

7.
Schiavi, poveri e benefattori
nell'Anatolia tardoantica:
la visione socio-economica
delle comunità enkratite
attraverso gli atti apocrifi degli apostoli*

Alister Filippini

DOI – 10.7359/706-2015-fili

ABSTRACT – Different sources (epigraphical, literary, apocryphal) can be used to analyse the Christian heretical sects connected to an enkratite movement (Enkratites, Apotactites, Sakkophoroi, Hydroparastatai, Aerians), which was characterised by radical forms of self-restraint (*enkrateia*). Epigraphical documents are helpful in setting these communities in the rural background of late antique Anatolia (4th-5th cent. AD). On the other side the apocryphal acts of the apostles – specially the so called *Acta Petri* from the *Codex Vercellensis* and the *Acta Philippi* – offer important hints on social and economic ideas developed by Enkratites, in particular concerning the most debated issues of evangelic poverty, emancipation of slaves and social assistance to poor and sick, with the foundation of hospices (*xenodocheia*).

KEYWORDS – Apocryphal acts of the apostles, Enkratites, late antique Anatolia, poverty, slavery, social assistance, xenodocheia. Anatolia tardoantica, assistenza sociale, atti apocrifi degli apostoli, Enkratiti, povertà, schiavitù.

PREMESSA: LA «NEBULOSA ENKRATITA» IN ANATOLIA
TRA IV E V SECOLO

Frédéric Amsler, nel suo commento agli atti apocrifi dell'apostolo Filippo, ha parlato suggestivamente di una «nébuleuse enkratite» a proposito di quei vari gruppi cristiani eterodossi¹, attivi in Anatolia tra IV e V secolo,

* Sono profondamente grato ai professori Mario Mazza e Tullia Ritti, che mi hanno accompagnato per mano tra le fonti letterarie ed epigrafiche discusse in questa sede. Rivolgo inoltre un doveroso ringraziamento all'Accademia Nazionale dei Lincei per aver sostenuto il progetto di ricerca «Le sette cristiane in Anatolia. Per un'analisi socio-economica dei gruppi eterodossi dell'Asia Minore romana: fonti epigrafiche e letterarie», da cui deriva

che divennero famosi per l'intransigente rigorismo e la scelta programmatica della povertà – un scelta che potremmo definire, adottando una terminologia moderna, «opzione preferenziale per i poveri»².

Questa ricerca intende trarre spunto dalle informazioni degli eresiologi per analizzare le vicende di quei gruppi (Enkratiti, Apotattici, Saccofori, Hydroparastati, Aeriani), rimasti in una posizione marginale rispetto alla Grande Chiesa di epoca post-costantiniana, che possono ascrivere a un movimento cosiddetto enkratita. Più specificamente, si desidera indagare il nesso ideologico intercorrente tra queste comunità e i loro testi «sacri», in particolare gli atti apocrifi degli apostoli, e verificare se la diffusione di tali opere narrative sia stata, per certe popolazioni rurali dell'Anatolia interna, uno strumento di promozione di particolari ideali socio-religiosi, incarnati in forme concrete di assistenza sociale.

Gli strumenti utili per definire la fisionomia socio-religiosa di queste comunità sono essenzialmente di tre tipi:

1. i documenti epigrafici prodotti dagli Enkratiti stessi, rinvenuti principalmente (ma non esclusivamente) nell'area di Laodicea *Katakekaumene* (Ladik) e pubblicati da William Calder negli anni '20 del Novecento, cui si aggiungono ora alcuni testi editi da Peter Thonemann³;
2. le fonti letterarie, rappresentate dai grandi avversari del movimento enkratita, quei vescovi ortodossi (Basilio di Cesarea, Anfiloquio d'Iconio, Epifanio di Salamina), che scrissero lettere pastorali, confutazioni e trattati eresiologici, e dalla legislazione anti-eretica dell'imperatore Teodosio;
3. infine alcuni testi narrativi di carattere romanzesco, che, pur essendo considerati apocrifi, ebbero grande fortuna e diffusione nella Tarda Antichità, ossia vari atti (*praxeis*) attribuiti agli apostoli Paolo, Pietro, Andrea, Tommaso, Giovanni e Filippo.

il presente contributo, con il conferimento della borsa «Raffaele Pettazoni» 2012 per il perfezionamento negli studi di Storia delle Religioni. Il contributo è stato elaborato durante un soggiorno di ricerca presso il Dipartimento di Storia Antica della Universität zu Köln, nell'ambito del progetto internazionale «Zentrale Einheit und regionale Identität im Imperium Romanum», sovvenzionato dalla Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung e diretto dal prof. dr. Walter Ameling, cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per la generosa accoglienza.

¹ Amsler 1999, 469. Sui contenuti storico-religiosi dell'enkratismo, sia all'interno dei gruppi cristiani, «ortodossi» come «eterodossi», sia in altre religioni, cf. i contributi raccolti in Bianchi 1985.

² L'elaborazione teorica di una «opzione preferenziale per i poveri» risale ai teologi latino-americani della Teologia della Liberazione, in particolare domenicani, francescani e gesuiti, attivi negli anni '60 e '70 del Novecento, e fu esplicitata dalla Conferenza Episcopale dell'America Latina e dei Caraibi (CELAM) nei propri documenti ufficiali, tra cui gli atti delle assemblee di Medellín (1968) e Puebla (1979). Cf. recentemente Durand 2012.

³ Calder 1920; Calder 1923; Calder 1924; Calder 1929-1930; Thonemann 2011b.

1. FONTI EPIGRAFICHE DALLE PROVINCE ANATOLICHE
(PIDISIA, LYCAONIA, PHRYGIA, HELLESFONTUS) ⁴

Alcune importanti iscrizioni provenienti da Ladık nel distretto di Konya confermano l'impressione di Calder, secondo cui Laodicea «Bruciata» (*Laodikeia Katakekaumene*), situata nella provincia tardoantica di *Pisidia*, sarebbe stata «il focolaio dell'eresia in Anatolia»: l'epigramma per il monumento funerario di due vescovi, Severo e il suo successore Eugenio, databile al IV secolo, dimostra che il *laos sakkophoros*, ossia la comunità enkratita dei «portatori di sacco» (un abbigliamento emblematico del loro stile di vita pauperistico), si era organizzato in varie città e/o villaggi, sui quali sovrintendeva un *πόλεων πανεπισκοπος*, un «supervisore generale», che probabilmente coordinava le varie cellule del movimento sparse nel territorio circostante Laodicea ⁵.

Altre iscrizioni funerarie provenienti dal retroterra rurale della provincia *Pisidia* e della limitrofa *Lycaonia* presentano informazioni sui ruoli e la struttura interna di tali comunità: si registrano dunque presbiteri, diaconi e *diakonissai* della continenza (*enkrateia*) e alcuni fedeli che paiono aver rinunciato ad avere figli; compare persino un monastero degli Apotattici – letteralmente «coloro che rinunciano (al mondo)» –, indice di uno stile di vita cenobitico ⁶.

In certi casi il defunto redarguisce aspramente gli impuri «bevitori di vino» (*oinopotai*) oppure si proclama orgogliosamente «bevitore d'acqua» (*hydropotes*): così si autodefinisce Tit(us) Fl(avius) Diodoros II, un ricco buleuta di Hierapolis di Frigia (provincia *Phrygia I Pacatiana*), la cui iscrizione è stata recentemente pubblicata da Tullia Ritti, come pure un certo Onesimos, mulattiere di Alessandria Troade (provincia *Hellespontus*); si noti come queste ultime testimonianze provengano da aree ben lontane dal circondario di Laodicea «Bruciata» ⁷.

Purtroppo questi documenti, assai sintetici nel loro formulario epigrafico, suscitano la curiosità dello studioso più di quanto non possano appagarla: il loro contesto comunicativo, pur fornendo preziosi dati sociologici, non permette di esprimere in forma estesa i contenuti profondi dell'ideologia socio-religiosa di queste comunità ⁸.

⁴ Per una disamina dettagliata delle singole iscrizioni citate nel § 1. si rimanda a Filippini c.d.s.

⁵ MAMA I 171.

⁶ MAMA I 173, 175, 233; VII 69, 88, 96; VIII 132; XI 292, 302.

⁷ MAMA VII 96 (maledizione dell'enkratita Meiros contro i bevitori di vino); Guizzi - Miranda De Martino - Ritti 2012, 665-667, nr. 22 (l'*hydropotes* Diodoros II); *IvAlex-Troas* (IK 53) 127 (l'*hydropotes* Onesimos).

⁸ Qualcosa di più esplicito compare nell'invocazione di Onomastos, pubblicata da Thonemann 2011b, 198-200, nr. 2 (= MAMA XI 356), in cui il rifiuto programmatico

2. FONTI LETTERARIE: I CAPPADOCI, LA LEGISLAZIONE TEODOSIANA, GLI ERESIOLOGI

2.1. *I Cappadoci contro gli Enkratiti: Basilio e Anfilochio (374-380)*

Si può però effettuare un secondo tentativo di avvicinamento ai gruppi enkratiti, che attinga ai contenuti profondi della loro peculiare predicazione evangelica, seguendo i percorsi dei Padri Cappadoci tra gli anni '50 e '90 del IV secolo e in particolare concentrando l'attenzione su Basilio di Cesarea e Anfilochio di Iconio.

Come è ben noto, Basilio, dopo gli studi ad Atene e i viaggi in Oriente, sperimentò l'ascesi monastica insieme all'amico Gregorio Nazianzeno, ritirandosi nelle proprietà di famiglia nel Ponto, ad Annesi (358-360): di lì a pochi anni fu consacrato presbitero a Cesarea di Cappadocia (362) e divenne finalmente vescovo della città nel 370⁹. Anche Anfilochio, cugino più giovane di Gregorio, dopo la formazione retorica ad Antiochia e l'esercizio dell'avvocatura a Costantinopoli, si ritirò a vita eremitica in Cappadocia, a Ozizala (370-373), sino a quando fu urgentemente chiamato da Basilio ad assumere l'episcopato di Iconio (373), metropoli della provincia di *Lycaonia*, da poco istituita dall'imperatore Valente (372)¹⁰. Si noti che Iconio dista meno di 40 km da Laodicea «Bruciata», che sotto il profilo giuridico-amministrativo rientrava nella limitrofa provincia di *Pisidia* ed era il caposaldo delle comunità enkratite di area pisidico-licaonica.

Tre lettere di Basilio ad Anfilochio, databili tra 374 e 376, ci mostrano i due vescovi impegnati nelle difficili questioni con i molti gruppi eterodossi dell'Anatolia centrale (Novaziani, Montanisti, Enkratiti): su richiesta di Anfilochio, Basilio chiarisce, tra le varie cose, che la riconciliazione con gli eretici Enkratiti era possibile soltanto qualora essi accettassero di essere ribattezzati secondo il rito ortodosso. Egli aggiunge alcune notazioni dottrinarie: gli Enkratiti rifiutavano il matrimonio, la carne e il vino (anche nella celebrazione eucaristica) e osservavano una dieta rigorosamente vegetariana¹¹.

del matrimonio è motivato da una breve citazione scritturistica, desunta dal *Vangelo di Luca* (20, 34-36) e lievemente abbreviata e modificata («Coloro che sono giudicati degni di ricevere quel mondo [il Regno dei Cieli] [...] non prendono moglie né marito, [...] ma [sono] come gli angeli dei cieli») per essere presentata in chiave enkratita: anch'essa emerge tuttavia come la punta di un *iceberg*, segnalando una mole di istanze socio-religiose che resta per la massima parte sommersa.

⁹ Su Basilio vd. Courtonne 1973; Rousseau 1994; Moreschini 2005.

¹⁰ Su Anfilochio e la provincia *Lycaonia* vd. Holl 1904; Lenski 1999.

¹¹ Bas. *Ep.* 188, 199, 236 (CUF, Courtonne), databili rispettivamente al 374, 375 e 376.

Ad Anfiloquio di Iconio è stato unanimemente attribuito, a partire dagli studi di Gerhard Ficker, un trattato anti-eretico trasmesso in forma acefala, il cosiddetto *Contro la falsa asceti*: l'opera è volta a confutare le posizioni eterodosse degli Enkratiti, altrimenti conosciuti come Apotattici e Gemelliti, e sembra essere stata composta intorno agli anni 375-380¹².

L'eresiologo e polemista Anfiloquio fornisce un'informazione di fondamentale importanza per questa ricerca: a suo dire gli Enkratiti avrebbero custodito un libro sacro da loro chiamato *Praxeis Petrou*, in cui compariva un tale Gemello, fedele discepolo dell'eresiarca Simon Mago, dal quale essi avrebbero derivato il nome di Gemelliti. Costui dopo la morte del maestro, seguita alla sfida contro l'apostolo Pietro in Roma, si sarebbe trasferito «da queste parti» (ossia in area pisidico-licaonica), diffondendovi l'eresia simoniana e divenendo il capostipite degli Enkratiti¹³. In questa preziosa notizia c'è del vero e del falso e sarà necessario discuterla (vd. *infra*, § 3.2.1.).

Oltre al rifiuto del matrimonio, della procreazione, della carne e del vino, Anfiloquio specifica che gli Enkratiti ostentavano un pauperismo militante, rigettando, in linea teorica generale, il possesso dei beni terreni, ma dividendosi poi «diabolicamente» su certe questioni particolari: alcuni di essi possedevano infatti del bestiame (ζῷα ἔχοντες), probabilmente greggi ovine e caprine, e indossavano mantelli di lana (τῶν φορούντων τὰ ἔρινα ἱμάτια) – potremmo quindi definirli Eriofori, usando un termine estraneo all'eresiologia antica –, mentre altri non ne possedevano affatto e vestivano soltanto di sacco (σάκκινα φορούντας): questi ultimi, i Saccofori, erano più radicali e si sarebbero separati dai primi, rigettandoli come impuri ed empri (ὡς ἀκαθάρτους καὶ ἀνοσίους)¹⁴.

¹² Ficker 1906; *Amphil. Haer.* (CCG 3, 181-214 Datema); cf. Thonemann 2011b.

¹³ *Amphil. Haer.* 12-13 (CCG 3, 195-197 Datema).

¹⁴ *Amphil. Haer.* 12 (CCG 3, 196 Datema): ὁ καθηγητῆς αὐτῶν διάβολος ἔχων αὐτοὺς ἅπαξ ὑποχειρίους καὶ εἰς πάντα ὑπηκόους, μερίζει αὐτοὺς εἰς δύο οὕτως· εὐρεθέντες τινὲς εἰς αὐτοὺς ζῷα ἔχοντες ὑπὸ τῶν μὴ ἔχοντων ἐβδελύχθησαν προόσαντες γὰρ τούτους οἱ μὴ ἔχοντες ὡς ἀκαθάρτους καὶ ἀνοσίους τῆς τοιαύτης ἀποτάξεως, αὐτοὶ μόνοι τὴν προσηγορίαν τοῦ ἀρχηγοῦ αὐτῶν τῆς ἀπολείας τοῦ Γεμέλλου ἐκκληρονόμησαν. Ἀλλὰ γὰρ καὶ αὐτοὺς πάλιν κατατέμνει ὁ διάβολος· ἅπαξ γὰρ κρατήσας αὐτῶν ἀντιπαιγνίου αὐτοῖς κέρχρηται. Εὐρῶν γὰρ τινὰς εἰς αὐτοὺς σάκκινα φορούντας ἐχώρισεν αὐτοὺς ἀπὸ τῶν φορούντων τὰ ἔρινα ἱμάτια, ὡς ἀπὸ ἀσεβῶν. Ἀλλ' οὐδὲ μέχρι τούτου ἐνεπλήσθη τῆς κατ' αὐτῶν ἀπάτης ὁ διάβολος· πάλιν γὰρ κατασχίζει τοὺς τὴν ψευδώνυμον ἀπόταξιν περιβεβλημένους. Καὶ μέχρι μὲν τούτου ἦν τις καὶ πρόφασις τῷ διαβόλῳ, δι' ἧς τὸν χωρισμὸν αὐτοῖς ἐποίη· πρόφασις γὰρ τετραπόδων ἢ σακκίου ὁ χωρισμὸς ἐγένετο εἰς αὐτούς. Νυνὶ δὲ πρόφασις οὐδεμία τοῦ χωρισμοῦ, πάντες γὰρ ἴσοι πάντες γὰρ οὐ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ἀλλὰ Σίμωνος καὶ Γεμέλλου φέροντες, κάκεινοι Ἀποτακτίται, καὶ Σίμωνος καὶ Γεμέλλου πάντες διάδοχοι. Καὶ τίς ὁ χωρισμὸς; Καὶ τίς ἡ αἰτία; Εἶπατε, ἵνα γνῶμεν ἀπετάξασθε τῷ Χριστῷ καὶ παντὶ τῷ μυστηρίῳ αὐτοῦ, ἔπειτα καὶ ἀλλήλοις μηκέτι εὐρίσκοντες τίτι ἀποτάξασθαι. Ἄπαξ πάντων τῶν ἀγαθῶν ὑστερηθέντες ἀλλήλοις ἀποτάσσονται· ἀλλήλους

2.2. Eriofori e Saccofori: ideologie socio-religiose e geografia economica in Anatolia

Come possono interpretarsi storicamente queste curiose scissioni interne? Dietro di esse potrebbero intuirsi differenti ideologie socio-religiose riguardo l'allevamento ovino e la derivata manifattura tessile, attività assai rinate in queste regioni: Strabone, fonte principale per la geografia economica di «lunga durata» dell'Anatolia, riferisce ad esempio che le pecore dalla lana ruvida delle steppe licaoniche avevano reso ricchissimi alcuni grandi allevatori, tra cui spiccava lo stesso re Amyntas di Galazia, proprietario di ben trecento greggi.

Anche Laodicea al Lico, che in epoca tardoantica divenne metropoli della *Phrygia I Pacatiana*, era famosa per la sua lana, morbida e nera, che era fonte di grandissimi guadagni: con essa si tessevano vesti pregiate, le cosiddette laodicene¹⁵. Nella stessa valle del fiume Lico, seguendo la medesima filiera produttiva, troviamo la lana rossa di Kolossai (Honaz) e le associazioni professionali (*ergasiai*) degli allevatori di bestiame (ἡ ἐργασία ἢ θρεμματική), dei lavatori della lana (*erioletai*), dei tintori (*bapheis*) e dei tintori di porpora (*porphyrabaphoi*), attive e molto influenti a Hierapolis di Frigia (Pamukkale), le cui acque termali era eccezionalmente utili per la tintura dei tessuti, come osserva Strabone e conferma la stessa epigrafia cittadina¹⁶.

Un intero comparto produttivo, che comprendeva tutti i segmenti della filiera, era dunque legato alla pastorizia: il bestiame che forniva la materia prima era allevato nel retroterra rurale di queste due grandi città, sulle alture che circondano la valle del Lico e la sua confluenza nel Meandro, costellate di aree boschive, pascoli e villaggi; in ambito urbano veniva invece rac-

γὰρ βδελυσσόμενοι καὶ ἀπ' ἀλλήλων χωρίζομενοι ὡς ἀπὸ πολεμίων νομίζουσι χωρίζεσθαι, ὅπερ καὶ ἀπόταξιν ὀνομάζουσιν.

¹⁵ Strab. XII 6, 1 (greggi di Licaonia); XII 8, 16 (lana nera di Laodicea al Lico e lana rossa di Kolossai); cf. Campanile 2001. *Expositio totius mundi et gentium* 42 (SC 124, 178-179 Rougé: le vesti laodicene); la lana e i prodotti dell'industria laniera e tintoria di Laodicea sono menzionati nell'*Edictum de pretiis rerum venalium* di Diocleziano (capp. 19, 21-22, 26: cf. Giaccherio 1974, 243, s.v. Laodicenens, e 258, s.v. Λαοδικηνός). Su Laodicea vd. Şimşek 2007.

