ambiguous figure of Homer played in two hagiographic texts of Egyptian context : the Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw attributed to Bishop Dioscorus (not earlier than AD VI) and Sophronius' Miracles of Cyrus and John (beg. AD VII). The way these texts deal with the Homeric paradigm, if compared with a third one, the Miracles of Thecla (AD V), evidences how Homer was perceived in certain Christian milieus in Late Antiquity, how this conception changed and generally how ambivalent the classical paideia could be.*

**JEAN-LUC FOURNET**

**Omero e i Cristiani in Egitto secondo due testi agiografici  
(*Panegirico di Macario di Tkôw e Sofrone di Gerusalemme,  
Miracoli di Ciro e Giovanni*)<sup>1</sup>**

È ben noto quanto il ruolo di Omero nei papiri dell'Egitto cristiano sia preponderante: nonostante la diminuzione generale della produzione libraria a partire dal III secolo d.C. Omero continua a essere l'autore di base della *παιδεία* greca anche in epoca cristiana – una cosa peraltro non affatto sorprendente. I dati quantitativi, tuttavia, esaminati nella loro globalità non permettono considerazioni più circostanziate sulla percezione che i Cristiani in Egitto ebbero di Omero, secondo i periodi e gli ambienti. In questa sede mi guarderò dal fare una storia e una sintesi completa della percezione e della ricezione di Omero nell'Egitto cristiano, un tema che investe più generalmente il problema della coesistenza della cultura classica profana e della cultura cristiana: una tale sintesi, che resta ancora da fare, ci condurrebbe troppo lontano. Vorrei, dunque, limitarmi alla presentazione di due testi agiografici, l'uno in copto e l'altro in greco, che sollevano il problema in modo indiretto. Essi non sono stati, a mia conoscenza, mai utilizzati da questo punto di vista<sup>2</sup>: eppure non mancano di darci delle informazioni interessanti.

1. *Il Panegirico di San Macario di Tkôw*

Il primo testo è il *Panegirico di San Macario di Tkôw*, attribuito al patriarca di Alessandria Dioscoro (444-451), che lo avrebbe recitato durante il suo esilio a Gangra non appena ebbe notizia della morte di Macario di Tkôw (meglio conosciuta come Antaioupolis, una città dell'Alto Egitto). Il discorso ci è pervenuto in copto, in una versione bohairica (il dialetto del nord dell'Egitto) pubblicata da Amélineau sulla base di un manoscritto incompleto<sup>3</sup>, e in una sahidica (dialetto del sud dell'E-

---

<sup>1</sup> Ringrazio Gianfranco Agosti per aver tradotto il mio testo in italiano. Ho presentato una prima versione di questa relazione nel convegno *Il Martirio di San Pansofio: Società e cultura nell'Egitto tardoantico*, organizzato a Firenze (Biblioteca Medicea Laurenziana, 19 aprile 2004) e presso l'Association des Études Grecques (Parigi, 8 novembre 2004).

<sup>2</sup> Eccetto nella relazione di Gianfranco Agosti pubblicata in questo volume.

<sup>3</sup> Amélineau 1888, 92-164.

gitto) pubblicata da D.W. Johnson<sup>4</sup>. Il passo che mi interessa si trova al capitolo 5 di questo panegirico. Dioscoro interroga il diacono di Macario, Pinoution, in merito ai miracoli compiuti dal suo maestro. Pinoution racconta la distruzione di un tempio pagano ad opera di Macario<sup>5</sup>:

V. 1. C'era un villaggio sulla riva ovest del fiume nel quale si adorava un idolo chiamato Kothos (...) In questa situazione i preti del villaggio vennero a dire a mio padre (= Macario) tutto quel che i pagani commettevano, e come rapivano i bambini cristiani e li sgozzavano per il loro idolo, Kothos.

Macario decide di andare al villaggio ed entra nel tempio di Kothos. I pagani si impadroniscono di lui e di Pinoution:

6. Si apprestavano a offrirci sull'altare del loro dio e a sgozzarci (...) 7. (...) Alcuni fra di loro dissero: «È meglio che prima di ucciderli informiamo il nostro gran sacerdote e che lo facciamo venire alla festa del nostro dio, Kothos». Gli altri si dimostrarono d'accordo su questa proposta. Il nome del loro gran sacerdote (ἀρχιερεὺς) era Omero. Quando colui che era stato inviato se ne andò, dissi a mio padre, con cui ero stato incatenato: «Continuerai a sopportare tutto questo senza pregare che possiamo sfuggire? Ormai l'ora della nostra morte è vicina». Lui mi rispose: «Non aver paura, Pinoution, Cristo Dio ci aiuterà». 8. Stava parlando quando Bêsa bussò alla porta. Ma non gli aprirono. E gridò: «Cristo Dio, che ha fatto uscire Pietro dalla prigione in cui era incatenato, quando la porta di bronzo gli si è aperta senza chiave, possa farvi aprire la porta senza chiave (*Atti* 5.19-21)». E immediatamente, la porta del tempio si aprì. (Bêsa) entrò con quattordici altri monaci. Quando i pagani li videro furono confusi e divennero come pietre inanimate. Subito le nostre catene caddero. 9. Padre Bêsa disse a mio padre: «Fa' una di queste due cose: prega e io andrò ad accendere il fuoco, oppure accendi il fuoco e io pregherò». Mio padre disse: «No. Preghiamo piuttosto insieme e il fuoco cadrà dal cielo e divorerà questo tempio». E quando i due si misero a pregare con i fratelli che erano con loro, una voce discese dal cielo e disse: «Salvatevi da questo tempio». Ci allontanammo un po' dalla porta del tempio, senza ancora aver guardato dietro di noi, quando un gran muro di fuoco scoppiò nel tempio. (...) Le mura del tempio caddero e le sue pietre rovinarono a terra. Il fuoco lo divorò fino alle fondamenta. Mio padre guardò dietro di sé e maledisse questa terra gridando: «Possa non avere più sementi da seminare [...] per l'eternità» (...). 10. E quando mio padre (sulla strada) incontrò Omero, il loro gran sacerdote, seppe che era il loro capo, per il quale avevano inviato qualcuno. Mio padre gli disse: «Perché non sei venuto alla celebrazione del nostro sacrificio, quando eravamo sul punto di essere sgozzati in onore del tuo dio, Kothos?». Quegli rispose: «Tu, vecchio, non sei degno di essere offerto in libagione al nostro dio». Subito mio padre fece un segno ai suoi confratelli: «Prendetelo!». Ma il sacerdote impuro gridò: «Grande dio Kothos, generale dell'aria, fratello di Apollo (παρχιηστρατηγος ἄναρχος ἰσον ἀναπολλων) salvami! Io sono il tuo gran sacerdote». Mio padre gli disse: «Ti brucerò vivo assieme al tuo dio, Kothos.»

