

Ἡ  
αἴτια

ΠΡΩΤΟΠΡΑΡΤΥΣ

Θέκλα



ἹΕΡΑ ΜΟΝΗ  
ΚΟΙΜ. ΘΕΟΤΟΚΟΥ  
ΠΑΡΜΕΘΩ  
ΑΤΤΙΚΗΣ

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II**

**Facoltà di Lettere e Filosofia**

Dottorato di ricerca  
in

Filologia classica, cristiana, medioevale-umanistica, greca e latina

XVIII ciclo

Tesi di dottorato  
in  
Letteratura greca

**Commentario agli *Atti di Paolo e Tecla***

Composizione e trasmissione di un modello narrativo nel cristianesimo delle origini

Tutor  
Prof. Ugo Mario Criscuolo

Candidata  
Viviana Mangogna

Coordinatore  
Prof. Enrico Flores

Anno accademico 2004 / 2005

## INTRODUZIONE

Nonostante la fissazione di un canone universalmente valido e l'identificazione di testi ai quali affidare il messaggio dottrinale nella sua invariabilità, è stata tramandata una notevole produzione di letteratura apocrifia che ha considerevolmente alimentato le tradizioni vetero- e neotestamentarie. La formazione del canone del *Nuovo Testamento* ha riconosciuto la normatività di alcuni testi rispetto ad altri e, di conseguenza, ha imposto il riferimento ad una raccolta delimitata all'interno della quale i cristiani possono individuare un messaggio univoco ed accedere ad uno spazio caratterizzato dall'ordine: esso esclude un *corpus* di testi disomogenei e magmatici, il luogo della *terra incognita*<sup>1</sup>, la cui descrizione, che resta tuttora problematica, ha per lungo tempo costituito il punto di partenza per lo studio della letteratura apocrifia nel suo complesso, troppo spesso assimilata ad un terreno inesplorabile a motivo della sua caoticità contrapposta alla impassibile armonia del canone biblico<sup>2</sup>. Così, la volontà perseguita dagli ambienti ortodossi fu quella di mettere ordine all'interno di una selva di testi che cominciava sempre più ad espandersi, ed è per l'appunto in questa operazione che rientra il tentativo di circoscrivere lo spazio del disordine incasellandolo nella definizione di apocrifo.

Se prima della chiusura del canone erano poche le situazioni eversive, intendendo con questo termine operazioni che potevano rovesciare o abolire gli ordinamenti vigenti, non essendovi ancora una disposizione regolare alla quale attenersi, è lo spartiacque del III-IV secolo, con il riconoscimento di componimenti che incarnano la verità, a determinare l'opposizione canonico *vs* apocrifo: tale contrapposizione, sebbene frutto di un lento processo operato tanto sulla base di categorie teologiche e dottrinali, quanto in virtù di esigenze sociali e

---

<sup>1</sup> RORDORF, «*Terra incognita*».

<sup>2</sup> Resta valida l'affermazione di JUNOD a riguardo: «un texte non-défini est souvent un texte maudit. Dès lors, on peut estimer qu'une appellation générique même contestable, est préférable à son absence»: «Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher», p. 44. Ma ancora Junod sottolinea che le definizioni non fanno che attenuare la complessità di tale letteratura: «l'apocryphe n'est pas un texte stable qui se fige dans un usage; il est un texte mouvant qui ne cesse de se récrire, de mourir pour renaître sous une autre forme ou pour donner naissance à autre chose. L'apocryphe appartient à une littérature incontrôlable. L'enfermer, c'est le dénaturer», *ibid.*, p. 37.

politiche, non ha mai smesso, tuttavia, di condizionare il metodo e la produzione scientifica.

Gli studi attuali, infatti, risentono ancora dell'iniziativa del Fabricius il quale, pubblicando nel 1703 il *Codex Apocryphus Novi Testamenti collectus, castigatus, testimoniisque censuris et animadversionibus illustratus*, creò per la prima volta un'antologia in cui già nel titolo si intuiva il recepimento della consolidata distinzione tra ortodossia ed eresia e di cui si preludevano i condizionamenti futuri. Nel 1959 Schneemelcher proponeva di considerare gli apocrifi del *Nuovo Testamento* come testi che condividono con esso forme e generi letterari, ma che, pur esclusi dal canone, pretendono di avere una pari ispirazione. I limiti di tale asserto, che Junod ha efficacemente evidenziato<sup>3</sup>, ripropongono in sostanza l'antinomia canonico-apocrifo, senza considerare che il problema della legittimità di un testo rispetto ad un altro è secondario, oltre che cronologicamente posteriore; che in tal modo si limita la letteratura apocrifa ai primi tre secoli; e, infine, che si dà per scontata la presenza di precisi generi all'interno del *Nuovo Testamento*. L'εὐαγγέλιον, ad esempio, comprende diverse forme letterarie le quali si configurano sia come una serie di discorsi slegati di contenuto etico-sapienziale che non fanno cenno alla morte e alla resurrezione di Gesù (ad esempio il *Vangelo di Tommaso*), sia come un unico racconto sostanzialmente omogeneo inquadrato all'interno di una cornice narrativa (ad esempio il *Vangelo di Marco*). Attualmente quindi si preferisce considerare gli apocrifi del NT come letteratura cristiana, anonima o pseudoepigrafa, esterna alla Bibbia<sup>4</sup>. Questa definizione generica, sebbene non pretenda di ridurre la problematicità di tali testi, mette in evidenza le loro reciproche differenze e le loro parziali analogie. Si può ammettere senz'altro che per certi aspetti la nascita degli apocrifi, ed in particolar modo degli Atti, si spiega ricorrendo ad una comune esigenza ingeneratasi nella medesima atmosfera culturale: il vuoto creato dalla morte dei primi discepoli, degli apostoli, poi della prima generazione di cristiani, unitamente al ritardo della παρουσία, viene progressivamente colmato attraverso la composizione di scritti

---

<sup>3</sup> È sulla base delle osservazioni di Junod che Schneemelcher nel 1987, nella quinta edizione di *Neutestamentliche Apokryphen*, ha apportato parziali modifiche alla sua definizione. Cfr. RORDORF, «*Terra incognita*», pp. 144s.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 146.

che si richiamano al messaggio di Gesù nella sua forma autentica recepita attraverso coloro che furono più immediatamente vicini a lui<sup>5</sup>. Ma si deve considerare, tuttavia, che assegnare l'etichetta di apocrifi ad una produzione così vasta ed eterogenea rischia di annullare le peculiarità di ciascuno scritto e di uniformare le loro specifiche caratteristiche.

Per arginare tali pregiudizi, negli ultimi decenni l'impostazione metodologica relativa allo studio della letteratura apocrifa ha aperto nuovi campi di ricerca<sup>6</sup>. Il dibattito che ha interessato gli studiosi non si riferisce soltanto al problema di interpretare testi che difficilmente si inquadrano all'interno di un'etichetta storico-letteraria, ma coinvolge a largo raggio l'aspetto contenutistico. La valutazione degli apocrifi parte quasi sempre da opinioni falsate: troppo spesso essi sono messi a confronto con componimenti più antichi che sarebbero serviti da modello, oppure componimenti coevi con i quali presentano una qualche affinità. Oggi, invece, si impone la necessità di valutare gli aspetti essenziali di questa letteratura in modo autonomo, cioè senza agganciare la loro specificità narrativa e linguistica ad una corrente di riferimento.

L'ostacolo principale nasce dal fatto che questi testi sono sorti per lo più in un'epoca di profondi cambiamenti, in cui il sincretismo tra cultura e religione pagana, filosofie orientali, ebraismo ed avvento del cristianesimo ha modificato profondamente l'assetto della società e, con essa, i suoi prodotti culturali. Così il punto di partenza di qualsiasi studio sugli apocrifi dovrà da un lato prescindere da ogni preconcetto che riguardi il confronto immediato con la letteratura pagana coeva, dall'altro dovrà liberarsi dall'impostazione dualistica canonico-apocrifo.

Il progetto di ricerca, in linea con queste premesse metodologiche, e riflettendo la necessità di valutare ogni apocrifo in modo indipendente, si è concentrato sull'esame di un singolo testo, gli *Atti di Paolo e Tecla*, evitando così di operare raggruppamenti arbitrari. Infatti sebbene sia possibile individuare una serie di aspetti più o meno comuni alla collezione degli *Acta apocrypha* – intreccio narrativo generale, situazioni tipiche, personaggi tradizionali, finalità apologetiche

---

<sup>5</sup> Si veda, a tale proposito, il giudizio di DI BERARDINO: «I cristiani erano interessati al presente della loro vita e alla conversione di altre persone al messaggio di Gesù, ad aggregarle alla loro comunità, per cui l'uso del passato, il rifarsi alle origini, è in funzione del presente vissuto... Il presente e il vissuto costituivano la motivazione dell'origine di questi scritti», pp. 273; 275.

<sup>6</sup> Sui risultati del gruppo di ricerca svizzero e francese si veda BOVON, JUNOD.

– non è opportuno utilizzare tali coordinate per giustificare il ricorso ad una raccolta solo apparentemente uniforme.