¹⁶ Hierapolis dista appena 11 km da Laodicea e circa 25 km da Kolossai; sulla città vd. Ritti 1985; D'Andria 2003; Arthur 2006. Strab. XIII 4, 14 (tintura della lana a Hierapolis); Ritti 1985, 21; Ritti 1995; Ritti 2006, 144-146, nr. 32 (*ergasia* dei *porphyrabaphoi*); 181-184, nr. 44 (*ergasia* degli *erioletai*). Per gli aspetti sociali dell'associazionismo di mestiere nell'Oriente romano di epoca imperiale e tardoantica vd. Buckler 1923; Cracco Ruggini 1971; Mazza 1986 (1974); Giardina 1982; van Nijf 1997; Zimmermann 2002; Ruffing 2008.

colta e lavorata la lana, sottoposta ai processi di lavaggio, cardatura, filatura e tintura, sino a ricavarne il prodotto finito, che era smerciato al minuto nelle botteghe cittadine oppure spedito lungo le arterie stradali alle grandi piazze di mercato (Apamea Kelainai o Efeso)¹⁷. I notabili che gestivano tale sistema produttivo, in quanto proprietari delle greggi e/o degli impianti di lavorazione, influenzavano al contempo le corporazioni artigiane e, in ultima analisi, controllavano la vita economica e politica di questi centri e del loro retroterra¹⁸: come termine di paragone si potrebbe richiamare l'esempio dell'Arte della Lana e del suo importante ruolo commerciale e politico nella Firenze tardomedievale e rinascimentale (secoli XIII-XVI).

Tornando agli Enkratiti d'Anatolia, si è rilevata la dimensione rurale del movimento, diffuso nei villaggi e nelle campagne: gli Eriofori, che vestivano indumenti di lana¹⁹, potevano forse lavorare come pastori, verosimilmente schiavi o salariati dei grandi proprietari, piuttosto che come padroni di piccole greggi, rientrando così nei gradi più bassi di tale sistema produttivo; al contrario i Saccofori, che condannavano il possesso del bestiame e indossavano soltanto il sacco di fibra vegetale, sembrerebbero esclusi dal ciclo produttivo dell'industria laniera e potrebbero essere interpretati come piccoli contadini, dediti a un'agricoltura di sussistenza. Non mancavano tuttavia adepti dell'enkratismo tra i membri delle classi dirigenti cittadine: è questo il caso, già ricordato, dell'*hydropotes* Tit(us) Fl(avius) Diodoros II, buleuta (*politeuomenos*) di Hierapolis (vd. *supra*, § 1.); il movimento poteva dunque svilupparsi in modo trasversale rispetto alla tradizionale divisione in classi sociali e trovare simpatizzanti e potenziali patroni anche tra i ceti elevati.

Proseguendo nell'interpretazione sociologica ed economica degli orientamenti etico-religiosi, si può ipotizzare che il rifiuto del vino da parte degli Enkratiti dipendesse da una visione negativa dell'intero sistema della produzione vinicola e non soltanto del suo prodotto ultimo.

La viticoltura era infatti assai florida in Pisidia come in Frigia, le regioni in cui era maggiormente diffuso il movimento enkratita (vd. *infra*, § 2.4.): una raffinata qualità di vino, adatta a diete terapeutiche, era prodotta ed esportata dalla città di Amblada di Pisidia, prossima al confine con Frigia e Caria; straordinariamente favorevole alla coltura della vite era

¹⁷ Strab. XII 8, 15 (*emporion* di Apamea Kelainai); cf. Thonemann 2011a, 99-109 (Apamea), 178-202 (economia pastorale, industria tessile, viticoltura).

¹⁸ Cf. Thonemann 2011a, 203-241 (notabili di Laodicea, Herakleia Salbake, Attouda).

¹⁹ Le vesti di lana degli Eriofori possono essere paragonate al tipico abbigliamento dei pastori, costituito da una tunica di lana a pelo lungo, abbinata con un *bimation*: in tali abiti è raffigurato, ad esempio, lo Zeus indigeno della *chora* di Herakleia Salbake e di Hierapolis, vd. Ritti 2008, 98-100, nrr. 31-32.

inoltre, per le sue particolari caratteristiche geologiche, la «Terra Bruciata» (*be Katakekaumene*), altrimenti chiamata Mysia o Maonia, che si estendeva a cavallo tra la Lidia orientale (l'alta valle dell'Ermò: Sardi, Philadelpheia, Tripolis) e la Frigia sud-occidentale (la valle del Lico: Laodicea, Hierapolis, Kolossai). Quest'area agricola è tuttora caratterizzata da una forte vocazione vinicola: significativamente Strabone paragona i vitigni della *Katakekaumene*, terra vulcanica e nerastra, con quelli, eccellenti, di Catania, impiantati sulle fertili falde dell'Etna²⁰.

E proprio dall'area rurale tra Hierapolis e Dionysopolis (la città del dio della vite, situata sui monti a Nord di Hierapolis) provengono alcuni documenti epigrafici che attestano frequenti conflitti tra i proprietari dei vigneti e i pastori, di condizione libera o servile, salariati oppure liberti, che conducevano il bestiame al pascolo – conflitti economici, accentuati da congiunture di carestia e risolti dagli organismi locali a tutela dei proprietari terrieri e delle loro costose coltivazioni, talora con metodi brutalmente repressivi²¹. La pastorizia e la viticoltura, in cui venivano investite notevoli risorse economiche, erano attività necessariamente concorrenti nello sfruttamento dei terreni disponibili, talora a scapito della piccola agricoltura di sussistenza²²; in questo caso i grandi proprietari terrieri sembrano essere riusciti a mobilitare i consigli municipali a difesa dei propri interessi, minacciati dalle greggi.

La storia economica e produttiva di un territorio, testimoniata in maniera congiunta dalle fonti letterarie e, soprattutto, dall'epigrafia e

²⁰ Strab. XII 7, 2 (vino di Amblada); XIII 4, 11 (geologia e produzione vinicola della *Katakekaumene*). L'intera valle del Lico e in particolare la zona circostante Yenicekent (presso il sito antico di Tripolis al Meandro) si caratterizza tuttora per la fiorente viticoltura, specialmente di uva sultaniana.

²¹ Ritti 2008, 68-72, nr. 15, e MAMA IV 297 (disposizioni per la protezione dei vigneti: si prevede l'intervento repressivo dei *paraphylakes* con la fustigazione dei pastori che trasgrediscono il divieto di tagliare o danneggiare le viti); OGIS 527 (decreto della *boulé* di Hierapolis, volto a sedare gli abusi dei *paraphylakes* nei confronti dei villaggi rurali); cf. Filippini 2010, 461-462; Thonemann 2011a, 193-196.

²² Cerealicoltura e viticoltura erano attività agricole opposte (coltura di sussistenza, non particolarmente lucrativa, la prima, coltura specializzata e assai lucrativa la seconda), direttamente concorrenti, e tendevano pertanto a escludersi a vicenda: tale conflitto è dimostrato dal decreto di Domiziano del 92, che imponeva di bloccare l'impianto di nuovi vigneti in Italia e nelle province e di sradicare la metà di quelli già esistenti nelle province, con lo scopo di favorire la cerealicoltura (e al contempo di proteggere la produzione vinicola italiana): la pronta reazione del *koinon* d'Asia, che incaricò il celebre sofista Scopeliano di Smirne di guidare un'ambasceria a Roma, e ottenne la sospensione del decreto, lascia intendere quanto le classi dirigenti cittadine greco-orientali fossero determinate nella tutela degli investimenti effettuati nel settore vinicolo. Sull'episodio vd. Philostr. VS I 21 e VI 42; Suet. Dom. VII 2 e XIV 2; cf. Rostovzev 1933, 237; Lo Cascio 2000 (1978), 254-259.

dall'archeologia, può dunque concorrere a delineare il quadro socio-economico di quelle comunità che facevano parte integrante del paesaggio antropico.

2.3. *Tre leggi anti-ereticali di Teodosio (381-383)*

Che la presa di posizione del vescovo Anfiloquio contro gli Enkratiti anatolici avesse sortito un significativo effetto politico, è confermato dalla legislazione in materia religiosa promulgata da Teodosio negli anni 381-383: ben tre costituzioni sono finalizzate a punire con estrema severità Enkratiti, Apotattici, Hydroparastati e Saccofori, individuati come eretici tra i più pericolosi e irriducibili, al pari di Ariani e Manichei²³. D'altronde lo stesso Teodosio nel 381 aveva indicato Anfiloquio, insieme al collega Ottimo, metropolita di Antiochia di Pisidia, come vescovo garante dell'ortodossia nicena per la diocesi Asiana, in relazione alle complesse questioni di restituzione dei beni ecclesiastici, seguite al Concilio Ecumenico II di Costantinopoli (maggio-luglio 381) e al bando definitivo del partito ariano²⁴. I provvedimenti repressivi, decretati del governo imperiale nei confronti del movimento enkratita, sembrano dunque derivare dalle posizioni teologico-politiche di Basilio, successivamente confermate da Anfiloquio.

2.4. *Epifanio di Salamina (375-378) e la tradizione eresiologica*

Nel 377 tra i corrispondenti di Basilio troviamo un altro esponente del fronte anti-eretico, Epifanio di Salamina, che in quegli stessi anni (375-378) componeva un ponderoso trattato eresiologico, il *Panarion* (*La cassetta dei medicinali*): esso contiene alcune schede dedicate agli Enkratiti e agli Apotattici (o Apostolici); questi gruppi, pur diffusi in varie province anatoliche (*Asia, Isauria, Pamphylia, Cilicia, Galatia*), si sarebbero principalmente concentrati in *Pisidia* e nella *Phrygia Kekaumene* («Bruciata»). Oltre ad una minuziosa descrizione delle abominevoli devianze dottrinarie e com-

²³ *CTb* XVI 5, 7, 3 (SC 497, 238-243 Mommsen-Rougé), 8 maggio 381; 5, 9, 1 (244-247 Mommsen-Rougé), 31 marzo 382; 5, 11 (248-249 Mommsen-Rougé), 25 luglio 383; cf. anche la costituzione di Teodosio II: *CTb* XVI 5, 65, 2 (332-337 Mommsen-Rougé), 30 maggio 428.

²⁴ *CTb* XVI 1, 3 (116-119 Mommsen-Rougé), 30 luglio 381.

portamentali di questi eretici, Epifanio segnala che essi leggevano vari atti apocrifi degli apostoli, tra cui quelli di Andrea, Tommaso e Giovanni ²⁵.

I vescovi Filastrio di Brescia e Agostino di Ippona, entrambi autori di trattati *De haeresibus* ispirati ad Epifanio (ma le cui fonti non si limitano al solo *Panarion*), aggiungono un'informazione degna di particolare attenzione: nella provincia *Pamphylia* si sarebbero concentrati i cosiddetti Aeriani, sostanzialmente affini agli Enkratiti e Apotattici, i quali prendevano il nome da un tal presbitero Aerio, un rigorista caduto nell'eresia ariana ²⁶.

2.5. *Monachesimo «anarchico» e rigorismo ascetico: Eustazio di Sebastea e Aerio (340-375)*

Epifanio, niceno tra i più intransigenti, dedica ad Aerio un capitolo molto ostile del *Panarion*: costui era ancora vivo in quegli anni (375-378) e si distingueva per le posizioni marcatamente ariane. In gioventù Aerio era stato compagno d'ascesi del monaco «semi-ariano» (ossia homeousiano) Eustazio, il quale, divenuto negli anni '40 del IV secolo vescovo di Sebastea, metropoli della provincia *Armenia Minor*, lo consacrò presbitero e lo incaricò della gestione economica dello *xenodocheion*, l'ospizio per i poveri. Ma l'invidioso Aerio accusò Eustazio di malversazione dei fondi destinati ai poveri, affermando che l'incarico episcopale lo aveva ormai snaturato, e si ritirò dal mondo (*anechoresen*): si trasferì nelle zone rurali e selvagge e portò dallo *xenodocheion* molti seguaci per dedicarsi ad un estremo rigorismo ascetico (*apotaxia*). Queste erano le posizioni dottrinarie di Aerio, caratterizzate da un forte anti-normativismo: egli negava la validità di ogni differenza gerarchica tra presbiteri e vescovi, rifiutava di celebrare la Pasqua in quanto fossile rituale giudaico, praticava il digiuno fuori dai giorni

²⁵ Bas. *ep.* 258 (CUF II, 100-104 Courtonne), databile al 377; Epiph. *Pan.* 47 (Enkratiti), 1, 3-5 (GCS 31, II, 215-216 Holl-Dummer); 61 (Apostolici/Apotattici), 1, 5 (381 Holl-Dummer). L'espressione *Phrygia Kekaumene* dovrebbe intendersi come quella parte della «Terra Bruciata» (*he Katakekaumene*) che rientrava nella Frigia sud-occidentale, ossia nella provincia *Phrygia I Pacatiana* (vd. *supra*, § 2.2.): Epifanio suggerisce che l'asprezza naturale di quella terra riarsa avrebbe costituito un giusto castigo divino per la facilità con cui i suoi abitanti indulgevano alle eresie. Altre informazioni sugli Enkratiti/Apotattici sono fornite dal trattato *Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας* (*Apocrit.* III 43, 25-26 [II, 232-233 Goulet]), attribuito al vescovo Macario di Magnesia e databile all'ultimo quarto del IV secolo (probabilmente sotto Valente, forse agli anni 375-378): secondo l'*Apokritikos* gli Enkratiti sarebbero diffusi soprattutto in Pisidia, Isauria, Cilicia, Licaonia e Galazia.

²⁶ Filast. *Haer.* 72 [44] (CCL 9, 255-256 Heylen); Aug. *Haer.* 53 (CCL 46, 323-324 van der Plaetse - Beukers). Filastrio scriveva il suo trattato tra 380 e 390, Agostino nel 428-429.

prestabiliti, negava l'efficacia della preghiera di intercessione per i defunti. La sua predicazione aveva inoltre una chiara impronta sociale di spirito pauperistico: il totale abbandono di ogni ricchezza era condizione necessaria per l'appartenenza alla comunità²⁷.

La straordinaria importanza della «svolta enkratita» di Aerio non è sfuggita all'acuta analisi di Peter Brown: la questione problematica consiste però nello stabilire quali elementi di continuità possano riconoscersi tra la predicazione radicale di Aerio e la precedente esperienza ascetica di Eustazio, prima della nomina a vescovo²⁸. Che Eustazio e il movimento para-monastico da lui ispirato, i cosiddetti Eustaziani, avessero avuto un'influenza assai significativa per lo sviluppo dell'ascetismo monastico in Anatolia, è infatti un dato molto importante, ben chiarito dagli studi dell'abate Jean Gribomont e di Mario Mazza sul monachesimo basiliano: negli anni 358-360 Basilio, allora asceta ad Annesi, manteneva stretti rapporti col vescovo Eustazio, da lui inteso quale modello di ascetismo filosofico «normalizzato» e insieme esempio di assunzione di responsabilità all'interno della gerarchia ecclesiastica; la storia della famiglia di Basilio era d'altronde già permeata di una spiritualità di matrice eustaziana, ben riconoscibile nelle scelte ascetiche rigoriste del fratello Nauczazio, della sorella Macrina e della madre Emmelia²⁹.

La vicenda personale di Eustazio negli anni '40 e '50 è però legata al Concilio riunitosi a Gangra, metropoli di *Paphlagonia*, in data discussa (molto probabilmente nel 343): da quanto risulta dai canoni disciplinari di Gangra, i seguaci di Eustazio esaltavano la castità più rigorosa, condannavano il matrimonio dei laici e dei presbiteri, rifiutavano la carne, praticavano il digiuno in maniera non conforme ai precetti, disertavano le normali assemblee religiose in chiesa, disprezzavano le commemorazioni liturgiche dei martiri, usavano il mantelletto filosofico come veste distintiva, raccoglievano elemosine al di fuori della supervisione del vescovo. Col pretesto dell'ascesi istigavano i servi a fuggire dai propri padroni e analogamente le donne e i giovani all'insubordinazione verso i loro mariti e genitori; alle donne che facessero la scelta della vita ascetica imponevano l'abito maschi-

²⁷ Epiph. *Pan.* 75 (Aeriani), 1, 5 (GCS 37, III, 333-340 Holl-Dummer). Epifanio specifica che l'ospizio per i poveri (*xenodocheion*) era solitamente chiamato *ptochotropheion* nel Ponto.

²⁸ Brown 2003, 54-56. Alle conclusioni assai scettiche di Brown, che nega ogni concreto realismo alle molteplici testimonianze su Aerio, si preferisce qui l'interpretazione di Gribomont (cit. *infra*, n. 29).

²⁹ Gribomont 1957; Gribomont 1959; Mazza 1983, 79-83; Lizzi 1987, 13-15; Rousseau 1994, 61-92; Moreschini 2005, 18-21; Fatti 2006; Fatti 2010.

le e tagliavano i capelli, annullando così simbolicamente le differenze di sesso³⁰.

Gli storici ecclesiastici Socrate e Sozomeno confermano il quadro delineato dai canoni e aggiungono che Eustazio accettò di sottomettersi, almeno in parte, agli indirizzi espressi a Gangra³¹; se egli non era già metropolita di Sebastea prima di questo Concilio (343), certamente lo divenne entro la fine degli anni '40; quindi, nei primi anni '50, si avvicinò a Basilio, metropolita di Ankyra (provincia *Galatia*), e si schierò col gruppo degli homeousiani, condividendone le alterne vicende sino al Concilio di Costantinopoli (360), che sancì un generale rivolgimento degli equilibri, decretando la deposizione dei vescovi homeousiani e la temporanea affermazione della corrente «homea», guidata da Acacio di Cesarea di Palestina (vd. *infra*, § 3.2.2.)³².

Mettendo a confronto le informazioni dei canoni di Gangra sugli Eustaziani con la notizia di Epifanio sugli Aeriani, si può verosimilmente interpretare il movimento pauperistico diretto da Aerio come una minoranza rigorista di fuoriusciti, quasi degli Eustaziani «radicali», irriducibili ai moniti conciliari. Mentre una maggioranza di Eustaziani «moderati» rimase sotto la guida del vescovo Eustazio, l'ex-compagno Aerio, all'incirca tra 345 e 350, lasciò Sebastea e la stessa Armenia (spostandosi forse già allora in Panfilia) e si avvicinò progressivamente ai comportamenti estremisti degli eretici Enkratiti/Apotattici e, contemporaneamente, alle posizioni cristologiche subordinazioniste degli Ariani più radicali, gli Anhomei (vd. *infra*, § 3.2.2.).

3. GLI ATTI APOCRIFI DEGLI APOSTOLI: ACTA PETRI E ACTA PHILIPPI

Un ulteriore passo in avanti nella piena comprensione dei contenuti ideologici del movimento enkratita può compiersi assumendo il punto di vista degli «eretici», ossia analizzando quei testi «sacri» che furono letti e rielaborati, se non originariamente composti, da tali comunità marginali: con quelle narrazioni romanzesche esse vollero esprimere un proprio «ma-

³⁰ Per i canoni conciliari di Gangra vd. Hefele - Leclercq 1973 (1908), 1029-1045. Sulla data del Concilio vd. Barnes 1989 (circa 355); Laniado 1995 (per l'anno 343).

³¹ Socrates, *Hist. Eccl.* II 43 (GCS NF 1, 180-181 Hansen); Sozom. *Hist. Eccl.* III 14, 31-37 (GCS NF 4, 123-124 Bidez-Hansen).