<sup>4</sup> Johnson 1980.

<sup>5</sup> Seguo qui la versione del manoscritto M 609.



11. E quando entrammo nel villaggio la massa degli ortodossi (ΟΡΘΟΔΟΞΟΣ) ci venne incontro cantando dei salmi. Poi mi padre diede l'ordine e venne acceso un fuoco, in cui fu gettato Omero. Fu bruciato insieme agli idoli che erano stati trovati nella sua casa.

Si ritrovano in questo testo tutti i clichés dei racconti agiografici riguardanti a distruzione dei tempi pagani, che in genere terminano con un fuoco in cui sono bruciati gli idoli (si può confrontare, ad esempio, il racconto della distruzione del tempio di Menouthis nella *Vita di Severo* di Zaccaria Scolastico)<sup>6</sup>. Nel caso specifico, il racconto è più violento, dato che Macario non esita a mettere sul rogo anche il sacerdote<sup>7</sup>. Il fatto che questi si chiami Omero (ΩΜΗΡΟΣ nel testo copto) mi induce a pensare che ci sia in questa scena (e più generalmente in tutto il racconto) qualche cosa di simbolico. Se va da sé che un testo agiografico non si deve mai prendere *prima facie*, è forte il sospetto che il nome del gran sacerdote pagano che si oppone a Macario sia una pura invenzione.

L'antroponimo Ὅμηρος è in effetti attestato assai raramente nelle fonti papirologiche o epigrafiche dell'Egitto:

- *P.Tebt.* IV 1120, 65, 65 (Tebtynis, 113/112<sup>a</sup>): Ὅμηρος Ἀκρίου
- *P.Oxy.* XII 1479, 11 (Oxyrhynchos, I<sup>a</sup>): ἀσπάζεταιί σε Ὅμηρος
- *P.Lond.* III 1159 [p. 112], 14 (Hermopolis, 145-147<sup>a</sup>): ]Ομήρου ὑπηρέτ(ου)
- *I.Ko.Ko* 128, 1 (Wadi Hammamat, epoca imperiale): Πελέας Ὅμήρωσ (l. Ὅμήρου)
- *P.Alex. inv.* 643 descr. (*P.Alex.*, p. 22), 1 (Arsinoita, II/III<sup>a</sup>): Αἴλιος Ὅμηρος (stratego del nomo Arsinoita)
- *P.Lond.* III 929 [p. 40], 14; 1169 [p. 43], 6; *P.Customs* add. p. 1, *P.Lond.* III 1124a, 6; 32 (Socnopaiou Nêsos, II/III<sup>a</sup>), tutti riferiti alla stessa persona: Ὅμηρος
- *O.Ashm. Shelt.* 50, 12; 17 (Oxyrhynchos, II/III<sup>a</sup>): Ὠρίων Ὅμή(ρου)      l. Ὅμη(ρος) : cf. O.Heid. 395, 3n.
- *SB XX* 15122 (Oxyrhynchos?, III<sup>a</sup>): Ὅμηρος δ (in un elenco)

D'altronde, Ὅμηρος è un nome circoscritto all'epoca tolemaica e altoimperiale: non conosco attestazioni sicure dopo il III secolo d.C. Infine – ma in questo caso potrebbe trattarsi di una coincidenza dovuta alle lacune delle nostre fonti – questo nome non è mai impiegato in Alto Egitto (la zona del nostro racconto agiografico), se si eccettua una sola attestazione (*P.Lond.* III 1159).

Sussistono dunque pochi dubbi sul fatto che il nome di Omero nel *Panegirico* avesse un valore polemico, funzionale alle intenzioni del redattore del testo. Il fatto che egli finisca nel fuoco non è altro che un modo immaginifico di rappresentare la sorte che merita la cultura profana, della quale Omero è il massimo rappresentante.

Un tale atteggiamento nei confronti di Omero e più in generale della cultura letteraria profana è caratteristico soprattutto di un'epoca posteriore a quella nella

<sup>6</sup> Vd. recentemente, fra gli altri, Westerfeld 2003, 8-12.