Gli *Atti di Paolo e Tecla* rappresentano la porzione più estesa degli *Atti di Paolo*, che comprendevano altri due testi: la corrispondenza apocrifa di Paolo con i Corinzi e il *Martirio* dell’apostolo. Tuttavia la leggenda di Tecla si diffuse molto presto e la vicenda dell’eroina cominciò ad essere tramandata in forma autonoma<sup>7</sup>.

La data di composizione è tutt’altro che sicura, ma una testimonianza di Tertulliano costituisce il *terminus ante quem* (*De Bapt.* 17): *Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique 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*. Tertulliano avverte che l’anonimo presbitero, sebbene spinto da devozione nei confronti di Paolo, fu deposto dall’incarico. Pertanto intorno al 200 gli *Atti di Tecla* non solo erano già stati composti, ma la fama della vergine aveva assunto pericolose proporzioni, spingendo le donne ad attribuirsi la possibilità di indottrinare e la facoltà di battezzare. Anche se il problema della data di composizione non può essere risolto in via definitiva, soprattutto perché, come si vedrà, all’interno del testo si fondono diverse fasi compositive, alcuni elementi emersi dall’analisi linguistica suggeriscono un’ipotesi di retrodatazione.

Dopo l’*editio princeps* del Grabe (1698) e i lavori di Thilo e Tischendorf (1726), nel 1883 Richard A. Lipsius pubblicò uno studio sull’origine degli Atti e delle leggende relative agli apostoli, seguito dalla prima edizione critica di tutti gli Atti apocrifi che, sebbene imprecisa e parziale, è tuttora insuperata<sup>8</sup>. Lo studioso forniva la sua edizione basandosi su undici manoscritti greci, tre versioni latine<sup>9</sup>, una slava ed una siriana conservata in quattro manoscritti<sup>10</sup>. L’apparato critico dell’edizione del Lipsius abbonda di varianti redazionali, che diventano sempre

---

<sup>7</sup> Il *Decretum Gelasianum* (500-550) è un documento ufficiale proveniente dalla Gallia meridionale in cui, in seguito alla creazione del canone, viene condannata l’intera letteratura apocrifa attribuita a Leucio “discepolo del diavolo”. In esso compaiono i cosiddetti *Atti di Tecla e Paolo* che a quell’epoca erano evidentemente già separati dal corpo degli *Atti di Paolo*; cfr. ERBETTA, pp. 16-20; JUNOD, «Jugement de Photius».

<sup>8</sup> LIPSIVS, BONNET, pp. 235-272.

<sup>9</sup> Cfr. VON GEBHARDT.

<sup>10</sup> Il LIPSIVS fa solo menzione della versione araba (p. CII); si aggiungono a quelle elencate anche una versione copta ed una etiopica, non utilizzate dal LIPSIVS; cfr. GUIDI; GOODSPEED.

più numerose man mano che la narrazione procede e nelle porzioni caratterizzate da un più evidente substrato dottrinale. Risulterà chiaro, quindi, che la proposta del Lipsius di ricostruire uno *stemma codicum*<sup>11</sup> e di individuare un archetipo a monte della tradizione manoscritta, non può essere accettata, poiché travisa la natura di composizioni di questo tipo.

La necessità di analizzare il testo nella sua oggettività, vale a dire evitando di attribuire ad esso sovrastrutture di tipo ideologico, trova nell'indagine linguistica il criterio più efficace e il principio più valido, soprattutto nel caso di uno scritto le cui implicazioni dottrinali condizionano fortemente l'interpretazione.

La prima parte del progetto è rappresentata dal testo greco seguito da traduzione. L'edizione di riferimento, come si è detto, è ancora quella di Lipsius, ma a breve, per iniziativa dell'AELAC<sup>12</sup>, sarà pubblicata una nuova edizione critica per la collana *Corpus Christianorum Series Apocryphorum*<sup>13</sup>.

L'investigazione delle principali varianti redazionali della tradizione manoscritta, fondamentale per un contributo alla *constitutio textus*, consente di operare una distinzione di stile e contenuto tra i codici che tramandano il testo in esame e le finali posteriori restituiteci dal manoscritto A (Paris. Bibl. Nat., 520, XI sec.), B (Paris. Bibl. Nat., 1454, X sec.), C (Paris. Bibl. Nat., 1468 XI sec.) e G (Oxford., 180 XII sec.), codice, quest'ultimo, che restituisce una chiara amplificazione posteriore. Tali varianti sono state riportate in margine al testo greco e discusse nelle note di commento, nonché nei capitoli introduttivi.

Il testo greco è accompagnato da una nuova traduzione italiana che, pur tenendo conto delle principali traduzioni in lingue moderne<sup>14</sup>, è stata eseguita sia considerando le presunte intenzioni comunicative dell'autore, sia tentando di restituire la giusta accezione al lessico "sacro", troppo spesso consumato dall'uso e depauperato delle originarie sfumature semantiche.

---

<sup>11</sup> LIPSIVS, p. CV dei *Prolegomena* agli *Acta Pauli et Theclae* (pp. XCIV-CVI).

<sup>12</sup> "Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne".

<sup>13</sup> Nonostante non mi sia stato possibile consultarla prima della fine del ciclo di dottorato, in occasione di uno degli incontri annuali dell'AELAC a Dole, il colloquio avuto con W. Rordorf che, insieme a P. Dunn, sta preparando la nuova edizione critica, mi ha consentito di acquisire alcune informazioni sullo stato del testo dopo la scoperta di nuovi testimoni papiracei che negli ultimi tempi sono stati rinvenuti, e su alcuni punti problematici della tradizione manoscritta.

<sup>14</sup> ERBETTA; HENNECKE, SCHNEEMELCHER, WILSON; MORALDI, *Apocriphi*; ID., *Tutti gli apocriphi*; SCHNEEMELCHER.

Le note di commento, che rappresentano la porzione più estesa del presente lavoro, riguardano un'analisi dettagliata della lingua degli *Atti di Paolo e Tecla*, intesa quale valutazione dei costituenti morfologici e grammaticali, delle strutture sintattiche, del lessico adoperato: tutti elementi, questi ultimi, classificati nell'*index grammaticus* che include anche la lista delle principali figure retoriche. Per verificare se e in che modo l'autore attinga al patrimonio delle immagini e dei *loci* della tradizione biblica, l'analisi è stata estesa al livello contenutistico, fino a comprendere i passi più significativi della letteratura cristiana antica, le testimonianze patristiche e i papiri, riportati poi nell'indice delle fonti citate. Tale elenco ha reso possibile il confronto sistematico con le parole più frequenti, nonché spiritualmente e teologicamente più pregnanti, del *Vecchio* e del *Nuovo Testamento*, e soprattutto degli *Atti* canonici e del formulario paolino.

Lo studio linguistico-formale, applicato in particolar modo alla struttura del periodo, consente di trarre alcune significative conclusioni, anche se parziali: il greco di tale testo, seppure imparentato con la *koinè* neotestamentaria, dove si riscontrano influssi stranieri come latinismi e semitismi, in alcuni punti manifesta un improvviso innalzamento stilistico i cui espedienti formali aumentano l'efficacia espressiva. L'analisi ha avuto come oggetto anche l'osservazione del consapevole uso di termini chiave e di espressioni tipiche da parte dell'anonimo, che sorreggono il progetto letterario nel suo complesso e che sono state riportate nell'indice dell'*usus scribendi* e delle parole commentate, in cui particolare rilievo è dato all'area semantica della vista.

Il riconoscimento di alcuni procedimenti linguistici tipici dell'autore e dello stile adoperato nelle parti fondamentali, vale a dire nelle scene che vedono l'eroina come protagonista esclusiva delle vicende rappresentate e che prescindono dai personaggi secondari, ha consentito di individuare due livelli narrativi: il primo, che abbraccia le porzioni mediane della storia, comprende gli episodi di conversione e condanna della vergine da parte della autorità ufficiali, ed è perciò più fortemente imparentato con le *Passiones* e gli *Acta martyrum*; il secondo, comprensivo dell'inizio e delle code finali, concedendo maggiore spazio alle peregrinazioni di Paolo e Tecla e al loro operato, manifesta maggiori punti di contatto con gli *Acta*, forma letteraria nella quale sarà stato inglobato il testo dopo

la diffusione delle epistole pastorali con le quali ha in comune alcuni dei personaggi e degli aspetti dottrinali. Questo tipo di stratificazione testuale, propria degli scritti cristiani e soprattutto degli apocrifi che, svincolati dal potere autoritativo della *μεγάλη ἐκκλησία*, più disinvoltamente hanno arricchito le loro tradizioni, obbedisce anche ad esigenze parallele le quali vanno di pari passo con gli obiettivi propagandistici: l'utilizzo di *τόποι* e di immagini ereditate dalla tradizione classica e, per l'occasione, riadattate al progetto letterario, facilitano l'apprendimento delle verità dottrinali, aumentando la fruibilità del prodotto. A tale scopo il confronto è stato esteso ai contenuti delle leggende apocrife, del materiale agiografico e martirologico, ma soprattutto del romanzo greco-ellenistico che è da sempre ritenuto l'immediato referente della tradizione pagana<sup>15</sup>. I risultati di tale indagine, parzialmente inclusi nelle note di commento e consultabili nell'indice tematico, sono stati poi riportati nel primo capitolo introduttivo, dove in forma distesa si discutono questioni testuali e filologiche e si affrontano problemi strutturali e narrativi. Tale capitolo riguarda anche il rapporto tra gli *Atti di Paolo e Tecla* e gli *Atti degli apostoli* per verificare se e in che modo l'anonimo conosca il modello lucano e lo riutilizzi nel suo scritto.