³² Per i concilii degli anni 358-360 vd. Simonetti 1975, 313-349; Segneri 2010, 23-30.

nifesto» socio-religioso³³. Come notano gli eresiologi (vd. *supra*, §§ 2.1. e 2.4.), si tratta di alcuni atti apocrifi (*praxeis*), attribuiti agli apostoli Pietro, Andrea, Tommaso, Giovanni; a questi possono aggiungersi gli atti, celeberrimi, di Paolo e quelli, più tardi e assai interessanti, di Filippo. In particolare risulta utile soffermarsi sui cosiddetti *Acta Petri* e sugli *Acta Philippi*, i quali, se letti in filigrana e comparati criticamente tra loro, possono fornire importanti indizi sulla visione sociale ed economica delle comunità eterodosse dell'Anatolia tardoantica.

3.1. *Atti apocrifi degli apostoli, pseudo-epigrafia ed eresia*

In un perduto trattato sull'uso degli scritti pseudo-epigrafici da parte degli eretici (περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἰρετικοῦς), composto nell'ultimo quarto del IV secolo, Anfiloquio di Iconio asseriva drasticamente che tali testi apocrifi erano «non atti degli apostoli, ma scritti demoniaci (οὐχὶ τῶν ἀποστόλων Πράξεις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα)», che quegli empiri attribuivano falsamente agli apostoli e quindi diffondevano per ingannare i semplici. In questo caso il riferimento era certamente agli *Acta Iohannis*, ma probabilmente anche ad altre *praxeis*, che circolavano allora sotto l'intestazione apostolica (incluse le *Praxeis Petrou*)³⁴.

Tra II e IV secolo la composizione di testi narrativi (*praxeis*), che erano variamente ispirati al modello lucano e avevano come protagonisti i personaggi più celebri dell'epoca apostolica, poteva essere dunque finalizzata alla diffusione propagandistica di contenuti dottrinari e ideali socio-religiosi, che talora non erano allineati con quelli della Grande Chiesa e venivano da essa percepiti come incongrui, pericolosi e potenzialmente eversivi.

Tra i molti casi interessanti, se ne possono menzionare almeno due, che hanno un notevole rilievo. Nella seconda metà del II secolo gli *Acta Pauli* e in particolare la loro eroina, la vergine Tecla di Iconio, erano stati richiamati per sostenere il diritto delle donne a impartire la catechesi e l'unzione battesimale. Contro tale autorevole *exemplum* aveva in seguito reagito

³³ Sugli ideali enkratiti espressi dagli atti apocrifi degli apostoli vd. Tissot 1981; Tissot 1988; Sfameni Gasparro 1983.

³⁴ *Amphil. Fragm. X 1-2* (CCG 3, 235 Datema): ... Δίκαιον δὲ ἡγησάμεθα πᾶσαν αὐτῶν γυμῶσαι τὴν ἀσέβειαν καὶ δημοσιεῦσαι αὐτῶν τὴν πλάνην, ἐπειδὴ καὶ βιβλία τινὰ προβάλλονται ἐπιγραφῶς ἔχοντα τῶν ἀποστόλων, δι' ὧν ἀπλουστεῖρους ἐξαπατῶσι ... Δεῖξομεν γὰρ τὰ βιβλία ταῦτα ἃ προφέρουσιν ἡμῖν οἱ ἀποστάται τῆς ἐκκλησίας, οὐχὶ τῶν ἀποστόλων Πράξεις, ἀλλὰ δαιμόνων συγγράμματα. Su questi frammenti di Anfiloquio, trasmessi dagli Atti del secondo Concilio di Nicea (787), e la connessa menzione (*Fragm. X 3*) degli *Acta Iohannis* vd. Junod - Kaestli 1983, 398-401.

Tertulliano, che contestava aspramente il ruolo sacramentale femminile, denunciando gli atti dell'apostolo Paolo come una palese falsificazione: essi sarebbero stati infatti composti da un presbitero della provincia *Asia*, che per questo motivo era stato rimosso dall'incarico. L'accusa di Tertulliano era ben nota alla fine del IV secolo, quando venne espressamente menzionata da Gerolamo³⁵, ma questa consapevolezza non impedì allo stesso Gerolamo, come pure a molti influenti Padri ecclesiastici e vescovi dell'epoca, di citare Tecla come modello esemplare di virtù ascetica. I famosi *Acta Pauli et Theclae* erano dunque letti e apprezzati in maniera pressoché unanime, tanto dai gruppi maggioritari ortodossi, quanto dai gruppi rivali, accusati di eterodossia³⁶.

Un altro caso significativo risale alla seconda metà del IV secolo: nel 397 Rufino di Aquileia, che allora meditava una traduzione latina degli *Anagorismoi* pseudo-clementini, affermava che il testo originale del romanzo autobiografico di Clemente romano, in cui erano narrati gli atti, le predicazioni e i viaggi dell'apostolo Pietro, nonché la celebre sfida con l'eresiarca Simon Mago, era stato subdolamente contraffatto dall'anhomeo Eunomio di Cizico, *leader* della corrente ariana più radicale e grande avversario dei Padri Cappadoci. Rufino poté dunque individuare (ed espungere) le interpolazioni che il perfido Eunomio aveva operato per meglio diffondere, sfruttando la popolarità dell'opera, le sue dottrine cristologiche, contrarie al simbolo niceno: il *vir apostolicus* Clemente, successore di Pietro sulla cattedra episcopale di Roma, sarebbe stato «arianizzato» e la sua autorità usata come pericoloso veicolo di eresia. Le *Recognitiones* di Rufino intendevano infine presentarsi, nel 406, come una versione debitamente corretta in senso ortodosso, in maniera conforme ai teologumeni niceno-costantinopolitani³⁷.

³⁵ Tert. *Bapt.* 17, 5 (CCL 1, 291-292 Borleffs): *Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta sunt [exemplum Theclae] ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse*. Gerolamo riprende la questione nella scheda dedicata all'evangelista Luca: Hieron. *De vir. ill.* 7 (TU 14.1a, 11 Richardson).

³⁶ Tecla fu celebrata nelle opere di Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Anfilochio, Epifanio, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, Agostino e ancora altri Padri: vd. Pesthy 1996. Sulla ricezione degli *Acta Pauli* vd. Vouaux 1913; Erbetta 1966, 243-256; Schneemelcher 1989, 193-214; Moraldi 1994², 141-162.

³⁷ Ruf. *Adult. Orig.* 3 (CCL 20, 9 Simonetti). Si noti che Rufino non poté controllare la presunta versione «originale» di Clemente, ma attinse da due distinte redazioni greche degli *Anagorismoi*, che risultavano entrambe interpolate da Eunomio: sulla tecnica di traduzione/rielaborazione adottata da Rufino e su alcuni brani eunomiani, inseriti in certi rami della tradizione manoscritta delle *Recognitiones* vd. Jones 1992; Schneider - Cirillo 1999, 575-576; Filippini 2007, 595, n. 22; Filippini 2008, 24-25, n. 14.

Come hanno osservato Eric Junod e Jean-Daniel Kaestli a proposito degli *Acta Iohannis*, le fonti patristiche di IV-V secolo e in particolare gli eresiologi affermano, con chiaro intento polemico, che gli atti apocrifi degli apostoli non soltanto furono letti, ma furono anche rimaneggiati, se non interamente composti, dagli eretici³⁸. Nei casi in cui sia possibile comprovare questo assunto generale, verificando gli specifici contenuti dottrinari dei testi pseudo-epigrafici a noi pervenuti (e tenendo conto della particolare forma redazionale in cui essi ci siano pervenuti), noi avremmo la preziosa occasione di valutare testi che rivestirono un grande significato ideologico per alcuni gruppi cristiani minoritari, svolgendo presso di loro il ruolo di importanti «manifesti» teologici e socio-religiosi, e si trovarono al centro di un complesso processo di fruizione, rielaborazione e/o composizione. In mancanza di una produzione letteraria autonoma, paragonabile a quella degli esponenti della Grande Chiesa, questi testi narrativi possono offrire una chiave di lettura alternativa per indagare la *Weltanschauung* di quei gruppi eterodossi che, senza lasciare sufficienti documenti diretti (se non quelli epigrafici) sulla propria posizione socio-religiosa, furono cancellati dal processo storico dei cristianesimi tardoantichi, talora in maniera violenta. Questi testi divengono allora per noi l'eco di voci perdute.

3.2.1. Atti apocrifi petrini: *Actus Vercellenses* e *Recognitiones* pseudo-clementine³⁹

Occorre adesso riprendere un filo lasciato in sospeso: secondo Anfilochio gli Enkratiti/Apotattici leggevano degli atti apocrifi di Pietro in cui era menzionato il loro capostipite Gemello (vd. *supra*, § 2.1.). Costui compare per l'appunto in un testo latino, pubblicato da Richard Adelbert Lipsius col titolo di *Actus Petri cum Simone*: qui il ricco Gemello assiste alla rovinosa caduta di Simon Mago, sconfitto pubblicamente in Roma da Pietro, scherzisce il suo malvagio ex-maestro e si converte alla fede ortodossa, seguendo prontamente l'apostolo⁴⁰. Si noti come l'eresiologo Anfilochio, per evidenti necessità polemiche, abbia volutamente modificato la storia di Gemello, dipingendolo come un fanatico simoniano: in realtà gli Enkratiti/Apotattici, che si autodefinivano Gemelliti e Apostolici, leggevano le *Praxeis Petrou*

³⁸ Junod - Kaestli 1988, 4296-4297.

³⁹ Per una discussione critica dettagliata delle osservazioni codicologiche, filologiche e storico-letterarie che seguono nel § 3.2.1. si rimanda a Baldwin 2005; Baldwin 2006; Filippini 2007; Filippini 2008.

⁴⁰ *Actus Petri cum Simone* (d'ora in poi *ActVc*), cap. 32, con testo parallelo greco nel *Martyrium Petri (MartPt)* del *Codex Batopedianus* (vd. *infra*, n. 43), cap. 3, editi in Lipsius 1959 (1891), 82-85.

(non le *praxeis* di Gemello né di Simon Mago) e si consideravano degni seguaci di un discepolo pienamente cristiano.

Questo interessante testo latino rappresenta la traduzione (in verità assai rustica) di un testo greco, che possiamo ritenere molto simile, se non coincidente, a quello letto dagli Enkratiti, ed è trasmesso da un solo codice pergamenaceo, in scrittura onciale, prodotto nella Spagna visigotica del VII secolo: si trova infatti negli ultimi fogli del *Codex Vercellensis* (*CodVc*), da cui prende il nome di «atti petrini di Vercelli» (*Actus Vercellenses*, d'ora in poi *ActVc*)⁴¹. Si noti che il *CodVc* contiene tre testi/atti petrini, che costituiscono un unico macrotesto pseudo-clementino in traduzione latina:

- a. l'*Epistula Clementis ad Iacobum* (*EpCl*): una lettera pseudo-epigrafica del vescovo Clemente di Roma, primo successore di Pietro, la cui versione latina è attribuita a Rufino di Aquileia; segue quindi il *Prologus in Clementis Recognitiones*, ovvero la prefazione dello stesso Rufino, dedicata a Gaudenzio di Brescia;
- b. le *Recognitiones Clementis* (*Rec*): il romanzo pseudo-clementino sugli atti e le predicazioni di Pietro in Siria-Palestina, tradotto da Rufino; nel *CodVc* esso risulta però ordinato in 11 libri (anziché nei 10 libri standard dell'*Originalausgabe* rufiniana);
- c. infine gli *ActVc*, che narrano il viaggio di Pietro dalla Siria-Palestina sino a Roma e gli atti apostolici compiuti nella capitale, la contesa con Simon Mago, la predicazione della castità e il martirio di Pietro sotto Nerone; questi *ActVc* non sono stati tradotti da Rufino, ma da un anonimo *scriptor*.

Tale *scriptor* ha verosimilmente allestito l'archetipo stesso del *CodVc*: egli ha trascritto le due traduzioni di Rufino (*EpCl* + *Rec*), modificando però la divisione interna dei libri delle *Rec* (portandoli da 10 a 11 libri), e ha tradotto in latino di suo pugno gli *ActVc*. Egli pertanto lavorava con due *codices antigraphi*: un codice latino delle *Rec* di Rufino (l'edizione standard in 10 libri) e un codice greco, che già conteneva il prototipo degli *ActVc* (*Proto-ActVc*).

Seguendo un'accurata ipotesi di Caroline Hammond-Bammel, che ha studiato l'eredità libraria di Rufino attraverso i codici riconducibili al suo *scriptorium*, si può pensare che l'archetipo del *CodVc* fosse un codice in scrittura semi-unciale, prodotto nell'Africa tardoromana o vandalica del V secolo. Lo *scriptor* avrebbe seguito un indirizzo culturale e filologico rufiniano e sarebbe stato all'opera tra gli anni '20 e '40 del V secolo, all'interno di un monastero niceno fondato dagli aristocratici coniugi Melania

⁴¹ Cod. Verc. bibl. cap. 158, ff. 327r-372r.

Iunior e Valerio Piniano a Tagaste in Numidia (la biblioteca personale di Rufino era stata infatti ereditata dalla sua protettrice Melania)⁴².

Il prototipo greco (*Proto-ActVc*) degli *ActVc* latini è un testo perduto nella sua interezza, ma la sua sezione finale è stata parzialmente escerta e rielaborata sotto forma di autonomo *Martyrium Petri* (*MartPt*) da tre diverse metafrasi greche di V-VI secolo e da un'altra parafrasi latina di V secolo, il cosiddetto pseudo-Linus petrino (*LinPt*): tali metafrasi/parafrasi corrispondono infatti agli ultimi capitoli degli *ActVc*⁴³. In particolare la metafrasi greca del *Codex Batopedianus* contiene una *superscriptio*, che trasmette un dato notevole: come avviene per gli *ActVc* all'interno del *CodVc*, così anche *Proto-ActVc* era posto in appendice al romanzo pseudo-clementino greco (indicato nella *superscriptio* come *Historikà Klementos*) e compariva «nell'ultimo libro» dell'opera.

D'altra parte Rufino, nel *Prologus* alle sue *Rec* pseudo-clementine, ci informa che della medesima opera greca, ossia gli *Anagnorismoï Klementos* (*Anagn*), circolavano due diverse edizioni, una *brevior* e una *longior*, distinte dal rispettivo numero di libri e dalla presenza o meno di una *pars ultima*: possiamo chiamare queste due redazioni rispettivamente *A1* (in 10 libri) e *A2* (in 11 libri, con la *pars ultima* a costituire il libro XI). Rufino le aveva considerate entrambe ai fini della sua traduzione e condensate nei 10 libri delle *Rec*, la cui pubblicazione (*Originalausgabe*) avvenne intorno al 406.

Dai dati offerti dal *CodVc* e dal *Codex Batopedianus* possiamo inoltre dedurre che circolava anche una terza edizione degli *Anagn*, che chiameremo *A3*, il cui «ultimo libro» (verosimilmente il libro XII) era costituito da *Proto-ActVc*.

Rufino fornisce altre informazioni sulle due edizioni degli *Anagn* da lui rintracciate in Siria-Palestina: *A1* e *A2* sarebbero entrambe il frutto di una rielaborazione ariana del testo originario di Clemente romano, attribuita a Eunomio, autore di varie interpolazioni eretiche di argomento cristologico (vd. *supra*, § 3.1.). Costui, morto intorno al 395, era stato in gioventù discepolo di Aezio, *leader* della corrente (neo-)ariana più radicale, gli Anhomei,

⁴² Hammond Bammel 1977; Hammond Bammel 1978; Hammond Bammel 1979; Hammond Bammel 1984; cf. Filippini 2008, 20-24. Sugli ultimi anni di Rufino (397-411) cf. anche Fedalto 2005², 127-201. Al medesimo contesto monastico sembra potersi ascrivere, secondo la Hammond, la traduzione latina degli *Acta Archelai* di Egemonio (vd. *infra*, § 5.) e forse, vorrei aggiungere, anche la versione latina della stessa *Vita Melaniae* (vd. *infra*, § 4.3.).

⁴³ Le metafrasi del *MartPt* trasmesse dai codici *Batopedianus* (Athos, monast. Vatopedi 79, cf. *ActVc* 30-41) e *Patmius* (Patmos, monast. S. Ioh. 48, cf. *ActVc* 33-41) e la parafrasi di *LinPt* (vari codd., cf. *ActVc* 33-41) sono edite da Lipsius 1959 (1891); gli stessi testi sono stati recentemente riediti, insieme alla metafrasi del *Codex Acbridensis* (Ochrida, bibl. mun. 44 [catal. Mošin], cf. *ActVc* 33-41), da Zwierlein 2009.

e quindi acerrimo avversario dei Padri Cappadoci e del partito (neo-)niceno per tutti gli anni '60-'80 del IV secolo.

La moderna critica sul romanzo pseudo-clementino assegna la redazione eunomiana degli *Anagn* agli anni 355-365 e la riferisce all'ambiente ariano di Antiochia di Siria. Anche la redazione *A3* sembra doversi datare più o meno agli stessi anni: dagli *Anagn* e da *Proto-ActVc* ha infatti attinto materiali il redattore delle *Constitutiones Apostolicae*, un ariano attivo ad Antiochia nei decenni 360-380.

3.2.2. Gli Anhomei e gli *Anagnorismoi* pseudo-clementini: Aezio ed Eunomio (359-362)

Come spiegare il nesso tra le *Praxeis Petrou* lette dagli Enkratiti anatolici e *Proto-ActVc*, inserito nella terza redazione ariana (*A3*) del romanzo pseudo-clementino? Una risposta potrebbe forse trovarsi nei frequenti spostamenti degli ariani anhomei Aezio ed Eunomio, narrati con prospettive assai differenti dall'ultra-niceno Epifanio, da Gregorio di Nissa e dagli storiografi ecclesiastici del V secolo, gli ortodossi Socrate e Sozomeno e l'anhomeo Filostorgio⁴⁴.

Aezio, nativo della Celesiria, dopo una giovinezza di povertà, alterne vicissitudini e viaggi, in cui praticò il mestiere di indoratore e frequentò gli studi di medicina ad Alessandria d'Egitto, ritornò in patria e fu ordinato diacono da Leonzio, vescovo ariano di Antiochia di Siria (348-357). Leonzio si era fatto promotore di una rete di strutture assistenziali per i poveri e gli ammalati (*xenodocheia*) e presso questi ospizi pare che Aezio prestasse un servizio medico gratuito per i bisognosi⁴⁵. In questo stesso periodo, es-

⁴⁴ Epiph. *Pan.* 76 (Anhomei, anche detti Aeziani ed Eunomiani) (GCS 37, III, 340-351 Holl-Dummer); Greg. Nyss. *Contra Eunom.* 6 (SC 521, 140-157 Jaeger-Winling); Socrates, *Hist. Eccl.* II 35 e IV 7 (GCS NF 1, 150-151 e 233-234 Hansen); Sozom. *Hist. Eccl.* III 15 e IV 12 (GCS NF 4, 125-127 e 154-155 Bidez-Hansen); Philostorg. *Hist. Eccl.* III 15-21 e 27; IV 8 e 12; V 1-4; VI 1-4 (GCS 21, 44-49 e 52-53; 61-62 e 64-65; 66-69; 70-72 Bidez-Winkelman); Theodoret. *Hist. Eccl.* II 24, 6 e 27, 8-12 (GCS NF 5, 153-154 e 160-161 Parmentier-Hansen). Per una sintesi biografica su Eunomio vd. Destephen 2008, 295-342; Winling 2008, 21-31.