<sup>7</sup> Vd. Dumas 1983, 6, che, a proposito di questo racconto, parla di «une lumière crue qu'on trouve rarement dans les œuvres historiques qui nous sont parvenues sur la fin du paganisme en Égypte».

quale gli avvenimenti sono immaginati svolgersi. Il V secolo è ancora in Egitto un secolo di tolleranza verso la cultura profana ed è soprattutto un secolo che si è fregiato di un tentativo di sintesi fra la cultura cristiana e la cultura profana, in cui la poesia omerica ha giocato un ruolo chiave. È in effetti a quest'epoca che si datano le epopee in metri omerici a soggetto cristiano – per quanto provenienti da ambienti del tutto differenti –: la *Parafrasi del vangelo di Giovanni* di Nonno di Panopoli, composta ad Alessandria verso il 440-450, la *Metafrasi dei Salmi* dello Pseudo-Apollinario, il cui autore è ormai concordemente ritenuto un Egiziano che l'ha composta verso il 460; i poemi dell'imperatrice Eudocia, che è stata forse influenza da Ciro di Panopoli; infine l'Alessandrino Teodoro, autore di un epos omerizzante a soggetto agiografico, che ho recentemente tolto all'oblio, da una notizia attribuita all'*Hist. eccl.* di Filippo di Side ritrovata da C. de Boor in mezzo a un estratto da Eusebio nel codice *Baroccianus* 142, e che ho proposto di datare al V secolo<sup>8</sup>.

Ora, di fatto l'attribuzione a Dioscoro del *Panegirico di Macario di Tkôw* è stata respinta dal 1888<sup>9</sup>. Le conclusioni dell'ultimo editore di questo testo, Johnson, portano considerare l'inizio del VI secolo come il *terminus post quem* più tardo possibile. Personalmente sarei favorevole ad abbassare ancora questa datazione, per quanto Samuel Moawad abbia proposto recentemente di datare l'opera agli anni 451-475<sup>10</sup>. Ma è vero che il rifiuto della cultura profana è ben attestato presso l'ambiente monastico della *chôra* egiziana del V secolo, come testimonia l'opera di Shenoute, archimandrita del famoso Convento Bianco: e uno dei personaggi del racconto agiografico, Bêsa, è proprio il suo successore alla guida di questo monastero.

Il passo del panegirico che abbiamo letto dà anche informazioni interessanti su un aspetto caratteristico dell'ultimo paganesimo egiziano e sul modo con cui questo era percepito dai Cristiani. Benché si tratti di un fatto conosciuto, vale comunque la pena di sottolinearlo di nuovo in questa sede. Si tratta della correlazione fra l'ultimo paganesimo egiziano e la cultura letteraria greca, ben evidenziata dalla stessa parola, ἕλλην, che designa il pagano e che è presa tale e quale dal copto (ⲉⲗⲗⲏⲛ). Mi sembra altamente significativo che si sia voluto dare al gran sacerdote di un culto locale egiziano il nome del più grande autore greco. Certo, non sappiamo niente sul dio Kothos menzionato nel testo: persino la grafia differisce, ⲕⲟⲑⲟⲥ o ⲒⲐⲑⲟⲥ secondo i manoscritti. È possibile che si debba accostare alla divinità Kethos, che appare in un papiro demotico pubblicato da Griffith e Thompson<sup>11</sup>. Ma è comunque chiaro che si tratta di un culto pagano localizzato, della regione di Achmîm (= Panopolis), visto che è citato da Shenoute e che la storia di Macario, per quanto priva di una loca-

<sup>8</sup> Fournet 2003.

<sup>9</sup> Amélineau 1888, p. XXVII, seguito da Haase 1908.

<sup>10</sup> Moawad 2007.

<sup>11</sup> Griffith - Thompson 1904, I, 59 (col. 7, 6-7), 111 (col. 16, 16-17, 20-21) e 117 (col. 17, 24-26), citato da Johnson 1980 21, nt. 49.

lizzazione precisa, si svolge in un ambiente panopolitano (proprio prima, al capitolo quarto, è questione del Convento Bianco, situato vicino a Panopolis, il cui igumeno, Bêsa, partecipa in seguito alla distruzione del tempio)<sup>12</sup>. E malgrado ciò si è dato al sacerdote del culto di Kothos non un nome egiziano, ma un nome emblematico della *paideia* greca. Questo fatto mi sembra illustrare un duplice fenomeno:

1- da parte cristiana, e principalmente da parte degli ambienti monastici poco ricettivi all'educazione greca, i culti pagani sono associati alla cultura greca, le cui manifestazioni letterarie veicolano un paganesimo tradizionale che non è evidentemente più culturale, bensì culturale (Omero ne è il miglior esempio), come se i denigratori di questo paganesimo culturale gli attribuissero una dimensione religiosa (che non aveva più) per renderlo più pericoloso. È sintomatico, se si leggono i testi agiografici dei secoli IV-VI, vedere i culti egiziani assimilati a divinità greche, come Crono, che non hanno mai giocato un ruolo culturale significativo, soprattutto in epoca imperiale. Si tratta in questi casi di una sorta di polemica *interpretatio graeca*. Peraltro, lo studio delle lettere greche, proprio a casa di tale potenziale nocività religiosa, è concepito come incompatibile con la pratica delle Scritture. Vorrei citare a questo riguardo un testo, il *P.Mich.* XVIII 767, forse gli appunti di una lettera del IV secolo, dove si tratta della politica ecclesiastica dell'epoca di Atanasio. Il testo termina con una frase non compiuta (linee 6-7): Δίδυμος ὁ τὸν Ὅμηρον μελετῶν καὶ παραγγραφόμενος (ο παρα[τρέχων] τὰς) | θείας γραφάς «Didimo che studia Omero e che perverte (o trascura) le Sacre Scritture...». L'editore, Peter van Minnen, ha proposto di riconoscere in questo personaggio Didimo il Cieco. Certo, Didimo non cita mai Omero nella sua opera, ma secondo van Minnen, «perhaps "Homer" stands for classical Greek literature generally». Il testo ha in effetti forse un valore polemico e Omero è, anche qui, il migliore esempio per simboleggiare la cultura greca nei suoi caratteri incompatibili con i testi cristiani.