Si è detto della stratificazione del testo, che rappresenta una delle modalità più comuni per i componimenti del cristianesimo primitivo, ma costituisce altresì una risorsa indispensabile per la diffusione di spunti teologici, direttive comportamentali e istruzioni pratiche volte a indirizzare la condotta dei neofiti e a corroborare la fede dei credenti. Una lettura continuativa degli *Atti di Paolo e Tecla* – ma, si direbbe, di tutti gli *Atti apocrifi* – induce a credere che tali componimenti non provengono nel loro complesso dalla medesima fonte di ispirazione, ma riflettono al loro interno gli attriti che hanno attraversato la chiesa delle origini prima che una delle “ortodossie”, prevalendo sulle altre, imponesse una pacificazione quanto meno ufficiale, lasciando a quel punto le varie tensioni a serpeggiare clandestinamente. La tesi classica, che pretendeva di considerare gli *Atti apocrifi* come componimenti gnostici accomodati da mani cattoliche o viceversa<sup>16</sup>, sebbene superata, riflette in pieno l'impressione di artificiosità che si ricava fin da una lettura poco approfondita. Tale carattere composito emerge

---

<sup>15</sup> La ricerca in questa direzione è stata inaugurata dalla SÖDER.

<sup>16</sup> Così anche GUIDI, p. 1; cfr. HAMMAN, «“Sitz im Leben”».

anche negli *Atti di Paolo e Tecla* i cui livelli compositivi si intersecano l'uno con l'altro e rendono evidente in alcuni punti un'amalgama in cui largo spazio è dato al tema della castità intesa come strumento indispensabile per la resurrezione. Questa tematica che, come è noto, è al centro del pensiero encratita, ha indotto a credere che l'intero testo sia nato in seno a tale movimento religioso, anzi che provenga dalle sue frange più radicali. Oggetto del secondo capitolo introduttivo è la discussione di tale tesi che si sviluppa sulla base di due filoni complementari, contenutistico e filologico.

Da una parte bisogna ammettere che alcuni dei principali motivi riportabili all'encratismo di II secolo – astinenza alimentare, temperanza sessuale, travestimento della protagonista in panni maschili e annullamento delle distinzioni maschio-femmina – riflettono piuttosto la spiritualità del cristianesimo primitivo che già Paolo inaugura con la prima epistola ai Corinzi in cui spinge i fedeli al distacco dalle cose terrene in vista della *παρουσία* imminente; dall'altra l'analisi delle varianti redazionali induce a credere che le affermazioni più estreme in senso encratita siano piuttosto attribuibili a rimaneggiamenti *ad hoc* per un ambiente in cui il tema della verginità aveva un ruolo privilegiato.

La ricerca descritta in questo lavoro non pretende di risolvere le problematiche testuali e contenutistiche degli *Atti di Paolo e Tecla*. Di certo la pubblicazione di W. Rordorf e P. Cherix, con il commento di P. Dunn, potrà contribuire alla precisazione dell'approccio metodologico e ad una migliore definizione del testo. I risultati qui esposti, che non possono essere esaustivi, saranno tanto più utili quanto più saranno considerati provvisori, nella consapevolezza che, se di qualsiasi testo non è possibile circoscrivere le possibilità comunicative, per gli apocrifi questa premessa rappresenta il punto di partenza di ogni futura investigazione.

## CAPITOLO I

### Redazione e trasmissione del testo

La diffusione delle tradizioni relative a Gesù e alle figure fondanti del cristianesimo rappresenta un problema che va inserito all'interno di considerazioni generali che coinvolgono la composizione di un testo sacro e le sue modalità di trasmissione.

Nell'ambito del cristianesimo primitivo infatti i testi "sacri" non erano già fissati, ma era possibile, anzi auspicabile, arricchirli con l'aggiunta di tradizioni orali o provenienti da altre fonti scritte, al fine di adeguare il contenuto di questi componimenti alle nuove condizioni culturali e alle problematiche alle quali le comunità dovevano fare fronte. Un esempio di questo fenomeno si trova nel celebre codice di Beza, il cui redattore, tra i vv. 4 e 6 di *Lc. 6*, aggiunge un importante ἄγραφον di Gesù: τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τι ποιεῖς μακάριος εἶ, εἰ δὲ μὴ οἶδας ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου<sup>1</sup>. Il redattore, che evidentemente conosceva a memoria questo episodio, lo ha inserito in questo luogo: non era importante infatti preservare una sostanziale identità degli scritti, dal momento che ancora non era stabilita la validità normativa dei documenti autentici, ma tramandare tutto quanto si conosceva su Gesù. Pertanto la peculiarità dei componimenti di origine cristiana è la duttilità delle forme, unitamente alla compresenza di una tradizione orale la quale, in varia misura, può avere influenzato la composizione narrativa. Infatti se un testo nasce in una società in cui la scrittura è il referente privilegiato, avrà una maggiore fissità e, di conseguenza, circolerà in modo più autonomo rispetto all'ambiente di provenienza. Ma nel caso di un contesto sociale con forti residui di oralità, l'interruzione di questo processo comporta la perdita stessa di autorità, poiché le parole di Gesù possiedono un potere carismatico che si trasmette da maestro a discepolo e che riunisce i nuovi adepti nella consapevolezza dell'appartenenza ad un nuovo gruppo costituito (è questo probabilmente il valore da attribuire a

---

<sup>1</sup> Cfr. PARKER, p. 257.

σύνοδος nel par. 1 degli *APTh*; cfr. nota comm. 3). Nel corso della trasmissione poi il carisma passa dalle persone concrete al testo.

L'epistolario paolino costituisce un appropriato esempio di questo fenomeno. Inizialmente le lettere di Paolo non hanno che una funzione: rimpiazzano la presenza fisica dell'apostolo nel momento in cui egli, per ragioni contingenti, deve allontanarsi dalle comunità, e propone a distanza risoluzioni a problemi di ordine pratico, oppure esorta i credenti a fare fronte alle difficoltà politiche e sociali che la loro fede comporta. Il principio dell'oralità è visibile nell'atto di produzione della epistola, poiché sono state dettate (come si evince ad esempio da *Rom.* 16, 22 in cui si legge che è Terzo che ha scritto la lettera; da *I Cor.* 16, 21 dove Paolo dice che il saluto è di sua mano, come anche nel v. 19 dell'epistola a Filemone) e nella destinazione, poiché si prestano ad una lettura collettiva (come emerge da *I Thess.* 5, 27 in cui Paolo esorta i destinatari a leggere pubblicamente il documento ricevuto). All'interno del *corpus* paolino, come è noto, si distinguono lettere autentiche, cioè composte effettivamente dall'apostolo, e lettere di "scuola" paolina, ovvero redatte da autori che, pur riprendendo almeno in parte il formulario di Paolo, affrontano i nuovi problemi che si presentano all'interno delle comunità. Questi continuatori perseguono il lavoro svolto dall'apostolo e "usano" il suo nome come una σφραγίς che consenta di acquisire credibilità agli occhi del nuovo uditorio.

L'espedito della pseudoepigrafia, tra l'altro ampiamente attestato nel mondo antico (si pensi al solo caso delle opere pseudo-platoniche), ha rappresentato una notevole risorsa per la comunità cristiana, poiché ha permesso ai nuovi "apostoli" di porsi sul solco di una tradizione consolidata e di dimostrare ai convertiti di riallacciarsi ad una corrente di pensiero preesistente. L'autore degli *APTh* introduce già al principio della narrazione e, si può aggiungere, in modo verosimilmente consapevole, alcuni elementi che riproducono questo collaudato meccanismo: il ricorso alla trasmissione orale, il riferimento al compito peculiare degli apostoli, ma soprattutto la consapevolezza che Paolo non fu iniziato al messaggio divino da un discepolo o da un altro apostolo, ma dall'apparizione di

Gesù stesso<sup>2</sup>. Da questo punto di vista il ricorso all'espressione πῶς ἀπεκαλύφθη αὐτῷ «così come anche a lui erano state rivelate» nel nostro testo (par. 1) è qui degno di nota; per l'autore degli *APTh* era importante dimostrare di ricollegarsi ad una catena di tradizione antecedente ed ininterrotta, della quale egli è uno dei rappresentanti. Inoltre bisogna considerare che già per lo stesso Paolo, e per coloro che in seguito ne hanno sancito l'autorità, era fondamentale giustificare la sua missione, pur non essendo stato egli stesso un discepolo diretto del Messia, ma grazie alla rivelazione di Gesù (cfr. ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ; *Gal.* 1, 12). Il riferimento alla "rivelazione" non attesta necessariamente la conoscenza dell'epistola (autentica) di Paolo da parte dell'autore degli *APTh*, ma dimostra la volontà di collegarsi alle modalità dell'evento specifico della conversione di Paolo tramite un'espressione che aveva assunto un valore paradigmatico nell'ambito del cristianesimo primitivo.