⁴⁵ *Chron. Pasch. ad a.* 350 (535 Dindorf, cf. Whitby - Whitby 1989, 26: Leonzio responsabile degli *xenodocheia* di Antiochia di Siria); *Histoire de Barhadbešabba Arabaia* (PO 23, 279 Nau: Aezio pratica gratuitamente la medicina a favore dei poveri antiocheni): il resoconto siriano dello storico ecclesiastico nestoriano Barhadbešabba di Nisibi (VI secolo) pare basarsi sul perduto trattato *Contra Eunomium* di Teodoro di Mopsuestia; cf. Sozom. *Hist. Eccl.* III 15 (GCS NF 4, 126 Bidez-Hansen: Aezio medico in Antiochia); Philostorg. *Hist. Eccl.* III 15 (GCS 21, 47 Bidez: Aezio studia medicina presso il medico Sopoli di Alessandria e pratica gratuitamente la medicina a favore dei poveri alessandrini); Greg. Nyss. *Contra Eunom.* 6, 42 (SC 521, 142-145 Jaeger-Winling: Aezio accompagna un

sendo divenuto esperto di filosofia aristotelica e abile dialettico, sostenne un duello sofisticato con i vescovi homeousiani Basilio di Ankyra ed Eustazio di Sebastea, ne uscì vittorioso e fu quindi prescelto come consulente per gli affari religiosi dal Cesare Gallo, allora plenipotenziario di Costanzo II per l'Oriente (350-354). Su richiesta di Gallo Aezio ebbe inoltre ripetuti contatti col fratello minore Giuliano, il futuro imperatore ⁴⁶.

Dopo la morte di Leonzio venne eletto vescovo l'ariano Eudossio (357-359), legato da amicizia personale con Aezio: giunse allora ad Antiochia il giovane cappadoce Eunomio, che divenne allievo, scrivano e fedele collaboratore di Aezio. Le redazioni A1 e A2 degli *Anagn* pseudo-clementini, allestite dai due anhomei, andranno probabilmente poste sotto l'episcopato di Eudossio.

Nel biennio 358-359 i successi ottenuti dagli homeousiani (Basilio di Ankyra, Eustazio di Sebastea, Giorgio di Laodicea di Celesiria, Eleusio di Cizico, Silvano di Tarso, Macedonio di Costantinopoli) nei sinodi di Ankyra, Sirmio (terza formula sirmiana) e Seleucia d'Isauria produssero l'estromissione di Eudossio da Antiochia e gli esilii dei suoi protetti in Frigia: Aezio fu relegato a Pepouza, Eunomio a Midaieon ⁴⁷. Nel 360 il già ricordato Concilio di Costantinopoli (vd. *supra*, § 2.5.) causò un capovolgimento delle posizioni: furono allora deposti i vescovi homeousiani e venne riabilitato Eudossio, che fu addirittura promosso come patriarca di Costantinopoli (360-370) e nominò lo stesso Eunomio come vescovo di Cizico (360-361). Non fu invece revocato il bando contro Aezio, che venne considerato eccessivamente radicale e che Costanzo II volle nuovamente esiliare, dapprima a Mopsuestia di Cilicia e quindi ad Amblada nell'aspra e selvaggia terra di Pisidia: qui, secondo il resoconto di Filostorgio, Aezio avrebbe scongiurato con le sue preghiere una terribile pestilenza dovuta alla siccità e si sarebbe guadagnato la gratitudine e il rispetto di quelle genti «barbariche» ⁴⁸.

Amblada si trova nella Pisidia sud-orientale, presso il lago Koralis (Beşehirgölü), lungo una via di comunicazione interna connessa al maggiore sistema stradale anatolico, la *via Sebaste*, che in quell'area collegava Apa-

medico ambulante e col preteosto della medicina frequenta persone «oscuere e perdute»). Sull'attività assistenziale di Leonzio e Aezio in Antiochia vd. Miller 1997², 76-77.

⁴⁶ Philostorg. *Hist. Eccl.* III 16 e 27 (GCS 21, 47 e 52-53 Bidez-Winkelmann).

⁴⁷ Philostorg. *Hist. Eccl.* IV 8 (GCS 21, 61-62 Bidez-Winkelmann). Entrambe queste località si trovano nella provincia *Phrygia II Salutaris*: questa Pepouza, sede d'esilio per Aezio, va dunque distinta dall'altra, ben più famosa, Pepouza, la «città santa» del movimento montanista (nella *Phrygia I Pacatiana*).

⁴⁸ Philostorg. *Hist. Eccl.* V 2 (GCS 21, 67-68 Bidez-Winkelmann). La descrizione climatica e sociologica di Filostorgio sulla terribile siccità di Amblada riecheggia le notazioni di Epifanio sulla Frigia cosiddetta «Bruciata», terra dannata all'arsura per le sue molte eresie; si ricordi anche la notizia di Strabone sulla qualità del vino di Amblada (vd. *supra*, § 2.2.).

mea Kelainai (*Phrygia I Pacatiana*), Antiochia (*Pisidia*) e Iconio (*Lycaonia*) con le città costiere di Side e Perge (*Pamphylia*)⁴⁹; essa risulta assai vicina a Misthia e non lontana da Iconio, nel cuore di quell'area pisidico-licaonica tradizionalmente legata al movimento enkratita. Immediatamente limitrofa al territorio ambladeno è dunque la Panfilia, in cui si sarebbero concentrati gli enkratiti Aeriani, allineati alle posizioni più estreme dell'ariano Aezio, che era divenuto nemico dichiarato dell'homeousiano Eustazio di Sebastea, ex-sodale di Aerio (vd. *supra*, § 2.5.); ancora in Panfilia parrebbe che fosse stato mandato al confino Eunomio, dopo l'estromissione dalla sede episcopale di Cizico nel 361⁵⁰.

L'esilio di Aezio ad Amblada (360-362), durante il quale il teologo anhomeo sarà stato verosimilmente accompagnato dal suo staff di assistenti e scrivani nonché dai suoi libri, sembra l'occasione più propizia in cui collocare la redazione ariana *A3* degli *Anagn*, nella quale fu inserito in appendice un testo apocrifo già letto dai gruppi eretici locali, Enkratiti e probabilmente Aeriani, ossia quelle *Praxeis Petrou* ricordate da Anfilochio. La Pisidia sud-orientale, confinante con la Panfilia, pare dunque il luogo di possibile incontro tra due gruppi ecclesiastici marginali, ciascuno dei quali era portatore/fruttore di un testo narrativo di argomento petrino: da una parte la fazione anhomea di Aezio ed Eunomio (con le redazioni *A1* e *A2* degli *Anagn* pseudo-clementini), dall'altra gli Enkratiti/Apotattici e i seguaci di Aerio (con le loro *Praxeis Petrou*).

Nel febbraio 362 la revoca generale dei bandi dei vescovi, decretata dall'imperatore Giuliano, permise infine ad Aezio di tornare in libertà: Giuliano salutò con toni amichevoli il suo vecchio conoscente e lo invitò a raggiungerlo a corte, usufruendo del *cursus publicus*⁵¹.

3.2.3. Dal prototipo al testo precursore degli *ActVc*:

Pre-ActVc e la *Vita S. Abercii*

Secondo questa ricostruzione la redazione *A3* degli *Anagn* (caratterizzata dalla presenza di *Proto-ActVc* come ultimo libro) sembrerebbe dunque nascere da un incontro tra due gruppi eterodossi, gli Anhomei e gli Enkratiti/Aeriani. Conseguentemente si deve ipotizzare che gli Enkratiti dell'area pisidico-licaonica leggessero un testo precursore degli *ActVc* (*Pre-ActVc*), in-

⁴⁹ Nel IV secolo il territorio di Amblada rientrava nella provincia *Pisidia* e successivamente nella *Lycaonia* (dal 372): vd. Fedalto 1988, 267, 26.2.3; Arena 2005², 153-155.

⁵⁰ Theodoret. *Haer. Fab.* IV 3 (*PG* 83, 420: confino di Eunomio e dei suoi seguaci in Panfilia); cf. Theodoret. *Hist. Eccl.* II 29 (*GCS NF* 5, 165-167 Parmentier-Hansen).

⁵¹ Iulian. *Ep.* 46 (*CUF*, I.2, 65-66 Bidez); cf. Caltabiano 1991, 35-36, 108 e 162.

titolato *Praxeis Petrou*, non ancora vincolato dalla cornice pseudo-clementina di *A3*, che fosse affine per struttura narrativa agli *ActVc* e circolasse autonomamente; di tale ipotesi si può trovare conferma in vari *testimonia* di lettura, sia in Oriente che in Occidente⁵².

Il *testimonium* più interessante per la nostra indagine è la *Vita S. Abercii*, l'agiografia di Abercio, vescovo di Hieropolis di Frigia (Koç Hisar)⁵³ vissuto all'epoca di Marco Aurelio, che è stata datata da Andrea Giardina al pieno V secolo. L'anonimo redattore della *Vita* ha infatti tratto da *Pre-ActVc* vari discorsi ed episodi petrini, attribuendoli ad Abercio e adattandoli alle proprie esigenze narrative⁵⁴. La *Vita S. Abercii* non si caratterizza in senso enkratita (essa contempla infatti la celebrazione eucaristica nelle due specie del pane e del vino), ma dimostra ugualmente che *Pre-ActVc* era ben conosciuto tra le comunità cristiane di Hieropolis e delle città circostanti della provincia *Phrygia II Salutaris*, la cui metropoli, Synnada, si trova vicina tanto ad Apamea Kelainai (*Phrygia I Pacatiana*) quanto ad Antiochia (*Pisidia*).

3.3. *La composizione degli Acta Philippi e le comunità enkratite d'Asia Minore*

La *Vita S. Abercii* attesta dunque che *Pre-ActVc* circolava nel V secolo in Frigia, in una regione limitrofa all'area pisidico-licaonica abitata dalle comunità enkratite.

⁵² Dall'Egitto proviene il *P.Oxy.* VI 849 (Grenfell-Hunt), un singolo foglio di codice pergameneo, databile al IV secolo, che contiene un brano di episodio petrino già noto dagli *ActVc* (25-26: Pietro risuscita il figlio unico della vedova e il servo del prefetto); cf. Baldwin 2005, 242-251; Filippini 2008, 27-28, n. 19. Ancora in Egitto, nella prima metà del V secolo. Isidoro di Pelusio (*Ep.* 99: PG 78, 541-544, in particolare 544a) cita testualmente una frase di Pietro (cf. *ActVc* 20) tratta da un'opera intitolata *Praxeis Petrou*; cf. Baldwin 2005, 104-107. In Occidente *Pre-ActVc* è stato letto dal redattore delle *Historiae de bello Iudaico* dello pseudo-Egesippo (CSEL 66, Ussani), la traduzione/rielaborazione latina di Flavio Giuseppe, densa di modifiche e interpolazioni, che è tradizionalmente attribuita ad Ambrogio di Milano e sembra databile tra 367 e 378; cf. Somenzi 2009, in particolare 137-149, per il rapporto con gli atti apocrifi petrini.

⁵³ Hieropolis (Koç Hisar) nella provincia *Phrygia II Salutaris* (metropoli Synnada) non va confusa con la già citata Hierapolis (Pamukkale) nella *Phrygia I Pacatiana* (metropoli Laodicea al Lico).

⁵⁴ Sulla *Vita S. Abercii* e i suoi rapporti con gli *ActVc* vd. Nissen 1908; Nissen 1912; Baldwin 2005, 197-242; Filippini 2008, 29-31. Il redattore della *Vita* ha costruito alcuni discorsi ed episodi sul modello petrino di *Pre-ActVc*: *Vita Abercii* 12-13 (cf. *ActVc* 2), 15-16 (cf. *ActVc* 20), 20-23 (cf. *ActVc* 20), 24-25 (cf. *ActVc* 7), 26-30 (cf. *ActVc* 21). Per la cronologia vd. Giardina 2002 (che ha corretto la datazione alla seconda metà del IV secolo, proposta da Ramsay 1897, 713-714).

Direttamente a queste ultime sono stati ascritti gli *Acta Philippi* (*ActPhil*), tra le cui fonti compaiono i cinque principali atti apocrifi degli apostoli: le nostre *Praxeis Petrou* (ossia *Pre-ActVc*) e ancora quelle di Tommaso, Paolo, Giovanni e Andrea. Al fondamentale commento di Frédéric Amsler si deve la più completa ricostruzione filologica e storico-letteraria sugli atti apocrifi di Filippo: questi, nella forma redazionale in cui ci sono pervenuti, si presentano come una raccolta di quindici episodi/atti (*praxeis*) dell’apostolo, dotati di propri titoli distintivi e seguiti dal *Martyrium Philippi* (*MartPhil*); questi singoli atti erano dapprima organizzati in tre nuclei narrativi indipendenti, accomunati da una netta caratterizzazione enkratita, ma ciascuno opera di un diverso autore anonimo; in origine i tre nuclei circolavano in maniera autonoma l’uno dall’altro⁵⁵:

- A. Atti VIII-XV e *MartPhil*, sarebbe questo il nucleo più antico, composto intorno alla metà del IV secolo (circa 360, secondo Amsler): l’autore di tale nucleo dimostra di aver tratto ispirazione dagli *Acta Iohannis*;
- B. Atti III-VII, nucleo composto verso la fine del IV secolo: l’autore di tale nucleo, di poco più tardo rispetto al nucleo A, ha attinto e rielaborato vari contenuti dagli atti apocrifi petrini (ossia da *Pre-ActVc*: cf. *ActVc* 21-29 con *ActPhil*, Atti V-VI), riadattandoli alla sua cornice narrativa, come è stato opportunamente rilevato da Amsler⁵⁶;
- C. Atto I, composto tra la fine del IV e la prima metà del V secolo: anche l’autore di quest’ultimo episodio ha usato come modello *Pre-ActVc* (cf. *ActVc* 25 e 27 – questa dipendenza letteraria è però sfuggita all’analisi intertestuale di Amsler); l’autore ha inoltre rielaborato una narrazione di discesa agli Inferi (*nekyia*), che compare anche negli *Acta Thomae* (cap. 6), come è stato evidenziato da Richard Slater⁵⁷.

In epoca successiva, probabilmente nella seconda metà del V secolo, un anonimo redattore, forse di orientamento «ortodosso», avrebbe riunito i tre nuclei pre-esistenti entro una raccolta unitaria (aggiungendovi l’Atto II, che non si caratterizza come enkratita).

⁵⁵ Amsler 1999, in particolare 429-439.

⁵⁶ Per il confronto con gli *ActVc* vd. Amsler 1999, 224-225 (*ActPhil*, Atto V) e 263-269 (Atto VI).

⁵⁷ Sull’Atto I e i suoi paralleli intertestuali vd. Amsler 1999, 25-83; Slater 1999, 281-297. Entrambi gli autori hanno rilevato la dipendenza dell’Atto I (Filippo risuscita il figlio unico della vedova povera) dall’episodio evangelico della vedova di Nain (*Lc* 7, 11-17: Gesù risuscita il figlio unico della vedova), ma non hanno segnalato il parallelo, altrettanto stringente, con gli atti apocrifi petrini (*ActVc* 25 e 27: Pietro risuscita il figlio unico della vedova povera; cf. anche *ActVc* 28: Pietro risuscita il giovane senatore Nicostrato, figlio della ricca matrona).

Amsler (e, in maniera indipendente, anche Slater) ha dimostrato come i nuclei originari della raccolta risalissero alle comunità enkratite e apotattiche d'Asia Minore; lo studioso ha proposto di riconoscere nei lettori-fruitori del nucleo A, in cui Filippo converte persino alcuni animali (Atto VIII: il leopardo e il capretto), quegli Enkratiti «di base» che, secondo Anfilochio, consideravano lecito il possesso del bestiame, e invece nei lettori-fruitori del nucleo B, in cui l'apostolo non accetta il dono di un cammello (Atto III: Filippo tra i Parti), quella minoranza rigorista che rifiutava categoricamente l'uso degli animali, ossia gli Apotattici (questi due gruppi sono stati qui definiti, rispettivamente, come Eriofori e Saccofori: vd. *supra*, §§ 2.1. e 2.2.)⁵⁸.

Inoltre il nucleo A, per la sua specifica attenzione alle tradizioni locali sulla predicazione, la lotta contro i culti ofitici, il martirio e la sepoltura di Filippo, pare riconducibile all'ambiente cristiano di Hierapolis di Frigia (Pamukkale), che sin dal II secolo vantava di essere custode della tomba dell'apostolo e nella cui classe curiale del IV secolo si è già riscontrata la presenza di un *hydropotes* (vd. *supra*, § 1.): l'immaginaria Ophiorhyme (la «città dei serpenti», caratterizzata dal culto pagano della Vipera) del nucleo A sembra infatti il «crittogramma» di Hierapolis, la «città sacra» ad Apollo, alla *Magna Mater Deum*, Cibele, e all'infero Plutone⁵⁹. I nuclei originari degli *ActPhil* risalirebbero pertanto alle comunità enkratite della Frigia e/o dell'area pisidico-licaonica, attive tra la metà del IV e la prima metà del V secolo, ossia in epoca coeva (o successiva di una generazione) rispetto al movimento enkratita descritto da Anfilochio.

Per il testo degli *ActPhil* disponiamo di due importanti manoscritti, le cui divergenze filologiche si rivelano estremamente significative da un punto di vista storico e socio-religioso:

1. il *Codex Vaticanus gr.* 824, edito da Pierre Batiffol e quindi Maximilian Bonnet, contenente una versione artatamente ridotta degli *ActPhil* (i soli Atti I-IX e *MartPhil*), che si presenta come una revisione «purgata» in senso ortodosso per mezzo di tagli e modifiche testuali rispetto alla raccolta originaria;
2. il *Codex Xenophontos* 32 del monte Athos, edito da François Bovon, Bertrand Bouvier e Frédéric Amsler, contenente una versione lunga, considerata in larga parte (ma non in assoluto) più vicina al testo della raccolta originaria; tuttavia, a causa di varie lacune, il manoscritto conserva attualmente solo gli Atti I, III-VII, parte del XI, XII-XV e *MartPhil*⁶⁰.

⁵⁸ Amsler 1999, 435-439 e 469-520 (Enkratiti e gruppi affini).

⁵⁹ Amsler 1999, 371-428 (Atti XIII-XV) e 521-545 (Hierapolis). Su Hierapolis vd. *supra*, n. 16; in particolare sui più recenti rinvenimenti archeologici vd. D'Andria 2011-2012 (la basilica paleocristiana dedicata all'apostolo Filippo e la tomba a lui attribuita); D'Andria 2013 (il santuario di Plutone e Kore). Sugli *ActPhil*, Hierapolis e la magia vd. Huttner 2012.

⁶⁰ Il *Codex Vaticanus* è edito da Bonnet 1959 (1903), 1-90; entrambi i codici da Bovon - Bouvier - Amsler 1999.

4. LA LIBERAZIONE DEGLI SCHIAVI: ACTPHIL E ACTVC A CONFRONTO

Le premesse di ordine filologico sugli atti apocrifi degli apostoli (vd. *supra*, § 3.) hanno permesso di chiarire quanto possa essere utile, per ricostruire la visione sociale delle comunità enkratite d'Anatolia, un confronto serrato tra due testi diversi e paralleli:

- a. gli *ActPhil*, composti da quegli stessi gruppi enkratiti, e specialmente il nucleo B (Atti III-VII), databile verso la fine del IV secolo;
- b. gli *ActVc*, traduzione/rielaborazione latina, effettuata in Africa tra gli anni '20 e '40 del V secolo, di un prototipo pseudo-clementino in lingua greca (*Proto-ActVc*), redatto probabilmente dagli anhomei Aezio ed Eunomio, durante il loro esilio in Pisidia e Panfilia (360-362).