2- da parte dei rappresentanti della *paideia* greca c'è stato un interesse per le tradizioni egiziane antiche, accompagnato anche dall'attrazione verso la religione dei Faraoni. Una delle migliori illustrazioni di questo atteggiamento culturale è rappresentata dalla famiglia di Orapollo (V secolo d.C.), tutta dedita allo studio e alla diffusione della cultura greca<sup>13</sup>. Il nonno, Orapollo il Vecchio, originario dei dintorni

<sup>12</sup> Il che potrebbe indurre a vedere nel nome Kothos una deformazione di Kollanthês/Kollanthos (egiz. *Qld* o *Qlnd*, gr. Κολλ(λ)άνθης, Κόλλ(λ)ανθος), nome di un dio bambino venerato a Triphis di fronte a Panopolis, sul lato occidentale del Nilo (vd. Bilabel 1926; Quaegebeur 1979; Kákosy 1995, 2987). In ogni caso mi sembra difficile da accettare l'ipotesi di R.Ritner, secondo cui Kothos sarebbe da identificare con Agathos Daimôn il cui nome sarebbe stato deformato deliberatamente (vd. Westerfeld 2003, 8 nt. 20).

<sup>13</sup> Su Orapollo e sua famiglia, ancora valida è il magistrale studio di Maspero 1914. Vd. anche Kaster 1988, 294-297 (prudente per quanto riguarda la ricostruzione di Maspero); Masson - Fournet 1992; Caprara 1998.

di Panopoli in Tebaide, insegnò la grammatica e la letteratura greca a Alessandria, poi a Costantinopoli, e scrisse dei trattati su Sofocle, Alceo e Omero (notizie fornite dal lessico Suidas); suo nipote insegnò la filosofia greca a Alessandria. I due figli di Orapollo il Vecchio si sono fatti conoscere per il loro carattere 'filoegiziano': Eraisco, nato verso il 425, impegnato nella difesa del paganesimo egiziano e Asclepiade, autore di un'opera perduta *Περὶ τῶν Αἰγυπτίων ὀγγύων*, che comprendeva trentamila anni di storia faraonica. Ne risulta, com'è evidente, che la difesa del paganesimo passa per un ritorno di interesse per l'antico Egitto faraonico con i suoi re, i suoi dèi e i suoi culti. Il fratello Eraisco partecipa attivamente alla resistenza pagana nell'ambito di un *milieu* di giovani fanatici, come il nipote Orapollo il Giovane, Asclepiodoto, Ammonio e Isidoro<sup>14</sup>. Un passo della *Vita di Isidoro* di Damascio (conservata in frammenti tramandati dal lessico Suidas e da Fozio) «quando Eraisco morì, Asclepiade si preparò a compiere i riti abituali dei sacerdoti, e fra le altre cose avvolgere il corpo di fasce di Osiride»<sup>15</sup>. Orapollo il Giovane, mentre insegna la filosofia greca, scrive anche un'opera (conservata) sui geroglifici egiziani (*Hieroglyphica*)<sup>16</sup>. Come si vede bene, si tratta di una specie di paganesimo antiquario, più intellettuale o archeologico che religioso, limitato a una parte dell'élite, ma che ha al contempo giocato un ruolo non trascurabile nella percezione che certi cristiani hanno potuto avere della cultura greca.

Occorre tuttavia riconoscere che nell'insieme e nei ceti colti la cultura greca classica, con i suoi riferimenti mitologici, continua a sopravvivere dopo il trionfo del cristianesimo, di fatto accettata e integrata nella nuova cultura cristiana, pur non senza una certa diffidenza da parte dei grandi protagonisti del cristianesimo. Questa situazione cambia nel corso del VI secolo, almeno nei *milieux* dei cristiani militanti, come stiamo per vedere con il testo che segue.

## 2. I Miracoli di Ciro e Giovanni di Sofronio di Gerusalemme

Innanzitutto qualche parola sull'opera. Si tratta di una collezione di settanta miracoli compiuti dai santi guaritori Ciro e Giovanni, raccolti e messi sotto forma di narrazione continua dal monaco e σοφιστής Sofronio, che si è soliti identificare col futuro arcivescovo di Gerusalemme. Nato a Damascio verso il 550, Sofronio dopo aver ricevuto una formazione di sofista si legò all'ambiente monastico palestinese, dove incontrò colui che divenne suo maestro ed amico, Giovanni Mosco l'autore del

<sup>14</sup> Su questo *milieu*, vd., ad es., Rémondon 1952; Chuvin 2009, 108-114.

<sup>15</sup> Fr. 174, 12-14 (E 107), ed. C.Zintzen (*Damascii Vitae Isidori Reliquiae*, Hildesheim 1967) = Fr. 76E, 13-16, ed. P.Athanassiadi (*Damascius, The Philosophical History*, Athènes 1999).

<sup>16</sup> Edizioni moderne: F.Sborbone, Napoli 1940; J.M.González de Zárate, Madrid 1991; M.A.Rigoni & E.Zanco, BUR, Milano 1996; H.J.Thissen, APF-Beiheft 6, München-Leipzig 2001; F.Crevatin & G.Tedeschi, Quaderni di Ἀιών, n.s. 8, Napoli 2002.