Anche per i λόγια che Paolo trasmette a Demas ed Ermogene (par. 1) si possono fare considerazioni analoghe, poiché i "detti" di Gesù rappresentano con ogni probabilità la prima forma compositiva nella quale furono trasmessi gli insegnamenti del Messia, e che trovò continuatori nella raccolta nota con il titolo di *Vangelo di Tommaso*<sup>3</sup>. La capacità di persuasione attribuita alla parola, intesa quale mezzo di diffusione dell'εὐαγγέλιον, ha svolto un ruolo di primaria importanza nei primi secoli della nostra era e costituisce un elemento costante di questo componimento apocrifo, poiché ne rappresenta, a mio avviso, uno dei motivi ispiratori<sup>4</sup>. Tali considerazioni fanno da premessa generale alla valutazione del panorama socio-culturale all'interno del quale collocare la creazione degli

---

<sup>2</sup> Cfr. GRAHAM BROCK A., «Apostelship – The Claiming and Bestowing of Authority in Early Christian Writings». Questo argomento è stato affrontato in un recente convegno: Primo colloquio internazionale "Stefano Minelli". *Scrivere per governare Le forme della comunicazione nel cristianesimo antico*, Brescia, 20-21 maggio 2005, i cui atti sono in corso di stampa per la *Rivista di storia del cristianesimo*.

<sup>3</sup> DAVIS, (p. 31, nota 118) arriva a conclusioni diverse per ciò che riguarda i λόγια attribuiti a Tecla (par. 42), il cui valore sarebbe quello di "oracoli", come attestano anche le fonti relative alle profetesse Maximilla e Priscilla le quali, nell'ambito del movimento della Nuova Profezia sviluppatosi in Asia Minore, così trasmettevano il loro insegnamento. Si può senz'altro ammettere che l'ambiente sociale descritto negli *APTh* presenta notevoli punti di contatto con il Montanismo per la componente ascetica, il ruolo guida attribuito alle donne, e il potere assegnato ai martiri *confessores* (cfr. note comm. 159; 179; cfr. ANSON, pp. 9s. con rinvio ad ulteriore bibliografia), ma, se il termine λόγια ricorre anche in relazione a Paolo ad inizio narrazione, e poi a Tecla a fine vicenda, esso sottolinea più probabilmente il passaggio del *charisma* tra i due apostoli, che è un altro dei motivi cardine di tutto il testo.

<sup>4</sup> Cfr. le note comm. 23; 33; 59.

*APTh*, ma soprattutto contribuiscono a ridefinire il rapporto che intercorre tra questo e i testi canonici, poiché ne ridisegnano le relazioni alla luce di una valutazione complessiva della tradizione cristiana e delle sue forme di divulgazione.

La storia di Tecla, come è noto, costituisce la porzione narrativa iniziale degli *Acta Pauli*, che, secondo alcuni studiosi, dipendono dagli *Acta Petri*, e sono perciò ascrivibili ad un periodo che va dal 180 al 195<sup>5</sup>. Se il rapporto di dipendenza degli *APTh* rispetto al testo canonico è una questione particolarmente dibattuta, essa è ulteriormente complicata dalla determinazione delle relazioni tra gli *Atti di Paolo* nel loro complesso e gli Atti degli apostoli attribuiti a Luca.

Il dibattito è stato inaugurato da Carl Schmidt agli inizi del '900. Lo studioso riteneva che l'autore degli *AP* aveva ripreso e falsificato i dati della tradizione canonica.

Successivamente Schneemelcher pensò ad una soluzione parzialmente diversa. Anche se non si può negare che l'autore degli *AP* conosce il libro di Luca, avrebbe utilizzato tradizioni paoline indipendenti<sup>6</sup>. Quest'ultimo punto è condiviso da Richard Bauckham che, nel 1993 e poi nel 1997, è tornato sulla questione<sup>7</sup>, proponendo di riconoscere negli *AP* il seguito degli *Atti* di Luca dopo l'arrivo di Paolo a Roma narrato in *Act.* 28. L'autore avrebbe inglobato nella sua esposizione gli elementi storici forniti dagli Atti e da alcune epistole (*1 e 2 Cor.*, *2 Tim.* e *Tit.*; *1 Clem.* 5, 5-7), apportando una conclusione alternativa al racconto che trovava incompleto, poiché privo dell'ultimo soggiorno a Roma e del martirio dell'apostolo. La composizione degli *AP* realizza così un tipo di creazione narrativa che si iscrive nel filone della letteratura giudaica extracanonica (ad es. *Il libro delle antichità bibliche* di Ps. Filone, *Giuseppe e Aseneth*, *4 Bar.*,...) e della biografia ellenistica (dove un nucleo storico è inserito all'interno di storie di immaginazione) concretizzando il fenomeno di "rewritten Bible" (p. 162).

---

<sup>5</sup> THOMAS, pp. 37-39; cfr. MAC DONALD, «Relationship among the Apocryphal Acts of the Apostles».

<sup>6</sup> SCHNEEMELCHER, «Lukas und die *Acta Pauli*»; cfr. HILLS, «Legacy of the Lukan Acts», pp. 145-147.

<sup>7</sup> La proposta di BAUCKHAM è alternativa a quella di PERVO, secondo il quale l'autore degli *AP*, insoddisfatto del racconto degli Atti canonici, avrebbe composto il suo testo per sostituire lo scritto di Luca.

Se il metodo di Bauckham apre un importante campo di ricerca per l'interpretazione degli apocrifi come riscrittura narrativa di un testo-fonte, Daniel Marguerat ne ha criticato alcune impostazioni. Per lo studioso un rapporto di dipendenza non può basarsi sull'identificazione di sequenze narrative simili o di una lingua comune, ma è l'intero sistema compositivo che attesta la presenza di un "fenomeno di rilettura"<sup>8</sup>. Sulla base delle categorie di Genette, di cui Marguerat si serve, il rapporto di ipertestualità è quello in cui la ricezione del testo riletto all'interno del nuovo testo da rileggere è un'operazione di trasformazione, in seguito alla quale il testo da rileggere evoca più o meno manifestamente il testo riletto senza citarlo in modo esplicito. I rapporti tra gli *AP* e gli Atti canonici manifestano questo tipo di relazione per il tema comune prescelto (le πράξεις); la somiglianza dell'itinerario (i luoghi visitati sono gli stessi anche se in un diverso ordine); la presenza degli stessi episodi (come l'espulsione di Paolo da Antiochia di Pisidia, l'imprigionamento dell'apostolo a Filippi, l'arrivo a Roma...).

L'attività dell'apostolo inoltre si sviluppa secondo lo stesso schema: viaggio – predicazione – persecuzione – miracolo - partenza. Il fenomeno di rilettura si giustifica ricorrendo a diverse esigenze di ordine politico (ad esempio negli *AP* non è più descritto il conflitto con i giudei poiché la situazione storica era cambiata), ma anche esegetico.

La linea interpretativa negli *APTh*, ad esempio, ha una nuova finalità, poiché l'interesse principale dell'autore risiede nel proporre un'assimilazione progressiva della figura di Paolo a quella di Cristo: Tecla sostituisce il personaggio del discepolo esemplare impersonato da Paolo negli Atti canonici sedendosi ai piedi del suo maestro, come aveva fatto Paolo con Gamaliele, e iniziando un'attività missionaria autonoma; ma nello stesso tempo Paolo assume su di sé il paradigma del Cristo (si veda il par. 21 di *APTh*, quando Tecla «come l'agnello che nel deserto ha smarrito il pastore, era alla ricerca di Paolo. Rivolto lo sguardo verso la folla vide il Signore seduto dietro le spoglie di Paolo»).

Gli studi di Rordorf<sup>9</sup>, invece, si sono mossi in un'altra direzione. Lo studioso, riprendendo una tesi già espressa nel 1988<sup>10</sup>, notava che il racconto della

---

<sup>8</sup> p. 209.

<sup>9</sup> RORDORF, «Paul's Conversion».

<sup>10</sup> RORDORF, «Apokryphen Paulusakten zur Apostelgeschichten und Pastoralbriefen».

conversione di Paolo negli *AP* non combacia con quello del testo canonico. L'episodio è raccontato in tre luoghi diversi, cioè in *Act.* 9, 3-19; 22, 6-16 e 26, 12-18 che, secondo alcuni studiosi, è conforme al resoconto che si trova in *Gal.* 1, 11-12. Nel testo apocrifo, invece, mancano gli elementi più importanti della narrazione lucana, poiché l'autore non parla della apparizione sulla via di Damasco, non accenna alla temporanea cecità di Paolo; non menziona l'imposizione delle mani e il battesimo che Paolo riceve: questi elementi dimostrano che l'autore degli *AP* prende spunto dal sintetico resoconto che si trova nell'epistola ai Galati. Per ciò che riguarda la composizione degli *APTh* Rordorf arriva alle seguenti conclusioni: la narrazione su Tecla, è stata introdotta all'interno degli *AP* dal presbitero asiatico di cui parla Tertulliano, e conserva al suo interno alcune caratteristiche della composizione orale che è probabilmente la forma originaria di trasmissione; è possibile che due luoghi dei Padri apostolici (*I Clem.* 6, 2 e *IGN., Rom.* 5, 2) facciano allusione alla storia di Tecla che il redattore degli *AP* ha alterato con alcune aggiunte successive; la chiesa di Seleucia infine, con la diffusione del culto, ha poi espanso ulteriormente le tradizioni sulla vergine<sup>11</sup>.