Sia gli *ActPhil*, sia *Proto-ActVc* prendevano a modello un testo precursore (*Pre-ActVc*), quelle *Praxeis Petrou* lette dagli Enkratiti/Apotattici di area pisidico-licaonica, confutati da Anfilochio: di quest'ultimo testo, per noi perduto nella sua interezza ma ancora accessibile in forma indiretta, possiamo dunque farci un'idea per mezzo delle convergenze (o talora delle dissonanze) tra *ActPhil* e *ActVc*, in particolare per la questione della liberazione degli schiavi.

4.1. *ActPhil*, Atto VI: gli schiavi, l'ingiustizia sociale, l'ansia di liberazione

L'Atto VI (nucleo B) degli *ActPhil*, intitolato «Atto di Filippo nella città di Nicatera», contiene un episodio narrativo, chiaramente ispirato alle *Praxeis Petrou* (*Pre-ActVc*), che permette un confronto diretto con la rielaborazione latina degli *ActVc*⁶¹.

Durante una pubblica sfida teologica tra Filippo e Aristarco, il malvagio archisinagogo della fantomatica Nicatera, sopraggiunge il corteo funebre del giovane Teofilo, figlio unico del ricchissimo notabile Nereo, insieme ai genitori piangenti. Il feretro è portato da una decina di schiavi,

⁶¹ Per l'Atto VI vd. Amsler 1999, 243-269 (in particolare 263-268, per il confronto con gli *ActVc*). Nel precedente Atto V Filippo era giunto a Nicatera (città favolosa, che Amsler 1999, 218-223, intende come «crittogramma» di Cesarea Marittima di Palestina), dove aveva predicato i contenuti caratteristici dell'enkratismo (rinuncia alla sessualità, abbandono delle ricchezze, vegetarianesimo) e aveva convertito il ricco notabile Ireo, membro della comunità ebraica locale, insieme alla sua famiglia: vd. Amsler 1999, 207-242. Anche l'Atto V dimostra chiari segni di dipendenza letteraria dalle *Praxeis Petrou*: vd. Amsler 1999, 224-225.

destinati ad essere bruciati insieme al defunto: questi schiavi sventurati attirano l'attenzione di Filippo, che convince i genitori di Teofilo che potrà risuscitare il figlio e richiede loro in cambio di donargli gli schiavi; i genitori acconsentono, promettendo di donare anche altri trecento schiavi, oltre a oro, argento e vesti preziose, e confermano tali promesse davanti a un prefetto⁶².

A questo punto però il *Codex Vaticanus* conserva un'osservazione storico-sociale che manca nella versione del *Codex Xenophontos*: il narratore osserva che in quell'epoca remota «c'era infatti presso di loro una legge ingiusta (νόμος τις ἄνομος): quando infatti moriva un ricco, insieme a lui venivano bruciati (κατακαίεσθαι) anche gli schiavi e le schiave; ma facevano una cosa ancor peggiore, molti di loro uccidevano contestualmente anche le proprie mogli». Sorprendentemente l'autore dell'Atto VI ha introdotto qui un breve richiamo al famigerato rituale hindu della dea Satī (Dakshayani), ben noto agli osservatori greci e romani sin dall'epoca ellenistica, che prevedeva di bruciare sulla pira funebre di un defunto di alto rango anche i suoi schiavi e la più amata tra le sue mogli. Il rito dell'autoimmolazione femminile presso gli Indiani (in sanscrito *sahagamana*, «andare insieme», o *sahamarana*, «morire insieme») fu registrata, con toni positivi, già dagli storici di Alessandro, Onesicrito e Aristobulo; in epoca tardoantica, mentre Servio e Gerolamo parlano genericamente di *consuetudo* e *lex*, l'autore dell'Atto VI usa invece l'efficace concetto ossimorico di *nomos anomos*, caratterizzato dall'idea negativa di coercizione da parte dei parenti e da un giudizio di netta condanna⁶³. Al di là dell'esotica rievocazione del mondo indiano, è importante notare quanto l'autore enkratita considerasse infamante la condizione di alienazione a cui erano sottoposti, a suo parere, gli schiavi (e le donne sposate): essi rientravano, anima e corpo, nel patrimo-

⁶² *ActPhil* VI 16-17 (CCA 11, 208-213 Bovon-Bouvier-Amsler). Gli schiavi sono dieci nella versione del *Codex Vaticanus*, dodici nel *Codex Xenophontos*, ma il crudele destino di cremazione compare ugualmente in entrambe le versioni (il verbo usato è συγκατακαίεσθαι: cf. *ActPhil* VI 16, 208-209 Bovon-Bouvier-Amsler); poco più avanti (VI 17, 210-211 Bovon-Bouvier-Amsler) emerge invece una divergenza tra i codici, laddove il *Vaticanus* riporta che gli schiavi «sarebbero stati bruciati (κατακαίεσθαι)» con il loro defunto padrone, mentre lo *Xenophontos* attesta la variante «sarebbero stati seppelliti (συγκαταθάπτεσθαι)». Sul *praiphektos* vd. *infra*, n. 66.

⁶³ Per uno studio delle fonti greche e romane sul *sahagamana* vd. Garzilli 1997. L'allusione al rituale satī da parte dell'autore dell'Atto VI non è stata rilevata da Amsler, che ha degradato il brano a livello di glossa marginale, priva di particolare significato (Amsler 1999, 244): al contrario, almeno a parere di chi scrive, il brano ha una propria rilevanza storica che meriterebbe di essere approfondita (si spera di poter tornare ad analizzare la questione in altra sede).

nio economico dei loro padroni, nei quali dovremmo probabilmente riconoscere, in filigrana, i grandi proprietari terrieri dell'Anatolia centrale⁶⁴.

Anche la lieta conclusione dell'episodio del giovane resuscitato presenta delle divergenze nei due codici degli *ActPhil*: in questo secondo caso è il *Codex Xenophontos* a riportare la versione più completa, come accade quasi sempre. Filippo, dopo aver resuscitato Teofilo, si rivolge agli schiavi dicendo: «Schiavi fino ad oggi, ma ora liberi grazie a Cristo, non dimenticate la vostra salvezza». Rispondono gli schiavi: «'Grazie alla tua venerazione di Dio anche noi praticheremo l'ascesi (ἀσκήσομεν)'. Allora il prefetto li incoronò davanti a tutti in segno di liberazione»⁶⁵. Si noti che questo misterioso *praiphektos*, che prima convalida le promesse dei genitori di Teofilo e poi sancisce la manomissione degli schiavi ad opera di Filippo, ma non compare altrove nel nucleo B degli *ActPhil*, è in realtà un personaggio residuale, tratto dalle *Praxeis Petrou* ambientate a Roma, ossia il *praefectus Urbi*⁶⁶.

L'episodio di Filippo e degli schiavi liberati si conclude festosamente con l'interruzione del digiuno propiziatorio e la consumazione di un pasto tipicamente enkratita, a base di pane e legumi⁶⁷: l'intera vicenda non può

⁶⁴ Un termine di confronto realistico per la sorte degli schiavi dopo la morte di un ricco possidente terriero nell'Anatolia della seconda metà del IV secolo può essere fornito dal testamento di Gregorio di Nazianzo (*PG* 37, 389-396), datato al 381, in cui compaiono vari schiavi liberati per effetto del testamento stesso, ma anche schiavi che rimangono in condizione servile e sono trasmessi in proprietà a parenti e altri beneficiari: per un'analisi dettagliata vd. Cassia 2008, 260-267. Nel caso specifico della provincia *Cappadocia I* il maggior proprietario era tuttavia la *domus* imperiale, che possedeva vastissimi latifondi, destinati soprattutto all'allevamento equino (cf. *Expositio totius mundi et gentium* 40: SC 2, 176-177 Rougé) e popolati di propri schiavi e coloni: vd. Forlin Patrucco 1972; Cassia 2004, 298-299.

⁶⁵ *ActPhil* VI 21 (CCA 11, 218-219 Bovon-Bouvier-Amsler): «Οἱ δοῦλοι μέχρι σήμερον, νῦν δὲ ἐλευθέροι διὰ Χριστόν, μὴ ἀμελήσητε τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας». Tale apostrofe di Filippo agli schiavi è riportata da entrambi i codici; la risposta degli schiavi compare invece nel solo *Codex Xenophontos*: καὶ ἀπεκρίθησαν οἱ δοῦλοι· «καὶ ἡμεῖς ἀσκήσομεν διὰ σοῦ θεοσέβειαν». Ὁ δὲ πραιφεκτος ἐνόπιον πάντων ἐστεφάνωσεν αὐτοὺς εἰς ἐλευθερίαν.

⁶⁶ La funzione ricoperta da tale πραιφεκτος a Nicatera non risulta affatto perspicua dal contesto narrativo: esso compare soltanto nel *Codex Xenophontos* (VI 17, 213 Bovon-Bouvier-Amsler: καὶ τοὺς λόγους αὐτῶν ἐβεβαίωσαν ἐπὶ τοῦ πραιφέκτου; VI 21, 219 Bovon-Bouvier-Amsler, cit. *supra*, n. 65).

⁶⁷ *ActPhil* VI 22 (CCA 11, 221 Bovon-Bouvier-Amsler): ἠτοίμασαν δὲ ἄρτους καὶ λάχανα οἱ μαθηταί, ὅτι εἰρήκει ὁ Φίλιππος· «μετὰ τὸ νικῆσαι με ἀπονηστεύσομαι ἀγαλλιώμενος ἐν τῷ Χριστῷ μου» (anche questo brano è stato puntualmente soppresso dal redattore della versione «purgata» del *Codex Vaticanus*). Gli atti apocrifi degli apostoli forniscono chiari modelli letterari di tale comportamento ascetico: Pietro decide di digiunare per prepararsi al duello con Simon Mago in Roma (*ActVc* 22; lo stesso Pietro, nel romanzo pseudoclementino, si dichiara espressamente vegetariano e si nutre di solo pane, olive e talvolta legumi; cf. *Rec* VII 6); Paolo, insieme ai seguaci Onesiforo e Tecla, consuma una cena a base di solo pane, legumi, acqua e sale (*Acta Pauli et Theclae* 25).

non ricordare le posizioni ideologiche di Eustazio e dell'enkratita Aerio, in particolare l'istigazione degli schiavi a sottrarsi ai loro padroni, per dedicarsi all'ascesi⁶⁸.

4.2. *ActVc 28: gli schiavi, la sussistenza economica, il timore dell'indigenza*

Negli *ActVc* (cap. 28) è descritta una scena per molti aspetti analoga, che deriva dal testo precursore greco (*Pre-ActVc*), ossia dallo stesso modello narrativo dell'episodio di Filippo a Nicatera: durante una lunga sfida tra Pietro e Simon Mago in Roma, ambientata nel foro Giulio alla presenza del prefetto urbano Agrippa e del popolo romano, sopraggiunge una ricchissima matrona, piangente per la morte prematura del figlio, il giovane senatore Nicostrato. Pietro la convince che potrà risuscitare suo figlio e lei, già credente, torna a casa e ordina agli schiavi di portare nel foro il feretro con tutto il corredo funerario, destinato ad essere bruciato con il corpo del defunto. Ella stessa decide subito di liberare gli schiavi e concede loro i berretti (*pillea*), simbolo di libertà⁶⁹.

Pietro, prima di resuscitare Nicostrato, chiede alla matrona di garantire ai liberi del figlio una continuità del vincolo di patronato: che essi, anche da liberi, possano seguitare a prestare *obsequium* al loro *dominus*, che sta ora per risorgere. L'apostolo aggiunge che sarebbe vergognoso se essi perdessero la libertà appena concessa, ma soprattutto richiede che agli schiavi liberati sia ancora fornito il consueto sostegno alimentare (*permaneat omnes liberi, percipientes cibaria sicut ante percipiebant*); la matrona promette, *coram praefecto*, che il ricco corredo funerario sarà devoluto agli

⁶⁸ Sull'accusa di istigare gli schiavi alla fuga col pretesto dell'ascesi, attribuita agli Eustaziani dal canone 3 del Concilio di Gangra, vd. *supra*, § 2.5.; un'altra tipica accusa contro gli Eustaziani, l'imposizione di abiti maschili e del taglio dei capelli alle donne che sceglierono l'ascesi, è riscontrabile negli episodi di Caritine, figlia di Nicoclido di Azoto (*ActPhil* IV 6), e di Mariamne, sorella di Filippo (*ActPhil* VIII 4), che si travestono da uomo per seguire l'apostolo: il modello di tali audaci personaggi femminili è la celeberrima Tecla degli *Acta Pauli et Theclae* (25: Tecla si ripromette di tagliarsi i capelli per seguire Paolo; 40: Tecla si prepara e indossa un abito di foggia maschile), sulla quale vd. *supra*, n. 34. Sui personaggi femminili negli atti apocrifi degli apostoli vd. Aloe Spada 1994.

⁶⁹ *ActVc* 28 (74-75 Lipsius): *Pervolante itaque fama per totam urbem, mater cuiusdam senatoris supervenit, misit se per mediam turbam et caecidit ad pedes Petri ... et exiit ad publicum currens cum gaudium magno, et credens animo pervenit in domum, et per iuvenes suos tulit eum et venit ad forum. Dixit autem ad iuvenes ut acciperent pilia in capita sua et ante lectum irent, et quaecumque in corpore filii sui consumptura erat ferri ante lectum eius ...*

stessi liberti; tra i beneficiari della distribuzione sono aggiunte le vedove cristiane⁷⁰.

Negli *ActVc* la preoccupazione per la sussistenza economica (i *cibaria*) prevale dunque sull'ansia di liberazione, caratteristica degli *ActPhil*, e rivela una più complessa visione socio-economica da parte del traduttore/redattore degli *ActVc*: personalmente riterrei che in questo caso la versione degli *ActPhil* si sia mantenuta più fedele, nel suo contenuto ideologico fondamentale, all'episodio di *Pre-ActVc*, ossia alle *Praxeis Petrou* lette dagli Enkratiti.

4.3. *Gli schiavi di Melania e Piniano e la liquidazione di un patrimonio senatorio*

Come si potrebbe spiegare il punto di vista socio-economico del traduttore/redattore degli *ActVc*? Si è già detto che lo *scriptor* pare aver operato, negli anni '20-'40 del V secolo, all'interno di un monastero di tradizione rufiniana, fondato da Melania e Piniano in Africa (vd. *supra*, § 3.2.1.).

Proprio la *Vita Melaniae* (pervenuta in due versioni, greca e latina)⁷¹ racconta come i giovani aristocratici soggiornarono sette anni in Africa (411-417) e fondarono a Tagaste, in Numidia, due monasteri, l'uno di 80 uomini, l'altro di 130 donne – la versione latina specifica inoltre che tali asceti, di ambo i sessi, provenivano dalle fila degli schiavi e delle schiave

⁷⁰ *ActVc* 28 (77 Lipsius): ... *accessit [scil. Pietro] ad puerum et antequam suscitaret eum, dixit ad matrem eius: «Istos iuvenes quos manummisisti in honore filii tui, possunt liberi obsequium domino suo vivo praestare: scio enim quorundarum animum ledi, quod viderint filium tuum surrexisse, quod iterum servituri sunt illi. Sed permaneant omnes liberi, percipientes cibaria sicut ante percipiebant, filius enim tuus resurrecturus est, et cum eo sint» ... Et dixit mater pueri: «Quid alium possum facere? Itaque coram praefecto dicam, quaecumque consumere habui in corpore filii mei, ipsi possideant». Cui dixit Petrus: «Cetera viduis distribuantur».*

⁷¹ La versione greca della *Vita Melaniae* risulta essere stata scritta da un anonimo biografo, personalmente legato a Melania, che sembra identificabile con il monaco monofisita Geronzio di Gerusalemme. Costui sarebbe stato il successore di Melania (morta nel 439) nella direzione dei monasteri da lei stessa fondati a Gerusalemme e li avrebbe amministrati per quarantacinque anni (sino al 485 circa), come racconta Cirillo di Scitopoli (*Vita Euthymii* 45, 121 Festugière): cf. Rampolla Del Tindaro 1905, LXX-LXXVII; Gorce 1962, 54-62; Coco 2013, 14. Lasciando da parte la complessa questione della priorità del testo greco su quello latino o viceversa oppure della loro dipendenza da una fonte comune (cf. Rampolla Del Tindaro 1905, LVIII-LXX; Coco 2013, 15-18, con ulteriori rimandi bibliografici), si ricordi in ogni caso che l'attività del biografo di Melania è stata datata agli anni 440-442 (Rampolla), 450-455 (A. D'Alès) oppure 452-453 (P. Laurence), ossia a un periodo contemporaneo o di poco successivo all'attività degli *scriptoria* di Numidia, databile all'incirca agli anni '20-'40 del V secolo (cf. Filippini 2008, 23, n. 11).

di Melania e Piniano: *ex propriis servis et puellis*⁷². Questo dato offre un importante indizio non solo sul contesto socio-religioso e culturale di riferimento, ma anche sull'eventuale condizione servile o libertina dello *scriptor* degli *ActVc*, che potrebbe essere stato proprio uno di quei *servi*. Anche l'autore della versione latina della *Vita Melaniae*, che in vari punti mostra di nutrire una specifica attenzione per la condizione socio-economica degli schiavi e di possedere in merito informazioni di prima mano, potrebbe essere stato uno schiavo-monaco di Melania, forse di origine romana, e aver operato la sua traduzione/redazione in un *scriptorium* monastico rufiniano-melaniaco⁷³.

⁷² *Vita Melan. Gr.* 22 (SC 90, 172-173 Gorce): Ἐκτίσαν δὲ καὶ μοναστήρια μεγάλα δύο ἐκέισε, παρασχόντες αὐτοῖς αὐτάρκη πρόσοδον· ὃν τὸ μὲν ὄκησαν ἅγιοι ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὀγδοήκοντα, τὸ δὲ ἕτερον παρθενεύουσαι τὸν ἀριθμὸν ἑκατὸν τριάκοντα. La traduzione latina aggiunge il significativo dettaglio sull'origine servile di tali monaci: *Vita Melan. Lat.* 22, 1 (14 Rampolla Del Tindaro): *Construxerunt etiam beatissimi isti in Africa duo prima monasteria, unum virginum Dei usque centum triginta numero, et alium virorum usque octuaginta, ex propriis servis et puellis, donantes eis sufficienter reditus*. Tale importante particolare, ben analizzato da Rampolla Del Tindaro 1905, XXXIV-XXXV, è stato invece frainteso nella recente traduzione italiana di Coco 2013, 45 («I beati costruirono in Africa due monasteri propri, uno [composto] di vergini di Dio, in numero di circa centotrenta, e l'altro di uomini, circa ottanta, che con i relativi servi e schiavi davano loro una rendita sufficiente»). Sul fatto che i monaci potessero essere di condizione servile o libertina cf. Pallad. *Hist. Laus.* 61, 6-7 (264-269 Bartelink): Melania aveva reso le sue schiave (*doulides*) compagne di vita ascetica (*synsketriaí*); 15 eunuchi e 60 vergini, sia libere che schiave (καὶ ἐλευθέρων καὶ δουλιδῶν), assistevano Melania e sua madre Albina mentre alloggiavano nelle tenute di Sicilia e Campania; anche Piniano viveva in compagnia di 30 monaci, dedicandosi all'*otium* letterario-spirituale e alla cura del giardino. Sul passaggio da schiave domestiche a monache (talora, ma non sempre, attraverso l'effettiva manomissione), che assistevano le aristocratiche «signore del chiostro», vd. Consolino 1989, 983-985.