*Prato Spirituale*. Proprio assieme a Mosco effettuò molti soggiorni in Egitto; fattosi monaco poco prima del 608 se ne andò di nuovo in Egitto, ad Alessandria, sempre in compagnia di Giovanni Mosco, per restarvi fino al 615, data della sua partenza per Roma. Ad Alessandria Sofronio entrò in contatto con gli ambienti calcedoniani, segnatamente il vescovo Eulogos (580-607) e Giovanni l'Elemosiniere (610-619). Fu durante il soggiorno in Egitto del 608-615 che contrasse una malattia agli occhi, dalla quale fu guarito grazie all'incubazione nel *martyrium* di Ciro e Giovanni, situato a Menouthis (a Est di Alessandria). Decise allora di scrivere un'opera sui miracoli dei due santi, che termina proprio col racconto della sua guarigione (*Mir.* LXX). Questa guarigione ebbe luogo in due tappe, delle quali solo la prima sarà oggetto della nostra attenzione. Reco in italiano la traduzione che Jean Gascou ha da poco pubblicato nel suo volume dedicato ai questi *Miracoli*<sup>17</sup>:

Miracolo LXX. *Sul monaco Sofronio, autore di quest'opera, malato di cataratta*

4. (...) Sofronio si trovava ad Alessandria, per ragioni che è qui inutile ricordare, quando fu preso da una malattia a entrambi gli occhi. Non soffrì di questo male solo per qualche giorno, ma ne fu afflitto per parecchi mesi. Non riuscendo a sopportare l'oceano delle sue pene – il male che subiva era incessante –, si faceva vedere dai migliori medici e soprattutto da quelli che passavano per essere più bravi degli altri per la loro eloquenza e il loro abito<sup>18</sup>. 5 Questi ultimi spesso portavano il malato all'aria aperta, per esaminargli le pupille alla luce del sole. La loro prima tendenza era di attribuire la causa della malattia al cambiamento di clima, dato che Sofronio ne era stato colpito appena arrivato. Ma dal momento che l'infermità evolveva verso il *disseccamento degli occhi*, i medici ne fecero una xeroftalmia. La causa non era più un clima estraneo, ma un disequilibrio del temperamento corporeo, tanto che essi prescrivevano dei trattamenti per riequilibrare il corpo, sostenendo che grazie ad essi guarivano coloro che erano colpiti da questa malattia. 6. Ma poiché non ottenevano risultati con queste procedure, benché il malato, a causa del malessere, fosse con loro di una accondiscenza assoluta, si trinciarono dietro una cataratta incurabile o una dilatazione delle pupille. Gli uni infatti attribuivano al male la prima denominazione, gli altri la seconda, rinunciando alla spiegazione del clima estraneo o del disequilibrio corporeo. Mentre prima parlavano concordi, dissentendo fra di loro soltanto quando si trattava di cambiare il nome, in seguito entrarono in contrasto con se stessi e gli uni con gli altri, accordandosi soltanto sull'inguaribilità della malattia, qualunque fosse la sua denominazione.

7. Quando Sofronio si rese conto di ciò e del fatto che alcun aiuto poteva venirgli dagli uomini, capì senza il minimo dubbio che «i medici non risusciteranno», come

<sup>17</sup> Gascou 2006. Per il testo greco, vd. Fernández Marcos 1975, l'unica edizione moderna disponibile, che però presenta un testo spesso mal costituito anche a causa delle corrotture presenti nell'unico codice il *Vat. gr.* 1607. Alcuni passi sono tradotti seguendo l'antica traduzione latina (VII-IX secolo), che permette di correggere alcuni errori del testo greco.

<sup>18</sup> Cioè gli iatrosolisti alessandrini.

profetizzò su di essi il grande Isaia<sup>19</sup>. E dal momento che ogni giorno veniva a sapere di grazie di Ciro e Giovanni e gli venivano riferiti continuamente i miracoli da loro operati in innumerevoli malattie, li va a trovare pieno di fede, di quella fede grazie alla quale coloro che si recano ad essi ottengono tutto ciò a cui aspirano, trovando in essi la ricompensa della fede verso di loro, che straripano di benefici. I santi, vedendo che Sofronio era malato ma al contempo pieno di fede, lo giudicano degno della guarigione. Essi cominciarono per annullare completamente la stupida sentenza dei medici e persuasero il malato del fatto che egli non soffriva di nulla di quel che i medici gli avevano detto in ultimo luogo. E in seguito gli diedero la guarigione che questi ultimi non avevano potuto procurargli.

8. Si presentarono entrambi a lui mentre dormiva – era la terza notte che egli si era recato da loro – ed eccome gli ispirarono la fede che non avrebbe più sofferto in futuro. Uno di loro si era rivestito del divino abito dei monaci e aveva preso l'apparenza di Giovanni, il padre spirituale e maestro del malato<sup>20</sup> che si trovava (?) anche con lui nel santuario dei martiri e che supplicava per il suo discepolo e figlio. Era il martire Ciro, il quale, in qualità di monaco, aveva preso l'aspetto del padre e aveva cinto la veste monastica. Quanto a Giovanni, beato come Ciro, aveva l'aspetto di Pietro d'Alessandria, il prefetto del pretorio<sup>21</sup>. Quest'ultimo arrivò con una clamide rifulgente e interrogò in questi termini Ciro, che era apparso nei sembianti del maestro del malato<sup>22</sup>. «Tu hai un discepolo di nome Omero?». 9. Anche coloro che si sono accontentati di calcare le soglie dell'educazione profana sanno che Omero era cieco a causa di una cataratta che gli aveva arrecato la vecchiaia: ecco quel che volevano dire le enigmatiche parole dei santi. L'altro rispose sotto giuramento che aveva sì un discepolo, ma non di nome Omero, aggiungendo anche che non aveva mai toccato un verso di Omero, volendo così far capire la propria totale estraneità dalle tenebre omeriche (διὰ τούτου δηλῶν τὸ τῆς Ὀμηρικῆς ἀχλὺς ἀμέθεκτον). Il santo Giovanni gli rispose come se si rivolgesse al padre e al maestro: «Poiché è così che avevamo appreso, ci siamo affrettati a venire a guarirlo; ma dal momento che non si chiama Omero, come ora veniamo a sapere, glorifichiamo Dio, che presiede a tutto, per averlo liberato da un tale male e da un tale nome». 10. Allora, dopo che così si furono manifestati e l'ebbero persuaso con queste parole a non avere più a che fare con l'accecazione omerica (Ὀμηρικῆς... τυφλώσεως), dissiparono il sogno e se ne andarono.