Non vi sono elementi probanti per affermare o per rifiutare la dipendenza degli *APTh* dagli Atti canonici, soprattutto se per dipendenza si intende conoscenza e utilizzo di un modello letterario, ma non è escluso che, anche se l'autore non leggeva gli Atti così come sono giunti fino a noi, era consapevole di scrivere un componimento che si pone lungo la tradizione delle  $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$ . L'indagine condotta sulla lingua degli *APTh* ha rivelato la presenza di punti di contatto con i testi canonici secondo diverse prospettive: le somiglianze riguardano infatti la ripresa di spunti teologici neotestamentari, soprattutto dell'apostolato di Paolo<sup>12</sup>; di espressioni caratteristiche di alcuni dei testi sacri<sup>13</sup>; di episodi rilevanti, spesso di *Act.*, adattati alla vicenda di Paolo e Tecla<sup>14</sup>. Bisogna considerare, ad esempio, che gli *APTh* prendono avvio da un episodio narrato negli Atti degli apostoli (*Act.* 13, 13-52)<sup>15</sup>: Paolo e Barnaba giungono nella città di Antiochia di Pisidia, nella quale

---

<sup>11</sup> RORDORF, «*Acts of Thecla: State of Question*», pp. 51s.

<sup>12</sup> Cfr. le note comm. 6; 15; 71.

<sup>13</sup> Cfr. le note comm. 9; 11; 20; 27; 28; 31; 134; 204.

<sup>14</sup> Cfr. le note comm. 2; 9; 51; 67; 68; 92; 109; 129; 211.

<sup>15</sup> Cfr. note comm. 2; 9.

Paolo si rivolge inizialmente ai giudei ai quali è indirizzato un lungo ed elaborato discorso (*Act.* 13, 13-43), e, in un secondo momento, ai pagani (13, 44-49) che accolgono entusiasticamente la parola di Dio. Il successo della predicazione paolina e la diffusione progressiva del messaggio all'interno della regione provocano le reazioni dei giudei, i quali suscitano una rivolta contro gli apostoli, costringendoli ad allontanarsi dalla città. È a questo punto che Paolo si dirige verso Iconio (13, 50-51): οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρῶτους τῆς πόλεως καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρναβᾶν καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὀρίων αὐτῶν. Οἱ δὲ ἐκτιναξάμενοι τὸν κοινορτὸν τῶν ποδῶν ἐπ' αὐτοὺς ἦλθον εἰς Ἰκόνιον. Il soggiorno di Paolo e Barnaba ad Iconio è breve ed ha un interesse marginale all'interno del testo canonico, ma esisteva probabilmente una tradizione locale autonoma che narra dell'incontro di Paolo con Tecla all'interno di questa città, e che costituì oggetto del racconto apocrifo.

Se il punto di sutura con la tradizione canonica di per sé non implica la conoscenza degli Atti degli apostoli, è significativo che ad Antiochia di Pisidia i Giudei sobillano le donne ad allontanare Paolo e Barnaba dal territorio, mentre negli *APTh* Paolo troverà proprio nell'elemento femminile il principale neofita. Inoltre nel testo apocrifo il conflitto con la comunità giudaica, che in *Act.* rappresenta l'elemento scatenante della fuga di Paolo e Barnaba sia nello scenario antiocheno che in quello ambientato ad Iconio, qui non venga affatto considerato. È possibile allora che l'autore degli *APTh* si rifaccia esplicitamente al noto episodio di Antiochia, ma per discostarsene in modo consapevole e per riadattare la polemica contro l'apostolo in un contesto affatto diverso, che coinvolgeva stavolta il rapporto con l'elemento femminile; potrebbe trattarsi in sostanza della rifunzionalizzazione della figura dell'apostolo all'interno di una comunità religiosa in cui la tematica della partecipazione attiva delle donne alla vita religiosa era particolarmente sentita.

L'identificazione della città di partenza e il suo legame con quanto storicamente si conosce dell'itinerario paolino, deve fare i conti con il riferimento ad una seconda città denominata Antiochia, nella quale l'autore ambienta la scena del tentativo di violenza da parte di Alessandro (par. 26) e della seconda condanna a morte della ragazza.

Pensare che si tratti della stessa Antiochia dalla quale Paolo si muove prima di giungere ad Iconio è decisamente problematico; dovendo trattarsi ragionevolmente di due città diverse, si può supporre che la prima Antiochia sia quella di Pisidia, e la seconda la grande Antiochia sull'Oronte. Ma anche questa ipotesi trova alcune resistenze, poiché il riferimento alla città di Antiochia di Pisidia non può giustificare il ricorso ad ἀναβαίνω che implica, come è noto, un'ascesa verso l'alto (cfr. nota comm. 1). La città di Iconio, invece, si trova più a sud rispetto all'itinerario paolino che si legge in *Act.*: ciò lascerebbe pensare che l'autore si riferisca alla grande Antiochia siriana, per attraversare la quale bisogna superare l'insenatura corrispondente all'isola di Cipro. Questa seconda ipotesi trova appoggio anche nell'uso che di ἀναβαίνω hanno fatto gli storici dell'antichità, se pensiamo che Erodoto e Senofonte<sup>16</sup> lo utilizzano per i viaggi per via di terra, ad indicare gli spostamenti dalla costa verso l'interno dell'Asia.

Un'altra differenza rispetto ai testi canonici è la presenza di due diversi personaggi che accompagnano Paolo nell'attività missionaria (ἐγενήθησαν σύνοδοι αὐτῷ Δημᾶς καὶ Ἐρμογένης ὁ χαλκεύς). Della figura di Barnaba non si fa menzione, mentre compaiono qui Demas ed Ermogene. Entrambi sono nominati in vari luoghi neotestamentari. Demas è uno dei συνεργοί di Paolo al quale l'apostolo invia i saluti a conclusione della lettera a Filemone (*Phlm.* 24) ed in una delle parti iniziali dell'epistola ai Colossesi (4, 14). Nelle epistole a Timoteo, invece, il nome di Demas, insieme a quello di Ermogene, è associato ad inaffidabili apostati: a *2 Tim.* 1, 15 l'autore racconta al destinatario che Ermogene ha defezionato, mentre a 4, 10 gli raccomanda di raggiungerlo in fretta poiché anche Demas, come gli altri, gli ha voltato le spalle «avendo preferito il secolo presente». Se i testi canonici danno notizia di questi due personaggi con un sintetico giudizio negativo, negli *APTh* il breve riferimento viene sviluppato fino ad fare di Demas ed Ermogene il *typos* dell'ipocrisia contrapposta alla buona fede impersonata da Paolo. La materia della quale l'autore disponeva mediante il ricorso a fonti scritte (che poi sarebbero diventate canoniche) o a tradizioni orali, si allarga nelle sue stesse mani e diventa l'occasione per una riflessione globale sul comportamento del perfetto cristiano, oltre a fornirgli l'occasione per

---

<sup>16</sup> HERODOT. V 100; e XEN., *An.*, I 1, 2; cfr. nota comm. 1.

aumentare la godibilità dell'εὐαγγέλιον rivestendo la materia di espedienti che, come si vedrà, sono tipici dei componimenti di matrice romanzesca. Si tratta di un meccanismo di riadattamento del materiale tradizionale che non è estraneo ai componimenti canonici.

Si sa, infatti, che l'epistola ai Colossesi e quella a Filemone per certi versi vanno considerate come collegate, a motivo della presenza degli stessi personaggi, ed è probabile che l'anonimo compositore di *Col.* abbia inserito un breve saluto diretto a Demas proprio per richiamarsi all'autorità di Paolo. Questo meccanismo è visibile anche nel caso delle epistole pastorali che, redatte con lo scopo di dispensare utili consigli per la costruzione della perfetta famiglia cristiana e delle nuove comunità che si andavano disponendo in forma gerarchica, tengono conto del materiale contenuto nelle lettere più antiche. Non si può escludere quindi che i loro autori abbiano usato i nomi di Demas ed Ermogene per additare a negativo esempio il comportamento di coloro i quali, dopo essere entrati a far parte della cerchia dei fedeli, se ne sono poi allontanati.