⁷³ Tale attenzione alla condizione degli schiavi e alla loro liberazione emerge in vari passaggi peculiari della *Vita* latina, che non trovano parallelo nel testo greco e si potrebbero interpretare come inserzioni personali dell'autore latino: (1) *Vita Melan. Lat.* 18, 4 (13 Rampolla): *Habebat enim ipsa possessio sexaginta villas circa se, habentes quadringentos servos agricultores* – cf. *Vita Melan. Gr.* 18, 4 (SC 90, 162 Gorce): ἐκέκτητο γὰρ περὶ τοῦ βαλανεῖου ἐξήκοντα καὶ δύο ἐποίκια (vd. *infra*, n. 75); (2) 34, 4 (19 Rampolla): *Nec non et multi servorum suorum, qui erant similia cogitantes, malo morbo perierunt, Dei providentia facente* (vd. *infra*, n. 79); (3) 34, 5 (19 Rampolla): *Vellem dicere quanta millia servorum libertati donaverunt, si numerum cognoscere potuissem; unde, ne plus aut minus pronuntians, vanam gloriam superducam, Deo et ipsis notum est, ad aliud transeam* (Melania liberò molte migliaia di schiavi, a tal punto che il narratore non potrebbe darne il numero preciso); (4) 37, 1 (21 Rampolla): *... destinavit [scil. Melania] fidelissimum ex servis suis, iam liberum, qui ingressus in praedictas regiones quamdam partem possessionum festinat distrabere* (Melania inviò in Spagna, allora occupata dai barbari, il più fedele dei suoi schiavi, già affrancato, con l'incarico di provvedere alla vendita dei beni fondiari). Un ulteriore indizio sull'identità dell'autore latino potrebbe desumersi dal cap. 12 della *Vita* (incontro tra Melania e Serena a Roma, avvenuto probabilmente nel 404: *Vita Melan. Gr.* 12, 148-153 Gorce; *Lat.* 12, 9-10 Rampolla): laddove la versione greca di Geronzio narra l'episodio in

Le due versioni della *Vita Melaniae*, messe a confronto con la *Historia Lausiaca* di Palladio, permettono dunque di chiarire il quadro storico-sociale ed economico in cui si iscrivono le scelte radicalmente ascetiche di Melania, per le quali Andrea Giardina ha proposto l'emblematica definizione di «carità eversiva»⁷⁴: i ricchissimi coniugi, pur di raggiungere la perfezione della carità cristiana, nutrono l'ardente determinazione di liquidare i propri beni (e così smantellano interi comparti produttivi, connessi ai loro vasti latifondi), mettendoli in vendita al giusto prezzo e destinando i proventi al mantenimento dei monasteri e all'assistenza ai bisognosi⁷⁵. Quando però liberano in massa 8000 schiavi (perlopiù impiegati nei *fundi* rurali, dislocati in numerose province), in maniera impreveduta gli altri schiavi del suburbio romano tumultuano, respingendo l'offerta di emancipazione, contestuale alla liquidazione delle proprietà fondiarie, e richiedendo piuttosto di passare al servizio di Valerio Severo, fratello di Piniano, che infine li acquista per 3 νομίματα (*solidi*) ciascuno⁷⁶.

terza persona, in modo meramente referenziale, il resoconto della versione latina è fatto invece in prima persona plurale, come se il narratore fosse stato effettivamente presente all'evento (databile al 404: si tenga presente che Geronzio era ancora in vita intorno al 485 e nel 404 non sarebbe stato altro che un bambino, come pure ritenne Rampolla Del Tindaro 1905, LXXII): la discrepanza è stata debitamente segnalata da Gorce 1962, 61, e Laurence 2002, 119, e spiegata come mero errore di trascrizione da Coco 2013, 14-15 e 54, n. 130. La versione latina della *Vita* appare alquanto rozza, per ammissione dello stesso biografo, in maniera conforme al *sermo vulgaris* del IV-V secolo (cf. Rampolla Del Tindaro 1905, LXVIII-LXIX) e da questo punto di vista non sembra dissimile dallo stile «rustico» dello *scriptor* degli *ActVc* e del traduttore degli *Acta Archelai* (vd. *infra*, n. 88).

⁷⁴ Giardina 1988; Giardina 1994; sulle donazioni di Melania e Piniano cf. Cecconi 1988; Lizzi 1989, 148; Consolino 1989, 979-981; Lepelley 1997-1998; Motta 2003², 94-109; Consolino 2006, 85-88; Leone 2006; Sotinel 2006.

⁷⁵ *Vita Melan. Lat.* 18, 4 (13 Rampolla): una grande proprietà fondiaria di Melania, probabilmente di Sicilia, comprende 60 villaggi, ciascuno dei quali ospita 400 schiavi che coltivano la terra – si noti che l'informazione sugli schiavi-coloni manca nella versione greca: vd. *supra*, n. 73. *Vita Melan. Gr.* 20 (170-171 Gorce): i vescovi Agostino di Ippona, Alipio di Tagaste e Aurelio di Cartagine consigliano di evitare le elargizioni in denaro liquido, che si consumano in tempi assai rapidi, e piuttosto di donare sia gli immobili sia le rendite connesse (δωρήσασθε ἐκάστῳ μοναστηρίῳ καὶ οἰκίαν καὶ πρόσδορον), per mantenere durevolmente i nuovi monasteri. *Vita Melan. Lat.* 21, 4 (14 Rampolla): *Dedit autem et possessionem multum praestantem redditum, quae possessio maior etiam erat civitatis ipsius, habens balneum, artifices multos, aurifices, argentarios et aerarios; et duos episcopos, unum nostrae fidei et alium haereticorum* (i coniugi donano alla chiesa di Tagaste una vastissima proprietà che garantisce un elevato reddito, comprendendo al suo interno un impianto termale e molti artigiani, tra cui quelli specializzati nella lavorazione dei metalli preziosi, e persino due vescovi, di cui uno ortodosso e l'altro «eretico», probabilmente donatista); anche questo inciso non trova riscontro nella versione greca: cf. *Vita Melan. Gr.* 21 (172-173 Gorce).

⁷⁶ *Vita Melan. Gr.* 10-11 (SC 90, 144-147 Gorce); Pallad. *Hist. Laus.* 61, 5 (266-267 Bartelink). Da un lato la *Vita Melaniae* insiste sulla decisa opposizione degli schiavi suburbani al rischio di essere alienati dal patrimonio familiare degli Aradii Valerii, e quindi

Dal punto di vista degli schiavi-coloni dei grandi latifondi senatorii d'Occidente, il timore della rovina economica e della perdita della protezione del proprio *dominus* sembra dunque più forte di ogni speranza velleitaria di libertà⁷⁷ – a differenza della visione enkratita, peculiare degli schiavi e dei piccoli contadini del retroterra rurale anatolico, tra Frigia, Pisidia e Licaonia.

Al contrario, dal punto di vista dei padroni, la preoccupazione per un'eventuale rivolta degli schiavi non era affatto destituita di fondamento: essa si rispecchia nelle parole di Melania, quando, secondo il resoconto del biografo, avrebbe chiesto al marito: «Se quelli che sono messi come schiavi nella proprietà suburbana e dipendono direttamente da noi, hanno osato contraddirci, cosa faranno quelli che si trovano nelle diverse province, e cioè in Spagna, in Italia, in Apulia, in Sicilia, in Campania, in Africa, in Numidia, in Britannia o in altre regioni più lontane?». Tale episodio sembra potersi datare al 404: la controversia sulla liquidazione dei beni, osteggiata innanzi tutto dalla famiglia degli Aradii Valerii e dall'intera classe senatoria, fu temporaneamente risolta grazie all'intermediazione dell'Augusta Serena e al consenso di Onorio, che incaricò i governatori provinciali e i *principales* cittadini di sorvegliare personalmente sulla vendita delle proprietà⁷⁸.

sulla loro richiesta di essere acquistati da Valerio Severo: vd. *Vita Melan. Gr.* 10, 1 (144-145 Gorce): ὄλως οὐ πιπρασκόμεθα· εἰ δὲ βιασθῶμεν ἐπὶ πλεῖον τοῦ πραθῆναι, ὁ ἀδελφός σου Σευήρος δεσπότης ἡμῶν ἐστὶν καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ἀγοράζει – con un discorso diretto degli schiavi renitenti; e vd. *Vita Melan. Lat.* 10, 1 (8 Rampolla): *Incipientibus itaque venundare, statim inimicus, qui semper bonis invidet, suggerit servis eius qui erant in possessionibus, immo persuadet per fratrem sanctissimi Piniani ut contradicerent nec se permetterent distrahi; quod si proprietatem per potestatem suam vellent distrabere, non alii quam fratri suo Severo distraberent* – con un resoconto in forma indiretta. Dall'altro lato Palladio riporta piuttosto il loro rifiuto dell'emancipazione, che era stata invece accolta positivamente dagli altri 8000 schiavi nelle province: Ἡλευθέρωσε [scil. Melania] δὲ τὰ βουλευθέντα ἀνδράποδα ὀκτακισχίλια, τὰ λοιπὰ γὰρ οὐκ ἐβουλήθησαν ἀλλ' ἠρήσαντο δουλεῦσαι τῷ ἀδελφῷ αὐτῆς ... (*Hist. Laus.* 61, 5).

⁷⁷ Come notato da Giardina 1994, 270, «evidentemente, essere schiavi di padroni ricchi e potenti era ritenuta una condizione preferibile a quella del nullatenente libero ma privo di punti di riferimento. Per questo la libertà improvvisamente elargita da Melania e Piniano suscitò sgomento in coloro che in teoria avrebbero dovuto rallegrarsi per quel dono». Sugli schiavi che rifiutano la libertà vd. anche Giardina 1982, 128-133.

⁷⁸ L'intera vicenda è narrata nei capp. 9-15 della *Vita Melaniae*, con alcune interessanti divergenze, sia nei contenuti sia nella struttura narrativa, tra la versione greca e quella latina. Il discorso di Melania compare soltanto in *Vita Melan. Lat.* 10, 5 (8-9 Rampolla): *Si ii qui in suburbano sunt constituti servi et sub praesentia nostrae potestatis aguntur, nobis ausi sunt contradicere, quid facturi sunt illi qui in diversis aguntur provinciis, Hispania, Italia, Apulia, Campania, Sicilia et Africa et Mauritania vel Numidia seu Britannia, aut procul in reliquis regionibus? ...* La decisione di Onorio in *Vita Melan. Lat.* 12, 9 (10 Rampolla): *Mandat igitur regna [scil. Serena] haec omnia piissimo fratri suo Honorio Augusto, ut per singulas provincias praecepta daret principalibus et provinciarum rectoribus et principibus ut*

Di lì a pochi anni però la paura degli schiavi rivoltosi sarebbe risultata ancor più realistica: nel dicembre 408, durante il primo assedio visigotico di Roma, per far fronte alle gravose richieste di tributo da parte di Alarico, il prefetto urbano Gabinio Barbaro Pompeiano (si ricordi, un tenace pagano) cercò disperatamente di raccogliere contribuzioni economiche, sino al punto di imporre una forma straordinaria di tassazione sulle proprietà senatorie, e propose pertanto al Senato di decretare la pubblica confisca di quei beni immobili di Melania e Piniano che erano in corso di liquidazione; pare che allora alcuni tra i loro schiavi fossero in sintonia col «diabolico» progetto del prefetto. Quando poi la situazione politica, aggravata dalla crisi alimentare e dalla drastica riduzione delle distribuzioni di pane, precipitò nel disordine, lo stesso Pompeiano fu linciato dalla folla inferocita (febbraio 409): in quel frangente migliaia di schiavi romani abbandonarono i propri padroni e ingrossarono le fila dell'esercito barbarico, dandosi al saccheggio del suburbio⁷⁹.

Intanto Melania e Piniano, insieme ad altri aristocratici orientati all'ascetismo, avevano già abbandonato la città e trovato rifugio dapprima in Campania (406-410), presso l'amico Paolino di Nola, quindi, dopo le trattative fallite tra il Senato e Alarico (409-410) e la catastrofe del sacco di Roma (agosto 410), fuggirono dall'Italia, trasferendosi nei loro possedimenti di Sicilia (autunno 410) e infine d'Africa (411). Fortunatamente i loro beni terrieri in Italia erano stati venduti prima delle devastazioni gotiche e furono pertanto «salvati dalla bocca del leone» Alarico: soltanto la loro sontuosa *domus* sul Celio, rimasta invenduta per l'esorbitante valore, fu saccheggiata e incendiata dai barbari⁸⁰.

suo vel principum periculo omnes possessiones eorum venundarent et cum omni liberatione collecto pretio earum eis restituerent (cf. il resoconto, meno dettagliato, di *Vita Melan. Gr.* 12, 9: 152 Gorce).

⁷⁹ L'episodio del prefetto pagano, il cui nome volutamente non è esplicitato, è narrato in maniera sintetica in *Vita Melan. Gr.* 19 (166-167 Gorce) e con maggiori dettagli in *Lat.* 34, 3-4 (18-19 Rampolla), in cui si aggiunge la preziosa notazione (vd. *supra*, n. 73) sugli schiavi di Melania e Piniano che avrebbero avuto i medesimi pensieri (*similia cogitantes*) del prefetto e che, come lui, furono puniti con la morte dalla Divina Provvidenza. Il resoconto di Zosimo (V 41: CUF, III.1, 60-63 Paschoud; cf. Sozom. *Hist. Eccl.* IX 6: GCS NF 4, 397-398 Bidez-Hansen) sul primo assedio gotico, desunto da Olimpiodoro di Tebe, permette di identificare tale prefetto con Gabinio Barbaro Pompeiano (Chastagnol 1962, 265-266, nr. 115; *PLRE* II, P. 2; cf. Mazzarino 1974, 383-384; Giardina 1988, 130-132; Frascchetti 1999, 270-275; Paschoud 2003 [1986], 275-280); lo stesso Zosimo in V 42, 3 (63-64 Paschoud), confermato anche da Sozomeno (cit.) riferisce il passaggio di migliaia di schiavi romani dalla parte del nemico barbarico.

⁸⁰ Sulla casa romana di Melania e Piniano, che, rimasta a lungo invenduta per il prezzo esorbitante, dopo il sacco fu venduta per una cifra irrisoria, vd. *Vita Melan. Lat.* 14, 2 (11 Rampolla); *Gr.* 14, 2 (154-157 Gorce: la *Vita* greca aggiunge che, al primo tentativo di

4.4. Padroni, cattivi maestri e schiavi ribelli negli ActVc

La preoccupazione per l'insubordinazione degli schiavi compare esplicitamente in alcuni episodi degli ActVc: il perfido Simon Mago, emblema di ogni eresia, si è fatto consegnare molti soldi, col pretesto della cura dei poveri (*in administratione pauperorum*), dalla ricca dama Eubula di Gerusalemme e infine si è servito di due schiavi per derubarla delle sue ricchezze con un trucco magico. L'ignara Eubula sospetta dei propri schiavi domestici e li fa torturare; l'apostolo Pietro però smaschera il mago, recupera il tesoro e fa arrestare i due schiavi-complici, che sono quindi torturati per ordine del legato di Giudea Pompeo e confessano il reato: Simone aveva promesso 200 *denarii* per ciascuno (*ad ducentenos denarios*) in cambio di una statuetta d'oro massiccio del peso di 2 libbre, incrostata di pietre preziose (*satyriscum aureum librarum duum lapillis inclusum*)⁸¹.

Se è lecito trarre deduzioni dai dati monetari forniti da un testo narrativo di carattere romanzesco, come Mario Mazza ha mostrato nel caso della *Historia Apollonii regis Tyrii*⁸², la misera cifra di 200 *denarii* d'argento (all'interno di un testo di epoca post-costantiniana che usa sempre l'oro pesante oppure gli *aurei* come valore di riferimento)⁸³ esprime l'infame sval-

vendita, nessun senatore si era sentito sufficientemente facoltoso per permettersi di acquistarla e che la stessa Serena aveva dovuto rifiutare la proposta di compravendita, perché convinta di non poter pagare il giusto prezzo dell'immobile). Per la *domus Valeriorum* del Celio vd. *infra*, n. 87.

⁸¹ ActVc 17 (62-65 Lipsius). Lo *scriptor* degli ActVc impiega sempre il termine *aurei*, corrispettivo del greco χρῆσιν (che figura nell'unico caso utile di testo greco parallelo, il *MartPt* del *Codex Batopedianus*, cap. 1, p. 80 Lipsius); la sola eccezione all'onnipresenza della monetazione aurea emerge nella novella di Eubula, dove i due compari di Simone prestano la propria collaborazione per un gruzzolo di monete d'argento (*denarii*). Una questione filologica riguarda la frase *confessi sunt [scil. i due ladri] se Simoni ministerium prestare «adducente nos denarios»* – così appare il testo nell'edizione di Lipsius 1959 (1891), 65, il quale suggeriva però in apparato la correzione *denariis*, accolta da Vouaux 1922, 330, n. i; Poupon 1997, 1083, n. C, invece ha proposto, con maggior ragione, *se Simoni ministerium prestare ad ducentos denarios*; si può ancor meglio ipotizzare che lo *scriptor* avesse impiegato una forma irregolare del consueto numerale distributivo *ducenti* («duecento per ciascuno»), scrivendo *ad ducentenos* (in cui l'anomalo *ducenteni* ricalcherebbe il corretto distributivo *centeni*): tale forma sarebbe stata mal interpretata e resa come *adducente nos* da G. Gundermann, il paleografo che trascrisse il *CodVc* per conto di Lipsius, a causa della *scripsio continua* del manoscritto (Lipsius è oltretutto costretto ad ipotizzare un'intrusione del discorso diretto, segnalata dagli apici in «*adducente nos denarios*», per giustificare il risultante pronome *nos*).

⁸² Mazza 1999 (1985), 173-178.

⁸³ Si ricordi che in epoca diocleziana 1 libbra (327,45 gr) d'oro era valutata 72.000 *denarii* d'argento, come può ricavarsi dall'*Edictum de pretiis*, cap. 28, *De auro*, ll. 1-2 (Giachero 1974, 206-207) – si ricordi comunque che l'editto impone prezzi «calmierati» – e 1 *aureus* pesava 1/60 di libbra (5,3 gr); dall'epoca costantiniana in poi la nuova moneta

tazione della vita degli schiavi, che vengono catturati, torturati, incatenati a causa del loro cattivo maestro, l'avidio Simone. Si ricordi, come confronto, lo scontento dei soldati di Giuliano di fronte al donativo di un centinaio di *denarii* o *siliquae* durante la campagna persiana (estate 363) – un episodio significativo, riferito da Ammiano e attentamente analizzato da Santo Mazzarino⁸⁴.

Anche gli schiavi del ricco senatore romano Marcello era stati sobillati da Simon Mago e indotti alla fuga, così come il loro padrone, già convertito dall'apostolo Paolo al cristianesimo, era stato reso apostata dal perfido eretico: Marcello, ora riconvertito all'ortodossia da Pietro, accusa Simone con parole frementi di sdegno. Gli stessi schiavi fuggitivi, che erano poi rimasti a lungo incatenati, ora sono autorizzati dal loro padrone a castigare il sobillatore con un contrappasso carnevalesco, fatto di schiaffi, bastonate, sassate e sterco⁸⁵.

d'oro, il *solidus*, pesava 1/72 di libbra (4,54 gr) ma deteneva ormai un potere d'acquisto di gran lunga superiore rispetto alla vecchia moneta d'argento, il cui valore nominale non era più difeso dallo Stato e si era gravemente svalutato. Il satirico d'oro della novella di Eubula, del peso di 2 libbre, sarebbe dunque valso almeno 144.000 *denarii* all'epoca di Diocleziano (senza contare l'importante valore aggiunto della manifattura artistica e delle pietre incastonate) e una cifra enormemente maggiore nella seconda metà del IV secolo, quando 1 *solidus* arrivò a valere centinaia di migliaia di *denarii*. Su tali valutazioni economiche vd. Giaccherio 1974, 111-116; cf. Mazzarino 2002 (1951), 40-113, con le osservazioni di Mazzarino 1973 (1962²), 591-592, 644-645, 666-673; Lo Cascio 2002, XIV-XXII; Lo Cascio 2009 (1997).