Qualche giorno dopo, essi si ripresentarono in abito monastico e gli ordinarono di applicare sugli occhi il loro cerato diluito nell'eccedenza dell'olio della lampada sulla loro tomba. Sofronio eseguì l'ordine. In conseguenza recuperò in parte la salute.

È una scena divertente: i santi si travestono da personaggi reali, che discutono fra di loro senza mai rivolgersi al malato. Si parte, come spesso in Sofronio, da una sorta di gioco di parole: la supposta passione di Sofronio per Omero, poeta cieco, gli compor-

<sup>19</sup> *Odi* 5.14.

<sup>20</sup> Si tratta di Giovanni Mosco, che era con Sofronio a Alessandria.

<sup>21</sup> Questo personaggio manca nella *PLRE* III. J. Gascoù propone dubitativamente di identificarlo con un omonimo ex-prefetto augustale d'Alessandria alla fine del regno di Maurizio (= *PLRE* III B s. n. Petrus 56; vd. Petrus 38).

<sup>22</sup> Cioè Giovanni Mosco.

ta una malattia agli occhi, simbolo del suo accecamento spirituale<sup>23</sup>. Questo testo è interessante dal punto di vista della storia della cultura greca in Egitto. Esso mostra:

1- il valore di simbolo rivestito da Omero, che da solo riassume tutta la cultura letteraria profana. Sofronio è in effetti un σοφιστής, vale a dire è ben versato nella cultura retorica, ed è proprio a questo titolo che è sospettato di essere un adepto di Omero. Un fatto che dimostra l'importanza di Omero in tutti i campi dell'attività intellettuale e letteraria, ciò che non è senza rapporto con l'onnipresenza della sua poesia nell'educazione scolastica. Ma è un fatto che dimostra in particolare lo statuto retorico che ha ormai acquisito l'opera omerica, che diviene un manuale di eloquenza e di bello stile, utilizzabile in tutte le situazioni in cui interviene la scrittura o la parola. Ad esempio, così si esprime Dioscoro di Afroditê, in uno dei suoi poemi in cui loda l'abilità retorica di un funzionario di Costantinopoli, scritto forse verso il 551: «tu sei completamente posseduto da un'eloquenza che anima un pensiero vasto (...) Vedo in te un nuovo Omero»<sup>24</sup>. In una società nella quale la creazione letteraria è filtrata attraverso la retorica, il patrimonio letterario (del quale Omero è la base) è messo al servizio di quest'ultima. Omero è investito di una missione pratica: formare e aiutare la creazione letteraria.

2- in secondo luogo l'incompatibilità della cultura profana (rappresentata da Omero) con la cultura cristiana. L'omerismo è un «accecamento» (τύφλωσις) e Sofronio lo deve abiurare come se si trattasse di una religione, se vuole essere guarito, se vuole in altri termini essere un cristiano perfetto<sup>25</sup>. Vorrei ricordare, fra i tanti esempi adducibili, un passo del *Mistero delle lettere greche* (trattato giuntoci in copto, ma traduzione di un originale greco perduto): «Che venga anche Omero, il cieco, il poeta degli Elleni (= «Greci» e «pagani»); che venga Aristotele, il chiacchierone; che vengano Demostene e Pitagora, e Socrate, ed Esiodo, e Democrito, e Crisippo, e Menandro e tutto il gregge dei vani filosofi elleni, perché la Chiesa degli illetterati, che ha Cristo come guida, possa istruirli»<sup>26</sup>. Omero è al primo posto della lista, caratterizzato, e deprezzato, dalla sua cecità, o accecamento per usare l'altro termine. Un simile atteggiamento dei Cristiani dinanzi alla cultura profana, in un ambiente calcedoniano (e non monofisita) come il santuario di Ciro e Giovanni, è estremamente caratteristico dell'evoluzione che ha portato al rifiuto, e che si manifesta nel VI secolo per inasprirsi poi nel VII, almeno in certi *milieux*. È sufficiente confrontare i miracoli di Tecla, santa guaritrice anargira di Seleucia, la cui *Vita* e i cui *Miracoli* sono stati redatti verso la metà del V secolo.

<sup>23</sup> Per un altro esempio dello humour un po' acido di Sofronio, si veda il miracolo XXVIII che riguarda Phôteinos, letteralmente «il luminoso», che è cieco!

<sup>24</sup> Πήτρης εὐρυνό[ι]ο διαμπερὲς ἔμπλεος ἦσθα ἢ ἄλλον Ὅμηρον ἴδον, 4, 19; 22 ed. Fournet (Fournet 1999, I, 378-380). Vd. ibid. II, 687 per la funzione pratica del poema omerico.

<sup>25</sup> Il passo è in realtà più complesso come mostra G. Agosti in questo volume.

<sup>26</sup> Ed. A. Hebbelynck, Louvain-Paris 1902, 39-40.



Mi limito al *Mir.* XXXVIII che riguarda il γραμματιστής Alipio<sup>27</sup>. Questi si ammala e si rivolge alla santa:

Allora la martire si attiva (ella è, in verità, una grande amica delle lettere e delle arti, e si compiace sempre di ascoltare gli elogi che le vengono rivolti con un po' di eloquenza) e libera il nostro uomo dal pericolo che lo minaccia. Ecco come. Gli rese visita la notte – come fa abitualmente con i suoi malati – ed essendosi mostrata nel suo aspetto reale, gli domandò subito di che cosa soffrisse e che cosa volesse. Egli rispose:

*Lo sai bene anche tu, perché dirtelo?*

È una citazione da Omero [*Il.* I 365], ma fatta con più pertinenza rispetto ad Achille che parlava a sua madre Teti, dato che aveva il duplice scopo di raccomandarsi grazie alla propria professione e di commuovere la vergine attraverso queste belle parole ben elaborate. E in effetti la martire sorrise, incantata dall'uomo e dal verso, ammirando la pertinenza della replica.