Onesiforo, che pure ha un ruolo notevole all'interno degli *APTh*, è nominato in due luoghi della seconda lettera a Timoteo. Nel primo capitolo (vv. 17-18) l'autore allude all'incontro che ha avuto con lui a Roma e la proficua attività che Onesiforo ha svolto in Efeso, ma allo stesso tempo ricorda con affetto l'appoggio della sua famiglia (1, 16; δῶη ἔλεος ὁ κύριος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἄλυσιν μου οὐκ ἐπαισχύνθη «Il Signore conceda misericordia alla famiglia di Onesiforo, perché egli mi ha più volte confortato e non s'è vergognato delle mie catene»), che compare anche al momento dei saluti finali insieme a Prisca e Aquila (4, 19). Nel NT non è molto diffuso il riferimento ad intere famiglie, bensì a singoli cittadini convertiti. Onesiforo doveva essere un'eccezione che meritava un posto speciale nel panorama dei racconti relativi alle attività degli apostoli: in questo modo si spiega il suo ruolo privilegiato e l'interesse dell'autore a dare un nome ai suoi familiari. Ma anche nel caso di Onesiforo si può pensare ad un artificio narrativo analogo a quello riscontrato per la composizione di *Col.* e delle pastorali.

Infatti il v. 1, 15 di *2 Tim.* che precede l'apparizione di Onesiforo, contiene il citato luogo che narra della defezione di Ermogene: quindi è possibile che l'autore

degli *APTh* prenda spunto dalla redazione delle pastorali per espandere questi riferimenti e trasferirli in un racconto autonomo. I primi sei paragrafi degli *APTh*, lontani dall'aver un andamento espositivo indipendente, assomigliano piuttosto ad un riempitivo che incornicia la storia di Tecla, formata probabilmente dalla scena della conversione (par. 7-10), dalle due condanne a morte (par. 18-39 con l'esclusione di 23-25 e la parte iniziale di 26), dal ricongiungimento con Paolo (40-41) e dal ritorno ad Iconio (42-43). Le parti intermedie di queste sezioni non si legano in modo fluido al resto della componimento, ma sembrano piuttosto artificiosi punti di raccordo: al par. 12 la risposta che Demas ed Ermogene forniscono a Tamiri, ad esempio, desta alcune perplessità, dal momento che i due personaggi, nonostante siano compagni di Paolo, non sembrano conoscere l'apostolo («Non sappiamo chi sia...»). Si può pensare che i due vogliano dire che ignorano la vera identità di Paolo, cioè che, pur constatando in lui la presenza di una straordinaria capacità carismatica, non riconoscono l'entità del ruolo affidatogli da Dio (cfr. *infra*, p. 158).

Ma più indizi inducono a credere che in questo punto la tradizione manoscritta abbia subito vicende che hanno compromesso definitivamente l'andamento espositivo. In effetti, se si mettono in sinossi le scene nelle quali compaiono Demas ed Ermogene (al momento della presentazione prima e del confronto con Tamiri poi) si nota la presenza di alcuni elementi che, sebbene in misura parzialmente diversa, sono ripresi senza che vi sia una reale esigenza per lo sviluppo della vicenda. Al par. 1 Demas ed Ermogene vengono presentati come campioni dell'ipocrisia, anche se Paolo non si rende conto della loro malafede. Al par. 11 Tamiri, fuori della casa di Onesiforo, nota la presenza di due uomini che litigano aspramente e chiede loro informazioni sul predicatore straniero. La risposta dei due fa riferimento al tema della *ἀνάστασις*, ma soprattutto della purezza dei corpi, riproducendo nella sostanza il lessico che Paolo adopera nei macarismi, ἄλλως ἀνάστασις ὑμῶν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοῖ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε ἀγνῆν (par. 12; si noti la significativa ripetizione di τηρέω con ἀγνῆν usata già al par. 5, per la quale ved. *infra*, p. 16, nota 30).

Al par. 15 si riscontrano analoghi problemi: dopo le accuse di Tamiri, che vorrebbe condurre Paolo da Castelio, l'intervento della folla («Processate quel mago! Ha sedotto le nostre donne!») è seguito dalla frase conclusiva «e tutta quanta la folla era d'accordo con lui», lasciando intendere di aver manifestato il suo assenso, senza tuttavia essersi espressa apertamente: per risolvere queste incongruenze la tradizione manoscritta ha operato alcuni rimaneggiamenti armonizzanti: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος... γυναῖκας deest in C; καὶ συνεπ. οἱ ὄχλ. deest in *d*.

Le scene successive, che descrivono il banchetto di Tamiri, perpetuano il confronto dialettico tra i tre personaggi. Ci si chiede perché Tamiri, dopo aver ottenuto le informazioni su Paolo in cambio di denaro, dovrebbe invitare i due uomini ad un sontuoso banchetto (par. 13), ma soprattutto perché Tamiri formuli nuovamente ai due uomini la stessa domanda sull'identità di Paolo e ancora perché i due rispondano in modo diverso, parlando della dottrina dell'apostolo in termini esclusivamente riferiti alla resurrezione (par. 14 καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος ἀνάστασιν γενέσθαι, ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοισ[, καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ]), ed aggiungendo a questo la denuncia di cristianesimo ai danni di Paolo (προσάγαγε αὐτὸν τῷ ἡγεμόνι Καστελίῳ ὡς ἀναπείθοντα τοὺς ὄχλους ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν, καὶ οὕτως ἀπολεῖ αὐτὸν καὶ σὺ ἔξεις τὴν γυναῖκά σου Θέκλαν), ripetuta poi nel momento decisivo dell'arresto dinanzi al governatore (par. 16 λέγε αὐτὸν Χριστιανόν, καὶ οὕτως ἀπολέσεις αὐτόν).

Vi sono alcune anomalie evidenti nella sequenza delle scene. Innanzitutto è da sottolineare che, sulla base di quanto detto in precedenza, Demas ed Ermogene non dovrebbero trovarsi fuori, ma in casa di Onesiforo, dove Paolo è impegnato con la predicazione dei macarismi. La domanda di Tamiri (par. 11 «Uomini, ditemi chi siete») rimane disattesa poiché i due compagni non chiariscono la loro identità, ma parlano solamente di Paolo. È da notare inoltre che la risposta di Demas ed Ermogene, che negano di conoscere Paolo, è speculare rispetto al rinnegamento di Paolo ad Antiochia (par. 26), ed è questo un altro elemento che induce a pensare che la prima parte sia in realtà una giustapposizione successiva, basata sul confronto e la duplicazione della seconda parte.

Una ipotesi che contribuirebbe a restituire una maggiore linearità allo

svolgimento, è pensare che gli uomini che Tamiri vede litigare sono stati identificati con Demas ed Ermogene, ma solo in un momento successivo, mentre, in uno degli stadi compositivi del testo, erano forse due individui che facevano parte del gruppo dei passanti (par. 11 ὁ δὲ Θάμυρις ἀναπηδήσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ ἄμφοδον, καὶ παρετήρει τοὺς εἰσερχομένους πρὸς τὸν Παῦλον), i quali, trovandosi al di fuori della casa di Onesiforo e non godendo delle parole dell'apostolo, si aggrediscono a vicenda. Questo espediente contribuisce efficacemente alla costruzione di due ambienti ideali; l'uno interno e l'altro esterno, che si configurano qui come due universi contrapposti e complementari: come lo spazio dell'ordine vs disordine, della tradizione vs innovazione, della perdizione vs salvezza<sup>17</sup>.

Si deve notare inoltre che vi è una ragione meccanica a sostegno di tale ipotesi. Secondo molti testimoni manoscritti, alla fine del par. 11, il discorso di Tamiri termina con una conclusione alternativa, καὶ οὐ μικρῶς ἀγωνιῶ περὶ τῆς (μνηστευθείσης μοι EF) Θέκλης, ὅτι οὕτως φιλεῖ τὸν ξένον καὶ στεροῦμαι γάμου (CEFd), che è attestata in forma quasi identica alla fine del par. 13: οὐ γὰρ μικρῶς ἀγωνιῶ περὶ τῆς Θέκλης, ὅτι οὕτως φιλεῖ τὸν ξένον καὶ ἀποστεροῦμαι γάμου. Questa coincidenza induce a credere che il confronto di Tamiri con i due uomini, poi identificati con Demas ed Ermogene, terminasse con il confronto avuto in strada. In un momento successivo fu costruita la scena del banchetto per creare un doppio rispetto al pasto simbolico con la frazione del pane in casa di Onesiforo (par. 12-13). Con l'espansione del racconto, l'incontro tra Tamiri e i compagni di Paolo ha subito una dilatazione che ha causato lo spostamento della frase conclusiva del discorso di Tamiri nel passo successivo. Se si accetta tale ipotesi, la narrazione risulta senza dubbio più regolare e si svolge in questo modo: dopo essere sceso in strada Tamiri incontra i due uomini che gli suggeriscono di denunciare Paolo al governatore Castelio (par. 14); subito dopo Tamiri si reca in casa di Onesiforo con un gruppo di arconti, funzionari e popolani per condurre Paolo alle autorità (par. 15).