⁸⁴ Amm. XXIV 3, 3 (338 Clark): ... *argenteos nummos centenos viritim pollicitus, cum eos parvitate promissi percitos tumultuare sensisset* ...; dopo la presa di Pirsabora (Peroz-Shapur) Giuliano promette un donativo di 100 *denarii* a ogni soldato, che suscita un principio di rivolta nelle truppe; cf. Zos. III 18, 6 (CUF, II.1, 36 Paschoud: ἑκαστον ἀργυροῖς ἑκατὸν νομισμασιν ἐδώρειτο). Zos. III 13, 3 (28 Paschoud), rammenta che già in precedenza, subito dopo la conquista di Circesio, Giuliano aveva donato 130 *denarii* alle truppe (ἀργυρῶν τε νομισμάτων τριάκοντα καὶ ἑκατὸν τῶν στρατιωτῶν ἑκαστον δώσει τιμῆσας). Su entrambi gli episodi cf. Mazzarino 1973 (1962²), 719-720; Paschoud 2003 (1979), 118.

⁸⁵ *ActVc* 14 (61 Lipsius): ... *Inpetum autem fecit Marcellus in domo sua super Simonem sedentem in triclinio. Maledicens dicebat ei: «Inimicissime et pestilentissime hominum, corruptor anime meae et domus meae, qui me exfugare volueris a Christo domino salvatore meo!»* et iniiciens manus in eum iussit inpingi de domo sua. *Servi autem accepta potestate ita contumeliosi eum adflixerunt, alii alapas in faciem eius dabant, alii vero fustem, alii lapidem, alii autem vasa stercoribus plena super caput eius effuderunt, qui propter eum dominum suum effugerant et multo tempore ligati fuerant; et alii conservi de quibus ad dominum eorum mala loquebatur, inproperantes et dicentes ei: «Nunc digna praemia restituimus tibi per Dei voluntatem, qui nobis misertus est et domino nostro».*

5. POVERI, BENEFATTORI E XENODOCHEIA NEGLI ACTVC

Il personaggio del senatore Marcello diventa, nella struttura narrativa degli *ActVc* e già di *Pre-ActVc*, un modello esemplare di evergete cristiano, convertito all'economia elemosinica e alla cura dei poveri: a Marcello l'imperatore Nerone avrebbe detto che lo privava degli incarichi di governo nelle province per timore che dilapidasse le risorse statali a vantaggio degli *infirmi*; egli non è soltanto il patrono delle vedove e degli orfani, ma addirittura accetta, su indicazione di Pietro, di rifunzionalizzare la sua prestigiosa *domus* aristocratica nella forma di una *domus communis*, luogo di accoglienza per i derelitti e gli ammalati, una vera e propria *domus peregrinorum et pauperum*⁸⁶. Qui il nostro testo sta fornendo una rappresentazione romanzata delle strutture assistenziali tipiche della Tarda Antichità, quegli *xenodocheia* sovvenzionati da grandi donatori, proiettati fittiziamente all'indietro nell'epoca apostolica del I secolo – si pensi ad esempio alla famosa *domus* di Piniano sul Celio, devastata durante il sacco alariciano e quindi riconvertita, nel corso del V secolo, quale *xenodochium Valeriorum*⁸⁷. La figura paradigmatica di Marcello quale *amator pauperum* e generoso *xenodochos* ricompare significativamente nella versione latina degli *Acta Archelai*⁸⁸.

⁸⁶ Così appare Marcello nelle parole della stessa comunità cristiana di Roma (*ActVc* 8, 54-55 Lipsius): ... *nemo fuit tam sapientior inter homines, quam hic Marcellus. Viduae omnes sperantes in Christo ad hunc refugium habebant; omnes orfani ab eo pascebantur. Quid plura, frater? Marcellum omnes pauperi patronum vocabant; cuius domus peregrinorum et pauperorum vocabulum habebat. Cui imperator dixit: «Ab omni officio te abstineo, ne provincias expolians Christianis conferas». Cui Marcellus respondit: «Et mea omnia tua sunt». Cui dixit Caesar: «Mea essent, si mihi eam custodires; nunc autem, quia non sunt mea, cui vis ea dona et hoc nescio quibus infimis» ...*

⁸⁷ Sull'istituzione degli *xenodocheia* e *ptochotropheia* vd. Miller 1997². Sulla *domus Valeriorum* del Celio vd. *LTUR* II, 1995, 207 (F. Guidobaldi); sullo *xenodochium Valeriorum* vd. *LTUR* V, 1999, 217 (G. De Spirito).

⁸⁸ Negli *Acta Archelai* il ricco benefattore cristiano Marcello di Carchar, sostenitore del vescovo ortodosso Archelao contro il perfido eretico Mani, riproduce l'esempio del senatore Marcello, *supporter* di Pietro: cf. *Acta Archelai* 3, 5-6 (GCS 16, 4 Beeson): ... *omnibus vir egregius [scil. Marcello di Carchar] indulgentissime ministrabat, Marcelli veteris imitatus exempla, ita ut omnes dicerent hoc viro nullum pietatem prestantiorem. Sed et viduae universae in domino credentes ad eum concurrebant; inbecilli quoque auxilium sibi de eo certissimum praesumebant nec non et orphani omnes ab ipso nutriebantur. Et quid amplius dicam? Amator pauperum Marcellus cognominatus est domusque eius peregrinorum et pauperum hospitium dicebatur; super omnia vero fidei curam egregie ac singulariter retinebat, aedificans cor suum super immobilem petram. Il testo degli *Acta Archelai* pone questioni complesse: l'originale greco (letto da Cirillo di Gerusalemme, Epifanio, Filastro, Gerolamo, Socrate Scolastico, Teodoro di Cirro, Eracliano di Calcedonia e altri ancora sino a Fozio), composto da un certo Egemonio e databile con sicurezza tra 330 e 348, è infatti perduto; ne è pervenuta invece la traduzione latina, che può essere messa a confronto con lunghi brani trasmessi (e parzialmente rielaborati) da Cirillo ed Epifanio. Tale traduzione*

Lo *scriptor* degli *ActVc* aggiunge che Marcello avrebbe distribuito ai suoi assistiti un *aureus* a testa, *ministerii nomine*, «affinché potessero davvero essere chiamati servi di Cristo»: tale particolare sembra richiamare la prassi di distribuzione regolare di contributi sociali prestabiliti, organizzata dai vescovi e destinata agli iscritti della *matricula pauperum*. Questi elementi socio-economici hanno causato non poco imbarazzo in quegli storici del cristianesimo che hanno voluto interpretare gli *ActVc* come un documento rappresentativo della vita delle comunità cristiane tra II e III secolo⁸⁹. A fronte di tale modello letterario di evergetismo cristiano, si può ben comprendere l'interesse nutrito per *Proto-ActVc* e il romanzo pseudo-clementino dalla cerchia rufiniana, così legata ai grandi personaggi dell'aristocrazia senatoria cristiana d'Occidente, alle due Melanie, ai membri dei casati degli Aradii Valerii, dei Ceionii Rufii e dei Turcii Aproniani, a Paolino di Nola⁹⁰.

sarebbe stata effettuata all'inizio del V secolo a Roma (L. Traube) oppure verso la fine del IV secolo in ambiente provinciale (C.H. Beeson), o ancora, come ha ritenuto persuasivamente la Hammond Bammel (vd. *supra*, n. 42), in uno *scriptorium* monastico melaniano d'Africa all'inizio del V secolo. La dipendenza testuale del brano *Acta Archelai* 3 da *Proto-ActVc* risulta evidente (si vedano i passaggi sottolineati), ma il confronto con i paralleli di Cirillo ed Epifanio induce a ipotizzare che tale brano, con la menzione del *vetus Marcellus*, non figurasse già nella versione originale greca (quella di Egemonio, che pure conosceva l'episodio del volo magico di Simone, già contenuto in *Pre-ActVc*), ma sia stato introdotto dal traduttore latino.

⁸⁹ *ActVc* 19 (66 Lipsius): il senatore Marcello spiega a Pietro che: ... *iussi convenire in domum communem viduas et seniores ad te, ut orent nobiscum. Accipient autem ministerii nomine singulos aureos, ut possint vocari vere Christi servi* ... Tale particolare ha creato imbarazzo nei commentatori: Vouaux 1922, 337, n. 6 (che considerava gli *Acta Petri* come un prodotto letterario di fine II secolo o inizio III secolo) respingeva l'ipotesi di R.A. Lipsius, secondo cui si sarebbe trattato di anelli d'oro, simbolo di servizio domestico, ma ammetteva di non saper indicare il senso pratico della distribuzione degli *aurei*. La retribuzione in oro di vedove e anziani può spiegarsi meglio se intesa, entro la cornice di assistenza organizzata tipica del IV secolo, come regolare sussidio spettante agli iscritti della *matricula pauperum* (si ricordi anche l'esistenza di uno specifico *ordo viduarum*): il ricco Marcello, che provvede con le proprie sostanze private al sostentamento dei «suoi» assistiti, elargisce a ciascuno 1 *solidus* (come «pensione» annua, verosimilmente); la cifra può essere messa a confronto con alcuni dati su Roma alla fine del VI secolo, forniti dall'epistolario di Gregorio Magno (il povero cieco Filimud riceve 1/2 *solidus* all'anno; trecento suore ricevono 2 *solidi* annui ciascuna; etc.), su cui vd. Brown 2003, 87-90. Sul tipo cristiano dell'«amante dei poveri» e sul ruolo dei vescovi nell'amministrazione degli *xenodocheia* e della *matricula pauperum* vd. Brown 1995, 129-149; Brown 2003, 3-109; sulla cura dei poveri e le misure assistenziali in epoca tardoantica vd. i saggi raccolti in Marino - Molè - Pinzone 2006.

⁹⁰ Sugli amici e *supporters* di Rufino (e, in buona parte, anche di Pelagio) vd. Brown 1975, 172-214; Hammond Bammel 1977; Fedalto 2005², 187-189; Consolino 2006, 75-89. Si ricordi come lo stesso senatore Meropio Ponzio Paolino (*PLRE* I, P. 21), dopo il governatorato di Campania (381) e prima della nomina a vescovo di Nola (409), avesse finanziato la costruzione di uno *xenodochium* presso il santuario di san Felice a Cimitile.

Ma anche nell'ottica sociale degli Enkratiti si contemplava la possibilità di un ruolo attivo per alcuni donatori benestanti, che potessero contribuire al sostentamento della comunità: si ricordino i personaggi dei notabili Ireo e Nereo negli *ActPhil* (vd. *supra*, § 4.1.) e il curiale di Hierapolis, «bevitore d'acqua» (*hydropotes*), appartenente al gruppo degli Hydroparastati (vd. *supra*, § 1.).

Tornando agli *xenodocheia*, Peter Brown ha sottolineato come lo sviluppo di queste strutture assistenziali sia un fenomeno sociale tipico della Tarda Antichità e vada precisamente attribuito ad una stretta sinergia tra l'intervento statale, a suo parere preponderante, e l'iniziativa di singoli vescovi e benefattori cristiani in Oriente – una sinergia documentata soltanto a partire dall'epoca post-costantiniana, in particolare sotto il lungo regno dell'ariano Costanzo II (337-361) ⁹¹.

Un rapido sguardo alle iniziative assistenziali attestate dalle fonti letterarie permette di notare come le fondazioni di *xenodocheia* e *ptochotropheia* divennero numerose nel corso degli anni '50 del IV secolo e coinvolsero vari vescovi d'Oriente, talora sostenuti dalla corte di Costanzo II, quali l'ariano Leonzio di Antiochia (348-357) e gli homeousiani Eustazio di Sebastea, Macedonio di Costantinopoli e Maratonio di Nicomedia (circa 342-360) – personaggi che ebbero grandi capacità personali e non possono ridursi al rango di meri esecutori di direttive imperiali ⁹². Alcuni di questi vescovi furono coadiuvati nei loro progetti da giovani, intraprendenti diaconi che incarnarono una sorta di «opzione preferenziale per i poveri» ed ebbero in seguito un percorso assai radicale: ecco l'ariano Aezio, medico negli *xenodocheia* di Antiochia, e l'enkratita Aerio, direttore dello *ptochotropheion* di Sebastea; le loro strade si sarebbe incrociate intorno al 360, secondo l'ipotesi qui presentata, proprio nel cuore eterodosso dell'Anatolia «profonda», in Pisidia. Della loro particolare preoccupazione per gli strati più infimi della società, gli schiavi e gli emarginati, si può ancora trovare qualche eco in *Pre-ActVc*, quelle *Praxeis Petrou* prese a modello dagli *ActPhil*.

Negli anni successivi anche Efrem di Nisibi e Basilio di Cesarea, posti di fronte alla tremenda necessità delle carestie occorse in Osroene e in Capadocia nell'inverno 368-369 o 369-370, diedero prova di grande talento gestionale: resta celebre, nella descrizione fattane da Gregorio di Nazianzo, l'esperienza socio-economica della *Basileiàs*, la «nuova città» assistenziale

⁹¹ Brown 2003, 39-65. Brown (63-65) osserva acutamente che anche il patriarca dell'Armenia Maggiore, il «protettore dei poveri» Narsete il Grande, negli anni '50 del IV secolo si ispirò al modello costantinopolitano nell'istituire una rete di ospizi, finalizzati al controllo sociale dei poveri e dei vagabondi.

⁹² Sulle «Arian charities» vd. Miller 1997², 76-85.

progettata da Basilio e fondata fuori dalle mura di Cesarea, la cui attività proseguì ancora a lungo nel V secolo. E lo stesso Gregorio, nel proprio testamento, predispose alcuni lasciti destinati alla fondazione di *ptochotropheia*, amministrati dalla chiesa di Nazianzo⁹³.

Si può dunque concludere ricordando le osservazioni fatte da un geniale osservatore esterno, l'acuto e ben informato Giuliano, nella famosa lettera all'*archiereus* di Galazia Arsacio: gli *xenodocheia* dei Galilei sono un fenomeno sociale di straordinaria rilevanza politica, che deve essere attentamente studiato e riprodotto in maniera concorrenziale dalla nuova, auspicata «Chiesa pagana»⁹⁴. Lo stesso Giuliano aveva d'altra parte una conoscenza diretta non soltanto di vari esponenti del clero cristiano, tra cui l'ariano Aezio, ma anche di alcuni movimenti marginali dell'Anatolia rurale: durante la sua sosta ad Ankyra nel 362 sembra infatti che avesse potuto conoscere da vicino gli eretici Enkratiti e Apotattici⁹⁵.

ALISTER FILIPPINI
Università degli Studi di Palermo
alister.filippini@unipa.it

⁹³ Pallad. *Hist. Laus.* 40 (206-209 Bartelink: Efrem nel ruolo di *xenodochos* fronteggia la carestia in Edessa); su Basilio e la *Basileiàs* di Cesarea vd. Mazza 1983, 91-95; Cracco Ruggini 1983, 102-107; Forlin Patrucco 1983; Rousseau 1994, 133-144; Brown 2003, 60-62; Moreschini 2005, 21-25. Sul testamento di Gregorio di Nazianzo vd. *supra*, n. 64.

⁹⁴ Iulian. *Ep.* 84, 430c (CUF, I.2, 145 Bidez): Ξενοδοχεῖα καθ' ἐκάστην πόλιν κατάστησον πυκνά, ἵν' ἀπολαύσωσιν οἱ ξένοι τῆς παρ' ἡμῶν φιλανθρωπίας, οὐ τῶν ἡμετέρων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ὅστις ἂν δεηθῆ.

⁹⁵ Secondo Sozom. *Hist. Eccl.* V 11, 4-6 (GCS NF 4, 209 Bidez-Hansen) il coraggioso enkratita Busiride, poi convertitosi all'ortodossia, sarebbe stato torturato dal governatore di *Galatia* al tempo di Giuliano (probabilmente durante la visita dell'imperatore ad Ankyra nell'estate del 362); lo stesso Giuliano fa un riferimento sprezzante agli Apotattici nel *pamphlet* *Contro il cinico Eraclio* (*Adv. Heracl.* 18, 224b-c: CUF, II.1, 70 Rochefort). Anche la *Vita S. Theodoti*, l'agiografia di Teodoto di Ankyra, martire della persecuzione di Massimino Daia (311-313), composta verosimilmente in ambiente montanista negli anni '60 del IV secolo, rivela la presenza ad Ankyra di una comunità di Apotattici, in concorrenza con i Montanisti locali (cf. Mitchell 1982, 103). Su queste fonti vd. Mitchell 1993, 93.

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- a. Sigle usate nel testo, già comprese nell'*Oxford Classical Dictionary* (1996³):
CSEL, GCS, IK, MAMA, OGIS, PG, PIR, PL, PLRE, P. Oxy., SC.
- b. Sigle usate nel testo, ma non comprese nell'OCD:
- CCA *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout 1983–.
CCG *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Turnhout 1977–.
CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953–.
CUF *Collection des Universités de France (Association G. Budé)*, Paris 1920–.
LTUR *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I-VI, Roma 1993-2000.
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig - Berlin 1882–.

BIBLIOGRAFIA

- Aloe Spada 1994 C. Aloe Spada, Esempi di conversioni femminili negli Atti apocrifi degli Apostoli, in G. Sfameni Gasparro (a cura di), *Αγαθή ἐλπὶς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, Roma 1994, 375-382.
- Amsler 1999 Fr. Amsler (a cura di), *Acta Philippi*, II (CCA 12), Turnhout 1999.
- Arena 2005² G. Arena, *Città di Panfilia e Pisidia sotto il dominio romano. Continuità strutturale e cambiamenti funzionali*, Catania 2005².
- Arthur 2006 P. Arthur, *Hierapolis bizantina e turca (Pamukkale). Guida archeologica*, İstanbul 2006.
- Baldwin 2005 M.C. Baldwin, *Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the «Actus Vercellenses»* (WUNT II 196), Tübingen 2005.
- Baldwin 2006 M.C. Baldwin, The «Acts of Peter» and the «Pseudo-Clementines». «Connections Beyond Self-Evidence», in Fr. Amsler - A. Frey - C. Touati - R. Girardet (éd.), *Nouvelles intrigues pseudo-clémentines – Plots in the Pseudo-Clementine Romance* (Actes du deuxième Colloque international sur la littérature apocryphe chrétienne, Lausanne - Genève, 30 août - 2 septembre 2006), Prahins 2008, 71-78.
- Barnes 1989 T.D. Barnes, The Date of the Council of Gangra, *JThS* 40 (1989), 121-124.
- Bianchi 1985 U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche* (Atti del Collo-

- quio internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982), Roma 1985.
- Bonnet 1959 (1903) M. Bonnet (cur.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, II.2, *Acta Philippi, Acta Thomae, Acta Barnabae*, Darmstadt 1959 (Leipzig 1903).
- Bovon - Bouvier - Amsler 1999 Fr. Bovon - B. Bouvier - Fr. Amsler (cur.), *Acta Philippi*, I (CCA 11), Turnhout 1999.
- Brown 1975 P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975 (*Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972).
- Brown 1995 P. Brown, *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità*, Roma - Bari 1995 (*Power and Persuasion in Late Antiquity. Towards a Christian Empire*, Madison - London 1992).
- Brown 2003 P. Brown, *Povertà e leadership nel tardo Impero romano*, Roma - Bari 2003 (*Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover - London 2001).
- Buckler 1923 W.H. Buckler, Labour Disputes in the Province Asia, in W.H. Buckler - W.M. Calder (eds.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester 1923, 27-50.
- Calder 1920 W.M. Calder, Studies in Early Christian Epigraphy. Two Episcopal Epitaphs from Laodicea Combusta, *JRS* 10 (1920), 42-59.
- Calder 1923 W.M. Calder, The Epigraphy of the Anatolian Heresies, in W.H. Buckler - W.M. Calder (eds.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*, Manchester 1923, 59-91.
- Calder 1924 W.M. Calder, Studies in Early Christian Epigraphy: II, *JRS* 14 (1924), 85-93.
- Calder 1929-1930 W.M. Calder, Two Encratite Tombstones, *ByzZ* 30 (1929-1930), 645-646.
- Caltabiano 1991 M. Caltabiano, *L'epistolario di Giuliano Imperatore*, Napoli 1991.
- Campanile 2001 M.D. Campanile, La Frigia di Strabone, in A.M. Birschi - G. Salmeri (a cura di), *Strabone e l'Asia Minore* (Atti del X Incontro perugino di storia della storiografia antica e sul mondo antico, Perugia, 25-28 maggio 1998), Napoli 2000, 485-507.
- Cassia 2004 M. Cassia, *Cappadocia romana. Strutture urbane e strutture agrarie alla periferia dell'Impero*, Catania 2004.
- Cassia 2008 M. Cassia, L'eredità oltre la morte: disposizioni di ultime volontà nelle città della Cappadocia romana, *MediterrAnt* 11 (2008), 251-268.