La situazione è qui opposta rispetto a quanto esaminato prima. Si noterà che la martire appare nei suoi veri panni, a differenza di Ciro e Giovanni (contrariamente peraltro a quanto fanno per gli altri malati della raccolta di miracoli) che così manifestano la loro distanza. Tecla è presentata come un'amica delle belle lettere, al contrario di Ciro e Giovanni che le rifiutano. Infine, il malato convince la martire a guarirlo citando un verso di Omero; invece il solo verso di Omero citato (assai liberamente) nei *Miracoli di Ciro e Giovanni* è messo in bocca allo iatrosofista Gesio<sup>28</sup> (*Mir.* XXX), come segno di derisione per il cristianesimo:

2. Il nostro Gesio era un sapientissimo sofista, che portava la toga non perché professasse la retorica, ma perché era maestro nell'arte medica<sup>29</sup>, che insegnava metodicamente e che lo aveva reso celebre presso gli studenti dell'epoca. Questo sapiente, esaltato nei discorsi, medico capace di esprimersi nella più alta eloquenza (?), non era indenne, il tre volte sventurato, dalla superstizione pagana, come dicevano coloro che conoscevano bene il suo caso. Egli volse apertamente in derisione il suo battesimo forzato, al quale si era assoggettato per paura delle minacce imperiali. Uscendo dalla piscina divina con empietà recitò questo passo di Omero:

*Aiace fu annientato dopo aver bevuto l'onda amara*<sup>30</sup>.

Più di un secolo separa queste due opere, che si rivelano dei buoni 'barometri' dell'evoluzione della concezione dell'omerismo e della cultura profana in un ambiente che mostra evidenti affinità, malgrado la diversità dei luoghi. Nel frattempo

---

<sup>27</sup> *Miracles de Sainte Thècle*, ed. Dagron 1978.

<sup>28</sup> Sulla forma del nome e sull'identità di questo personaggio, vd. Gasco 2006 (101, nt. 579).

<sup>29</sup> Come nota J.Gasco, il τρίβων (qui τρίβώνιον) è il segno distintivo dei retori ed allo stesso tempo degli iatrosofisti.

<sup>30</sup> Citazione libera di *Od.* IV 511: ὃς ὁ μὲν ἔνθ' ἀπόλωλεν (sc. Aiace), ἐπεὶ πίνε ἀλμυρὸν ὕδωρ che si trova sotto la stessa forma in Sinesio, *Ep.* 5, e poi in diversi autori bizantini (vd. nt. 44, p. 99 dell'edizione di D.Roques, CUF, Paris 2000).



i Cristiani avevano rinunciato al compromesso costituito dai poemi epici a soggetto cristiano e si erano dotati di nuovi mezzi espressivi (principalmente la poesia innica).

Tale evoluzione deve peraltro essere relativizzata. La fine di questi *Miracoli*, che possono essere letti come una sconfessione della cultura profana è malgrado tutto più ambigua di quanto non appaia. Essa conclude un'opera scritta in una prosa assai ricercata e colta (all'opposto di quella di Giovanni Mosco), da un autore che è noto d'altra parte per le sue anacreontiche, un genere poetico che appartiene alla tradizione greca (anche se è rinnovata dagli autori cristiani). Si avverte inoltre che Sofronio ha un certo piacere a essere comparato a Omero<sup>31</sup>. Anche il suo lessico partecipa di una tale ambiguità: vi si trovano formulazioni che devono molto alla retorica classica (§ 4: τῶν ἀλγηδόνων τὸ πέλαγος «l'oceano dei dolori», che utilizza una immagine frequente presso retori e poti imperiali): l'espressione che condanna Omero, τῆς ὀμηρικῆς τυφλώσεως «la bruma di Omero» (§ 9), contiene una parola omerica (ἀχλύς), che è inoltre riutilizzata in ambito medico da Ippocrate in poi per designare dei disturbi della vista (ciò che crea un gioco di parole nel contesto del miracolo)<sup>32</sup>. E così questa parola da sola rimanda a quel che il miracolo è considerato condannare apertamente: la poesia omerica<sup>33</sup> e la medicina profana. Dopotutto anche per un cristiano come Sofronio non è così agevole sbarazzarsi di una cultura di cui è completamente plasmato. Questo sentimento di ambivalenza permetterà alla poesia greca in generale, se non di essere prodotta secondo gli schemi antichi, almeno di essere letta, apprezzata e in parte conservata per molti secoli<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Vd. Flusin 1992, II, 49: «Sophrone semble avoir eu de lui une idée assez haute, dont témoigne un intéressant récit de rêve, où les saints Cyr et Jean, lui apparaissant, parlent de lui comme un second Homère : allusion à l'ophtalmie qui le frappe, mais aussi curieux trait de prétention littéraire».