L'invito di Tamiri (par. 13 δεῦτε, ἄνδρες... ἀναπαύσασθε μετ' ἐμου) infatti, con l'utilizzo dello stesso verbo ἀναπαύω adoperato per Onesiforo (par. 4

---

<sup>17</sup> Il coinvolgimento di Tecla è acuito proprio dal fatto che esso si svolge all'interno della sua stessa casa: v. nota comm. 166.

δεῦτε... καὶ ἀναπαύσασθε) quando accoglie Paolo e i suoi accompagnatori, ne riprende in modo volutamente “blasfemo” la valenza semantica, poiché è riferito stavolta a personaggi negativi. La scena del banchetto del resto è ampiamente attestata anche nei romanzi, in cui si nota lo stesso compiacimento descrittivo e dove il vino ha una funzione sostanziale, poiché induce i commensali a confidarsi apertamente<sup>18</sup>. Demas ed Ermogene infatti, dopo aver bevuto (e si noti che la costruzione causativa – ἐπότισεν αὐτούς – indica che da parte di Tamiri si tratta di un espediente consapevole), gli consigliano di denunciare Paolo alle autorità, episodio che rappresenta l’elemento propulsore della prima *catastrofè*. Con la creazione redazionale del banchetto di Tamiri si mettono in successione alcune scene significativamente speculari: il momento dell’accoglienza da parte di Onesiforo, il convito a casa di Tamiri, l’ospitalità di Trifena (par. 39), il soggiorno in casa di Ermia (par. 41).

Queste considerazioni inducono ad avanzare un’ipotesi sulla composizione della storia di Tecla. La leggenda della vergine è probabilmente un esempio di quei “magmi” erranti del cristianesimo primitivo che circolano in modo autonomo e vengono poi inglobati all’interno di composizioni già note<sup>19</sup>. Se la forma orale è probabilmente il canale originario di trasmissione, il prodotto finale è una redazione scritta composta da un autore che, pur conservando in alcuni punti i tipici espedienti dell’oralità, ne ha curato lo stile. Quando le epistole pastorali cominciarono a diffondersi all’interno delle chiese primitive, furono creati i personaggi di Onesiforo, Demas ed Ermogene, ma si tratta di stadi redazionali fusi posteriormente con la parte relativa alla vergine senza una sostanziale unitarietà. Da questo punto di vista la figura di Paolo che non ha un grande spessore personale, è del tutto accessoria, non tanto per ragioni ideologiche, cioè per fare emergere la protagonista (che, secondo molti studiosi sarebbe stata elaborata in

---

<sup>18</sup> Cfr. nota comm. 62.

<sup>19</sup> Il confronto può essere esteso, ad esempio, all’episodio dell’incontro di Gesù con la samaritana (Io. 4, 1-29). Non importa che si tratti di una creazione giovannea o di una storia esemplare riadattata dall’autore all’interno del suo scritto: è probabile che solo in un momento successivo tale passo sia stato inserito all’interno del vangelo di Giovanni. Infatti la tradizione manoscritta e la difficoltà di collocare questo incontro nel suo contesto indicano che tale episodio ha trovato la sua fissazione solo in una fase successiva, quando il vangelo ha cominciato ad acquisire una definitiva fisionomia.

ambienti femministi<sup>20</sup>), quanto per il fatto che Paolo rientrava solo parzialmente nella storia originaria. La prorompente personalità di Tecla non è, a mio avviso, una operazione intenzionale volta a svalutare l'immagine dell'apostolo per proporre un modello alternativo alla struttura patriarcale delle comunità, ma è una logica conseguenza, se si pensa che l'autore ha costruito la storia *di Tecla* che ha incontrato Paolo. Si sa che le intitolazioni non contribuiscono efficacemente alla interpretazione dei testi poiché sono frutto di una esegesi posteriore, e sono state apposte in un momento successivo. Tuttavia non è senza significato che solo il codice A parli di Πράξεις, mentre la maggioranza dei codici si riferisce alla *Passio* della vergine, che è forse il genere letterario con il quale l'autore voleva allinearsi<sup>21</sup>.

Anche se la presente indagine linguistica è circoscritta ai soli *APTh*, più indizi inducono a credere che l'autore degli *Acta Pauli* e degli *Acta Theclae* sia lo stesso, almeno per quanto riguarda il testo che si legge nel papiro di Amburgo<sup>22</sup>. Si può pensare dunque che le tradizioni su Tecla, costituite da un impasto letterario per ciò che riguarda sia la struttura compositiva che l'amalgama linguistico, sono state incluse all'interno degli *Acta Pauli*, e hanno continuato a circolare subendo gradualmente una serie di modifiche redazionali, così come succede per tutti i componimenti a tradizione «dinamica»<sup>23</sup>.

I risultati della ricerca sulla lingua degli *APTh* consentono di effettuare una netta distinzione tra episodi che definiremmo “preminenti” (= *Th*), il cui soggetto principale è Tecla, e che derivano dall'elaborazione retorica dell'autore, ed

<sup>20</sup> Per questa interpretazione si vedano soprattutto i seguenti contributi: BURRUS, «Chastity», e la risposta di KAESTLI, «Response», seguita dall'ulteriore intervento di BURRUS, «Response»; DAVIES, *Revolt of Widows*; MAC DONALD, *The Legend of the Apostles*; e, in misura minore, AYMER; MC GINN, pp. 803-805; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memoria di lei*, p. 201; KAESTLI, anche se ridimensiona il ruolo femminile nella produzione degli atti apocrifi e spinge gli studiosi ad una valutazione più cauta che consideri ogni scritto in modo indipendente, si dichiara possibilista sull'origine femminile degli *APTh*: cfr. «La place des femmes», p. 291.

<sup>21</sup> πράξεις παύλου καὶ θέκλης A Tisch μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος θέκλης BEF μαρτύριον τῆς ἁγίας καὶ ἰσαποστόλου θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶ πρωτομάρτυρος I ὑπόμνημα καὶ μαρτύριον τῆς ἁγίας πρωτομάρτυρος καὶ ἀποστόλου θέκλης K μαρτ. τ. ἁγ. καὶ ἐνδόξου πρωτομ. (καὶ ἀποστόλου add G) θέκλης CG (-κλας G) μαρτύριον τῆς ἁγίας θέκλης τῆς ἐν γυναιξὶν πρωτομάρτυρος L passio s. Theclae virginis c passio s. Theclae virginis et martyris quae colitur VIII. Kalend. Octobr. d passio beatissimae virginis et martyris Theclae m historia Theclae discipulae Pauli apostoli s

<sup>22</sup> Cfr. le note comm. 19; 121; 128; 150; 163; 165; 188; 194.

<sup>23</sup> Sulla tradizione di testi così definiti, si veda MAISANO, «Filologia neotestamentaria e filologia bizantina», p. 124.

episodi “complementari” (*APTh*), frutto di una creazione redazionale successiva alla diffusione delle pastorali.

Laddove emergono i personaggi secondari, come Demas, Ermogene, Onesiforo e famiglia, lo stile si abbassa bruscamente e vengono meno l’accentuato simbolismo, il periodare complesso anche se paratattico, il lessico sorvegliato. Il tentativo di riprodurre il parlato è, a mio avviso, visibile nell’intero componimento, ma nel caso degli episodi “preminenti” si tratta di un espediente consapevole dell’autore che riproduce il flusso dell’oralità all’interno di un progetto che prevede l’elaborazione di una cornice narrativa<sup>24</sup>, mentre in quelli “complementari” questa caratteristica si accentua: abbondano le ripetizioni; lo stile è formulare; il fraseggio semplificato. Pertanto è solo dopo un lungo procedimento di stratificazione che il testo degli *APTh* si è costituito e ha raggiunto la forma nella quale si leggono attualmente, ma, per ricostruirne uno dei suoi stadi iniziali, è necessario distaccarsi dall’illusione ottica di vedere la narrazione come un *continuum* omogeneo comprendente le porzioni iniziali, mediane e conclusive. Ognuna di esse è probabilmente il risultato di un lento processo di sedimentazione che ha portato a continue modifiche e costanti adattamenti, sia nel momento della creazione che in quello della trasmissione, sempre che si possa operare una distinzione tra queste fasi<sup>25</sup>.

A dimostrazione di ciò si può dire che, se in alcuni casi il linguaggio formulare rientra nell’*usus scribendi* dell’autore<sup>26</sup> e alcune ripetizioni sono funzionali allo sviluppo della vicenda<sup>27</sup>, è probabile che molte delle espressioni adoperate nelle scene “complementari” siano riprese tenendo a modello la storia principale:

- Μεγαλεία, che ha un valenza notevole, anche dal punto di vista teologico (nota comm. 9), è impiegato al par. 18 ad indicare l’oggetto della prima conversazione di Paolo con Tecla, ed è opportunamente ripreso al par. 1 per gli insegnamenti impartiti stavolta ai falsi discepoli.

---

<sup>24</sup> Cfr. par. 38: Καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ ἡγεμὼν ἐκέλευσεν ἐνεχθῆναι ἱμάτια καὶ εἶπεν· Ἐνδύσαι τὰ ἱμάτια. Ἡ δὲ εἶπεν· Ὁ ἐνδύσας με γυμνὴν ἐν τοῖς θηρίοις, οὗτος ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἐνδύσει με σωτηρίαν. Καὶ λαβοῦσα τὰ ἱμάτια ἐνεδύσατο. Le ripetizioni, apparentemente superflue, in realtà evidenziano l’importanza della vestizione simbolica.