- Cecconi 1988 G.A. Cecconi, Un evergete mancato: Piniano a Ippona, *Athenaeum* 66 (1988), 371-389.
- Chastagnol 1962 A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris 1962.
- Coco 2013 L. Coco (a cura di), *Geronzio. Vita latina di santa Melania*, Milano 2013.
- Consolino 1989 F.E. Consolino, Sante o patronne? Le aristocratiche tardoantiche e il potere della carità, *StudStor* 30 (1989), 969-991.
- Consolino 2006 F.E. Consolino, Tradizionalismo e trasgressione nell'«élite» senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del IV e l'inizio del V secolo, in R. Lizzi Testa (a cura di), *Le trasformazioni delle «élites» in età tardoantica*, Roma 2006, 65-139.
- Courtonne 1973 Y. Courtonne, *Un témoin du IV^e siècle oriental: Saint Basil et son temps d'après sa correspondance*, Paris 1973.
- Cracco Ruggini 1971 L. Cracco Ruggini, Le associazioni professionali nel mondo Romano-Bizantino, in *Artigianato e tecnica nella società dell'Alto Medioevo occidentale* (Atti della XVII Settimana di studi del CISAM, Spoleto, 2-8 aprile 1970), Spoleto 1971, 59-193.
- Cracco Ruggini 1983 L. Cracco Ruggini, I Vescovi e il dinamismo sociale nel mondo cittadino di Basilio di Cesarea, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia* (Atti del Congresso internazionale, Messina, 3-6 dicembre 1979), I, Messina 1983, 97-124.
- D'Andria 2003 F. D'Andria, *Hierapolis di Frigia (Pamukkale). Guida archeologica*, Istanbul 2003.
- D'Andria 2011-2012 F. D'Andria, Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia, *RPARA* 84 (2011-2012), 1-52.
- D'Andria 2013 F. D'Andria, Il «Ploutonion» a Hierapolis di Frigia, *IstMitt* 63 (2013), 157-217.
- Destephen 2008 S. Destephen, *Prosopographie chrétienne du Bas Empire, III, Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris 2008.
- Durand 2012 A. Durand, Scelta preferenziale per i poveri, *Aggiornamenti sociali* (novembre 2012), 800-803.
- Erbetta 1966 M. Erbetta, *Gli Apocrifi del Nuovo Testamento, II, Atti e leggende*, Casale Monferrato 1966.
- Fatti 2006 F. Fatti, Nei panni del vescovo: Gregorio, Basilio e il filosofo Eustazio, in R. Lizzi Testa (ed.), *Le trasformazioni delle «élites» in età tardoantica*, Roma 2006, 177-238.

- Fatti 2010 F. Fatti, Monachesimo anatolico. Eustazio di Sebastia e Basilio di Cesarea, in G. Filoramo (a cura di), *Monachesimo orientale. Un'introduzione*, Brescia 2010, 53-91.
- Fedalto 1988 G. Fedalto, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, I, Padova 1988.
- Fedalto 2005² G. Fedalto, *Rufino di Concordia tra Oriente e Occidente*, Milano 2005².
- Ficker 1906 G. Ficker, *Amphilochiana*, I, Leipzig 1906.
- Filippini 2007 A. Filippini, Gli atti apocrifi petrini fra tradizione testuale e contesto storico-sociale. A proposito di uno studio recente, *MediterrAnt* 10 (2007), 587-603.
- Filippini 2008 A. Filippini, Atti apocrifi petrini. Note per una lettura storico-sociale degli «Actus Vercellenses» e del romanzo pseudo-clementino tra IV e V secolo, *MediterrAnt* 11 (2008), 17-41.
- Filippini 2010 A. Filippini, su Ritti 2008, in *MediterrAnt* 13 (2010), 458-468.
- Filippini c.d.s. A. Filippini, «Non sono atti degli apostoli, ma scritti demoniaci»: il movimento enkratita, gli eresiologi e i testi apocrifi nell'Anatolia tardoantica, in W. Ameling - K. Zimmermann (hrsgg.), *Die Christianisierung Kleinasiens in der Spätantike* (Asia Minor Studien), Bonn, in corso di stampa.
- Forlin Patrucco 1972 M. Forlin Patrucco, Domus divina per Cappadociam, *RFIC* 100 (1972), 328-333.
- Forlin Patrucco 1983 M. Forlin Patrucco, Basilio προστάτης e ἑξάρχος della comunità cittadina, Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia, in *Atti del Congresso internazionale, Messina, 3-6 dicembre 1979*, I, Messina 1983, 125-136.
- Fraschetti 1999 A. Fraschetti, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma - Bari 1999.
- Garzilli 1997 E. Garzilli, First Greek and Latin Documents on Sahagamana and Some Connected Problems, I-II, *Indo-Iranian Journal* 40 (1997), 205-243, 339-365.
- Giacchero 1974 M. Giacchero (a cura di), *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum venalium*, Genova 1974.
- Giardina 1982 A. Giardina, Lavoro e storia sociale: antagonismi e alleanze dall'ellenismo al tardoantico, *Opus* 1 (1982), 115-146.
- Giardina 1988 A. Giardina, Carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana, *StudStor* 29 (1988), 127-142.
- Giardina 1994 A. Giardina, Melania, la santa, in A. Fraschetti (a cura di), *Roma al femminile*, Roma - Bari 1994, 259-285.

- Giardina 2002 A. Giardina, Magistriani imaginarii: la Vita di Abercio e la Passione di Processo e Martiniano, in J.-M. Carrié - R. Lizzi Testa (éd.), «*Humana sapit*». *Études d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout 2002, 395-403.
- Gorce 1962 D. Gorce (éd.), *Gérontius. Vie grecque de sainte Mélanie* (SC 90), Paris 1962.
- Gribomont 1957 J. Gribomont, Le Monachisme au IV^e s. en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme, in K. Aland - F.L. Cross (eds.), *Studia Patristica* (Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford, 1955), II, Berlin 1957, 400-415.
- Gribomont 1959 J. Gribomont, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée, *RHE* 54 (1959), 115-124.
- Guizzi - Miranda De Martino - Ritti 2012 F. Guizzi - E. Miranda De Martino - T. Ritti, Acquisizioni epigrafiche: iscrizioni ritrovate o studiate nel triennio 2004-2006, in F. D'Andria - M.P. Caggia - T. Ismaelli (a cura di), *Hierapolis di Frigia. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2004-2006* (Hierapolis di Frigia V), Istanbul 2012, 643-678.
- Hammond Bammel 1977 C. Hammond Bammel, The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of His Move South from Aquileia, *JThS* 28 (1977), 372-427.
- Hammond Bammel 1978 C. Hammond Bammel, A Product of a Fifth-Century Scriptorium Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia, *JThS* 29 (1978), 366-391.
- Hammond Bammel 1979 C. Hammond Bammel, Products of Fifth-Century Scriptoria Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia, III, *JThS* 30 (1979), 432-462.
- Hammond Bammel 1984 C. Hammond Bammel, Products of Fifth-Century Scriptoria Preserving Conventions Used by Rufinus of Aquileia, IV, *JThS* 35 (1984), 347-393.
- Hefele - Leclercq 1973 (1908) C.J. Hefele - H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, I.2, Hildesheim - New York 1973 (Paris 1908).
- Holl 1904 K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen - Leipzig 1904.
- Huttner 2012 U. Huttner, Der Fluch des Apostels. Magie in den Philippusakten, in L. Popko - N. Quenouille - M. Rücker (hrsgg.), *Von Sklaven, Pächtern und Politikern. Beiträge zum Alltag in Ägypten, Griechenland und Rom. Δουλικά έργα zu Ehren von Reinhold Scholl*, Berlin 2012, 18-32.

- Jones 1992 F.S. Jones, Evaluating the Latin and Syriac Translations of the Pseudo-Clementine Recognitions, *Apocrypha* 3 (1992), 237-257.
- Junod - Kaestli 1983 E. Junod - J.-D. Kaestli (cur.), *Acta Iohannis*, I (CCA 1), Turnhout 1983.
- Junod - Kaestli 1988 E. Junod - J.-D. Kaestli, Le dossier des «Actes de Jean»: état de la question et perspectives nouvelles, in *ANRW II* 25.6, Berlin - New York 1988, 4293-4362.
- Laniado 1995 A. Laniado, Note sur la datation conservée en syriaque du Concile de Gangres, *OCP* 61 (1995), 195-199.
- Laurence 2002 P. Laurence, *La vie latine de sainte Mélanie*, Jerusalem 2002.
- Lenski 1999 N. Lenski, Basil and the Isaurian Uprising of A.D. 375, *Phoenix* 53 (1999), 308-329.
- Leone 2006 A. Leone, Clero, proprietà e cristianizzazione delle campagne del Nord Africa tardoantico: «status questionis», *AntTard* 14 (2006), 95-104.
- Lepelley 1997-1998 Cl. Lepelley, Mélanie la Jeune, entre Rome, la Sicile et l'Afrique: les effets socialement pernicieux d'une forme extrême d'ascétisme, *Kokalos* 43-44 (1997-1998), 15-32.
- Lipsius 1959 (1891) R.A. Lipsius (cur.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, I, *Acta Petri*, *Acta Pauli*, *Acta Petri et Pauli*, *Acta Pauli et Theclae*, *Acta Thaddaei*, Darmstadt 1959 (Leipzig 1891).
- Lizzi 1987 R. Lizzi, *Il potere episcopale nell'Oriente romano. Rappresentazione ideologica e realtà politica (IV-V sec. d.C.)*, Roma 1987.
- Lizzi 1989 R. Lizzi, Una società esortata all'ascetismo: misure legislative e motivazioni economiche, *StudStor* 30 (1989), 129-153.
- Lo Cascio 2000 (1978) E. Lo Cascio, Gli «alimenta», l'agricoltura italiana e l'approvvigionamento di Roma, in E. Lo Cascio (a cura di), *Il «princeps» e il suo impero. Studi di storia amministrativa e finanziaria romana*, Bari 2000, 223-264 (*RAL* 33, 1978, 311-352).
- Lo Cascio 2002 E. Lo Cascio, Introduzione, in S. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo. Ricerche di storia tardo romana*, a cura di E. Lo Cascio, Milano 2002, I-XXIX.
- Lo Cascio 2009 (1997) E. Lo Cascio, Prezzi in oro e prezzi in unità di conto tra il III e il IV sec. d.C., in E. Lo Cascio, *Crescita e declino. Studi di storia dell'economia romana*, Roma 2009, 235-257 (in J. Andreau - P. Briant - R. Descat, éd., *Prix et formation des prix dans les économies antiques*, S. Bertrand-de-Comminges 1997, 161-182).

- Marino - Molè - Pinzone 2006 R. Marino - C. Molè - A. Pinzone (a cura di), *Poveri ammalati e ammalati poveri. Dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente romano in età tardoantica* (Atti del Convegno, Palermo, 13-15 ottobre 2005), Catania 2006.
- Mazza 1983 M. Mazza, Monachesimo basiliano: modelli spirituali e tendenze economico-sociali nell'Impero del IV secolo, in *Basilio di Cesarea. La sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia* (Atti del Congresso internazionale, Messina, 3-6 dicembre 1979), I, Messina 1983, 55-96.
- Mazza 1986 (1974) M. Mazza, Sul proletariato urbano in epoca imperiale. Problemi del lavoro in Asia Minore, in M. Mazza, *La fatica dell'uomo. Schiavi e liberi nel mondo romano*, Catania 1986, 75-117 (*SicGymn* 27, 1974, 237-278).
- Mazza 1999 (1985) M. Mazza, Le avventure del romanzo nell'Occidente latino. La «Historia Apollonii regis Tyri», in M. Mazza, *Il vero e l'immaginato. Profezia, narrativa e storiografia nel mondo romano*, Roma 1999, 151-205 (in M. Mazza - C. Giuffrida, a cura di, *Le trasformazioni della cultura nella Tarda Antichità*, Atti del Convegno, Catania, 1982, Roma 1985, 597-645).
- Mazzarino 1973 (1962²) S. Mazzarino, *L'impero romano*, Roma - Bari 1973 (Roma 1962²).
- Mazzarino 1974 S. Mazzarino, *Antico, tardoantico ed èra costantiniana*, I, Bari 1974.
- Mazzarino 2002 (1951) M. Mazzarino, *Aspetti sociali del IV secolo. Ricerche di storia tardo romana*, a cura di E. Lo Cascio, Milano 2002 (Roma 1951).
- Miller 1997² T.S. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore 1997².
- Mitchell 1982 S. Mitchell, The Life of Saint Theodotos of Ancyra, *AS* 32 (1982), 93-113.
- Mitchell 1993 S. Mitchell, *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*, II, Oxford 1993.
- Moraldi 1994² L. Moraldi, *Tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, II, Casale Monferrato 1994².
- Moreschini 2005 C. Moreschini, *Introduzione a Basilio il Grande*, Brescia 2005.
- Motta 2003² D. Motta, *Percorsi dell'agiografia. Società e cultura nella Sicilia tardoantica e bizantina*, Catania 2003².
- Nissen 1908 Th. Nissen, Die Petrusakten und ein bardesanitische Dialog in der Aberkiosvita, *ZNW* 9 (1908), 190-203, 315-328.
- Nissen 1912 Th. Nissen (cur.), *S. Abercii Vita*, Leipzig 1912.

- Paschoud 2003 (1979) Fr. Paschoud (éd.), *Zosime. Histoire nouvelle, Livre III*, II.1, Paris 2003 (1979).
- Paschoud 2003 (1986) Fr. Paschoud (éd.), *Zosime. Histoire nouvelle, Livre V*, III.1, Paris 2003 (1986).
- Pesthy 1996 M. Pesthy, Thecla in the Fathers of the Church, in J.N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen 1996, 164-178.
- Poupon 1997 G.H. Poupon (éd.), *Les Actes de Pierre*, in P. Geoltrain - Fr. Bovon (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris 1997, 1039-1114.
- Rampolla Del Tindaro 1905 M. Rampolla Del Tindaro, *Santa Melania Giuniore senatrice romana. Documenti contemporanei e note*, Roma 1905.
- Ramsay 1897 W.M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia*, I.2, *West and West-central Phrygia*, Oxford 1897.
- Ritti 1985 T. Ritti, *Fonti letterarie ed epigrafiche* (Hierapolis, Scavi e ricerche I), Roma 1985.
- Ritti 1995 T. Ritti, Associazioni di mestiere a Hierapolis di Frigia, in B. Giannattasio (a cura di), *Viaggi e commerci nell'Antichità* (Atti della VII Giornata archeologica, Genova, 1994), Genova 1995, 65-84.
- Ritti 2006 T. Ritti, *Guida epigrafica a Hierapolis di Frigia (Pamukkale)*, İstanbul 2006.
- Ritti 2008 T. Ritti (a cura di), *Museo Archeologico di Denizli-Hierapolis. Catalogo delle iscrizioni greche e latine. Distretto di Denizli*, con la collaborazione di H. Hüseyin Baysal, testi di E. Miranda - F. Guizzi, Napoli 2008.
- Rostovzev 1933 M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano*, Firenze 1933 (*The Social and Economic History of the Roman Empire*, Oxford 1926).
- Rousseau 1994 Ph. Rousseau, *Basil of Caesarea*, Berkeley - Los Angeles 1994.
- Ruffing 2008 K. Ruffing, *Die berufliche Spezialisierung in Handel und Handwerk. Untersuchungen zu ihrer Entwicklung und zu ihren Bedingungen in der römischen Kaiserzeit im östlichen Mittelmeerraum auf der Grundlage griechischer Inschriften und Papyri*, Rahden (Westf.) 2008.
- Schneemelcher 1989 W. Schneemelcher (hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 5. Auflage der von E. Hennecke begründ. Sammlung, II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen 1989.
- Schneider - Cirillo 1999 A. Schneider - L. Cirillo (éd.), *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout 1999.

- Segneri 2010 A. Segneri (a cura di), *Atanasio. Lettera agli Antiocheni*, Firenze 2010.
- Sfameni Gasparro 1983 G. Sfameni Gasparro, Gli «Atti apocrifi degli Apostoli» e la tradizione dell'enkrateia. Discussione di una recente formula interpretativa, «Apocrifi cristiani e cristianizzati», *Augustinianum* 23 (1983), 287-307.
- Simonetti 1975 M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.
- Şimşek 2007 C. Şimşek, *Laodikeia (Laodikeia ad Lycum)*, İstanbul 2007.
- Slater 1999 R.N. Slater, An Inquiry into the Relationship between Community and Text: the Apocryphal «Acts of Philip» 1 and the Encratites of Asia Minor, in Fr. Bovon - A.G. Brock - Ch.R. Matthews (eds.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Cambridge (MA) 1999, 281-306.
- Somenzi 2009 C. Somenzi, *Egesippo-Ambrogio. Formazione scolastica e cristiana a Roma alla metà del IV secolo*, Milano 2009.
- Sotinel 2006 Cl. Sotinel, Le don chrétien et ses retombées sur l'économie dans l'Antiquité tardive, *AntTard* 14 (2006), 105-116.
- Thonemann 2011a P. Thonemann, *The Maeander Valley. A Historical Geography from Antiquity to Byzantium*, Cambridge 2011.
- Thonemann 2011b P. Thonemann, Amphilocheius of Iconium and Lycanian Ascetism, *JRS* 101 (2011), 185-205.
- Tissot 1981 Y. Tissot, *Enkratisme et Actes apocryphes*, in Fr. Bovon et al. (éd.), *Les Actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Genève 1981, 109-119.
- Tissot 1988 Y. Tissot, *L'encratisme des Actes de Thomas*, in ANRW II 25.6, Berlin - New York 1988, 4415-4430.
- van Nijf 1997 O.M. van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East*, Amsterdam 1997.
- Vouaux 1913 L. Vouaux (éd.), *Les Actes de Paul*, Paris 1913.
- Vouaux 1922 L. Vouaux (éd.), *Les Actes de Pierre*, Paris 1922.
- Whitby - Whitby 1989 M. Whitby - M. Whitby (eds.), *Chronicon Paschale 284-628 AD*, Liverpool 1989.
- Winling 2008 R. Winling (éd.), *Grégoire de Nysse. Contre Eunome, I 1-146 (SC 521)*, Paris 2008.
- Zimmermann 2002 C. Zimmermann, *Handwerkervereine im griechischen Osten des Imperium Romanum*, Mainz 2002.
- Zwierlein 2009 O. Zwierlein, *Petrus in Rom: die literarischen Zeugnisse. Mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage*, Berlin - New York 2009.