<sup>32</sup> Hippocrates, *Mul.* I 50 e II 171 (= VIII 108, 9 e 352, 3 ed. Littré), *Prorrh.* II 20 (= IX 48,6), per una vista offuscata. Vd. anche l'uso dell'aggettivo ἀχλυώδης in Ippocrate (ad es., *Epid.* V 10 = V 210,4 ed. Littré : οἱ ὀφθαλμοὶ ἀχλυώδεις). Il termine prende un senso ancora più preciso a partire dallo Pseudo-Galeno autore del *Ἱατρὸς: εἰσαγωγή* (che potrebbe essere coetaneo di Galeno secondo C.Petit), designando una ferita o un ulcerazione all'occhio : ἀχλύς δέ ἐστι περὶ ὄλον τὸ μέλαν ἀπὸ ἐλκώσεως ἐπιτολαίου οὐλῆ λεπτοτάτη ἀέρι ἀχλυώδει παραπλησία (XIV 774, 3-5 ed. Kühn = p. 83, 12-14 ed. C.Petit, CUF, Parigi 2009 il cui testo seguo), ripreso da Aezio, VII 26 (= II 273,20-22 ed. Olivieri), ἡ μὲν γὰρ ἀχλύς ἐπιπόλαιός ἐστιν ἔλκωσις ἐπὶ τοῦ μέλανος γιγνομένη, παραπλησία ἀχλυώδει ἀέρι τῷ χρώματι κυανώδης.

<sup>33</sup> Si trovano altri omerismi nei *Miracoli* di Ciro e Giovanni: *Mir.* 9,2, τὴν νίκην, ποιητικῶς εἰπεῖν, ἑτεραλκέα ποιήσαντες da paragonare con *Il.* VIII 171 e XVI 362 (ἑτεραλκέα νίκην); *Mir.* 10,2: τῶν ὀδόντων τοὺς τοίχους, adattamento della nota espressione ἔρκος ὀδόντων.

<sup>34</sup> Per quanto riguarda Omero, vd., fra l'altro, Browning 1975 e 1992.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Amélineau 1888

É. Amélineau, *Monument pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne au IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle*, Paris 1888 («Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique Française au Caire 4»).

Bilabel 1926

F. Bilabel, *Der Gott Kolanthes*, «APF» VIII (1926), 62.

Browning 1975

R. Browning, *Homer in Byzantium*, «Viator» VI (1975), 15-33 (rist. in Id., *Studies on Byzantine History, Literature and Education*, London 1977 [«Variorum Reprints»]).

Browning 1992

R. Browning, *The Byzantines and Homer*, in R. Lambertson (ed.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992, 134-148.

Caprara 1998

M. Caprara, *Ἠραπόλλων φιλόσοφος e la σχολή di Alessandria alla fine del V secolo*, in *Papiri filosofici. Miscellanea di Studi*, II, Firenze 1998, 7-32.

Chuvin 2009

P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris 2009<sup>3</sup>.

Daumas 1983

F. Daumas, *La littérature copte est-elle susceptible de nous fournir des documents historiques?*, in *Écritures et traditions dans la littérature copte*, Leuven 1983, 1-8 («Cahiers d'études coptes 1»).

Dagron 1978

G. Dagron, *Miracles de Sainte Thècle*, Bruxelles 1978.

Fernández Marcos 1975

N. Fernández Marcos, *Los Thaumata de Sofronio. Contribución al estudio de la Incubatio cristiana*, Madrid 1975.

Flusin 1992

B. Flusin, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1992.

Fournet 1999

J.-L. Fournet, *Hellénisme dans l'Égypte du VI<sup>e</sup> siècle: la bibliothèque et l'œuvre de Dioscore d'Aphrodité*, Le Caire 1999 («Mémoire de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 115»).

Fournet 2003

J.-L. Fournet, *Théodore, un poète chrétien alexandrin oublié. L'hexamètre au service de la cause chrétienne*, in D. Accorinti e P. Chuvin (ed.), *Des Géants à Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria 2003, 521-539.

Gascou 2006

J. Gascou, *Sophrone de Jérusalem, Miracles des saints Cyr et Jean* (BHG I 477-479), traduction commentée par Jean Gascou, Paris 2006 («Études d'archéologie et d'histoire

- ancienne»).
- Griffith – Thompson 1904  
F.Ll.Griffith – H.Thompson, *The Demotic Magical Papyri of London and Leiden*, Londres 1904.
- Haase 1908  
F.Haase, *Patriarch Dioskur I. von Alexandria nach monophysitischen Quellen*, Breslau 1908 («Kirchengeschichtliche Abhandlungen 6»).
- Johnson 1980  
D.W.Johnson, *Panegyric on Macarius Bishop of Tkôw Attributed to Dioscorus of Alexandria*, *Scriptores Coptici* 41-42, Leuven 1980 («Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 415-416»).
- Kákosy 1995  
L.Kákosy, *Probleme der Religion in römerzeitlichen Ägypten*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II 18.5, Berlin 1995, 2894-3049.
- Kaster 1988  
R.Kaster, *Guardians of Language: the Grammarian and Society in Late Antiquity*, Berkeley 1988.
- Maspero 1914  
J.Maspero, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» XI (1914), 163-195.
- Masson – Fournet  
O.Masson – J.-L.Fournet, *À propos d'Horapollon, l'auteur des Hieroglyphica*, «REG» CV (1992), 231-236.
- Moawad 2007  
S.Moawad, *Zur Datierung des Panegyrikos auf Makarios von Tkôou*, in N.Bosson e A.Boud'hors (ed.), *Actes du huitième Congrès International d'Études Coptes*, Leuven 2007, 549-562 («Orientalia Lovaniensia Analecta 163»).
- Quaegebeur 1979  
J.Quaegebeur, *Kollanthes*, in H.W.Helck (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Wiesbaden 1979, col. 671-672.
- Rémondon 1952  
R.Rémondon, *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles)*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» LI (1952), 63-78.
- Westerfeld 2003  
J.T.Westerfeld, *Christian Perspectives on Pharaonic Religion: The Representation of Paganism in Coptic Literature*, «Journal of the American Research Center in Egypt» XL (2003), 5-12.