<sup>25</sup> MAISANO, «Filologia neotestamentaria e filologia bizantina», p. 116.

<sup>26</sup> Mi riferisco all’uso di ἅμα μὲν... ἅμα δέ; ἀτενίζω; ὅσιον ἔργον; πᾶς ὁ ὄχλος. Parzialmente diverso è il caso di ἀναστάς che è un fossile dell’origine semitica comune anche agli scritti neotestamentari (nota comm. 73). Cfr. l’indice dell’*usus scribendi*, *infra*, p. 186.

<sup>27</sup> Cfr. soprattutto le note comm. 106; 110; 122; 151; 155; 184.

•L'idea di “pienezza”, che è un motivo caratterizzante della narrazione (par. 22; 34; 35), si ritrova poi ai par. 3; 4; 15 e, in modo ancora più significativo, al par. 45, che è sicuramente un'appendice secondaria.

•L'aggettivo *πικρός* e l'avverbio derivato connotano tutti i sentimenti negativi: “amare” le grida di Tecla che respinge Alessandro (par. 26); “amare” le sue lacrime alla seconda condanna (par. 31); spettacolo “amaro” la lotta con le fiere (par. 32); “feroce” la leonessa contro cui deve lottare (par. 28; 33). Ecco che litigano “ferocemente” i due uomini davanti casa di Onesiforo (par. 11) ed “amaro” è il giorno del giudizio (par. 6).

•Nello sviluppo della vicenda le azioni di Tecla muovono il racconto, e non i suoi discorsi<sup>28</sup>, a differenza di Paolo, le cui parole modificano gli equilibri tradizionali. Per questo “alzare la voce”, che è una perifrasi tipica del testo (*φωνή μεγάλη*), è attribuito a Tecla solo nel momento in cui intercede per Falconilla rivolgendosi a Dio (par. 29), mentre è tipico delle donne che parteggiano per lei al momento della condanna (par. 33; 38). Nelle parti iniziali questo motivo è trasferito prima su Tamiri (par. 16) e poi su Paolo (par. 17) che risponde alle sue accuse: si tratta qui di un momento convenzionale delle procedure giudiziarie (v. nota comm. 79), ma è emblematico della tecnica compositiva adoperata<sup>29</sup>.

Considerazioni parzialmente diverse vanno fatte per le beatitudini (par. 5-6). Se è vero infatti che i macarismi risentono dello stesso dettato creativo, e sono modellati in parte sul patrimonio tradizionale confluito nei testi canonici, in parte sulla materia di *Th*<sup>30</sup>, essi palesano una costruzione letteraria meditata, il cui stile

---

<sup>28</sup> «...she is a woman not of words, but of deeds», (PESTHY, p. 166).

<sup>29</sup> *βοάω*; *κράζω*; *ανακράζω*; *ὀλολύζω* (par. 20; 24; 26; 27; 28; 35): le grida, per le quali si nota la varietà del lessico adoperato, contribuiscono in generale alla resa della drammaticità delle scene.

<sup>30</sup> Lo dimostra la ripetizione di *ἀγνήν ἐτήρησεν*: usato nell'accorata preghiera di Tecla (par. 31 *ἀπόδος μισθὸν Τρυφαίνῃ...καὶ ὅτι με ἀγνήν ἐτήρησεν*), specularmente alla richiesta fatta al governatore (par. 27 *Ἡ δὲ Θέκλα ἠτήσατο τὸν ἡγεμόνα ἵνα ἀγνή μείνη μέχρις οὗ θηριομαχίᾳ*), è detto da Paolo al par. 5 (*μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες*) e, aspetto ancora più significativo, ripetuto da Demas ed Ermogene con il chiaro intento di riprodurre lo stile paolino (par. 12 *Ἄλλως ἀνάστασις ἡμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοῖ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε ἀγνήν*); v. nota comm. 28.

si innalza improvvisamente<sup>31</sup>. Inclusioni di questo tipo, per le quali non si può escludere l'innesto di contenuti preesistenti, saranno tuttavia state sottoposte a correzione e cambiamento<sup>32</sup>, al fine di armonizzare la materia a disposizione al progetto creativo. Tali procedimenti si trovano anche nell'apologia di Paolo (par. 17 e, in modo volutamente consonante, nel discorso di Tecla di par. 37), la cui prosa cadenzata e ritmicamente scandita fa pensare ad un inno antecedente, in cui la matrice giudaica, assente nel resto del testo, è invece particolarmente evidente (v. note comm. 86; 194).

La ridondanza stilistica non ha effetti solo sulla veste espressiva ma anche sul contenuto narrativo. Si è detto, infatti, che la creazione di Demas ed Ermogene è forse frutto della riflessione sul comportamento del cristiano ideale: la loro condotta, al contrario, si distingue per l'ipocrisia e la gelosia nei confronti di Paolo. Questi sentimenti sono ripetuti in più parti del testo, ma solo in quelle sezioni attribuibili ad una redazione posteriore. È significativo poi che tali affetti vengano trasferiti anche sugli altri personaggi negativi, come Tamiri (par. 15) e i medici di Seleucia nel finale del cod. G, innescando così un procedimento di tipizzazione dei personaggi secondari<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Per un'indagine dettagliata sullo stile dei macarismi, rimando al contributo essenziale di ARTÉS HERNÁNDEZ, «Évangelios canónicos y *acta apostolorum apocrypha*».

<sup>32</sup> Si pensi alla creazione *ad hoc* dell'ultima beatitudine, Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἔξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος, che è la presentazione del personaggio Tecla.

<sup>33</sup> Questo espediente è visibile anche in un altro particolare: al par. 38 le donne, dopo la liberazione di Tecla, innalzano una lode a Dio, «come se provenisse da un'unica bocca», ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος. Mentre nell'episodio antiocheno questo argomento serve a sottolineare la solidarietà femminile e a fare emergere per contrasto i personaggi principali con una funzione analoga a quella della folla nel suo complesso (v. nota comm. 77), alcuni codd. attribuiscono questa frase a Demas ed Ermogene ai par. 12; 14; 16. Infatti i due compagni di Paolo, privi di temperamento individuale, non si muovono in autonomia (si noti che le loro risposte sono sempre appaiate: par. 12 Καὶ ὁ Δημᾶς καὶ Ἐρμογένης εἶπον αὐτῷ; par. 14 Εἶπον δὲ Δημᾶς καὶ Ἐρμογένης; par. 16 Ὁ δὲ Δημᾶς καὶ Ἐρμογένης εἶπον τῷ Θαμύριδι). Il ricorso ad un certo tipo di immagini stereotipe è tipico della lingua che riproduce il parlato, e lo stesso può dirsi a proposito delle strutture dialogiche. Ben lontane dal dialogo tragico o filosofico, che viene concepito per iscritto e dello scritto conserva lo stile sorvegliato dietro una superficie di apparente oralità, le conversazioni costruite qui più realisticamente riproducono le battute che gli interlocutori si scambiano. La ripetizione dei nomi in successione negli interventi del dialogo e la reiterazione di alcuni elementi linguistici sembrano avere uno scopo analogo (v. par. 4): Χαῖρε / Ἢ χάρις; ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου θεοῦ / οὐκ ἐσμέν τοῦ εὐλογημένου; μετὰ σοῦ καὶ τοῦ οἴκου σου / καὶ ἡμεῖς εἰς τὸν οἶκόν μου.

Dopo la pubblicazione del noto saggio di Rosa Söder, numerosi sono gli studi che mettono in luce le relazioni tra i romanzi e gli atti apocrifi<sup>34</sup>, anche se l'entità di questo legame non può essere definitivamente chiarita, da una parte perché questi testi appartengono ad un'epoca in cui i generi letterari tendono a confondersi tra loro<sup>35</sup>, e bisogna pertanto valutare la loro composizione in modo autonomo, dall'altra perché la stratificazione degli episodi non consente di identificare con chiarezza il progetto originario dell'autore. La somiglianza con i componimenti di origine romanzesca non si può negare, e nel caso degli *APTh* essa è visibile nello schema generale (incontro-separazione-ricongiungimento), in alcuni episodi specifici e, in misura minore, nella lingua adoperata.

Sebbene il problema del rapporto di *APTh* con i romanzi rimanga tuttora aperto è possibile, a mio avviso, che le aggiunte redazionali abbiano modificato il testo rafforzando progressivamente questo legame. L'aggiunta di alcuni personaggi secondari e la duplicazione degli episodi più importanti spingono l'ermeneutica in questa direzione. La presenza di Tamiri, ad esempio, è speculare rispetto a quella di Onesiforo. Così come per la scena del banchetto, quando Tamiri guarda attentamente la folla che si reca dall'apostolo (par. 11), è scontato il rimando all'attesa di Onesiforo lungo la via Regia e allo scrutare dei passanti (par. 3). Se la linea interpretativa di fondo propone un'assimilazione progressiva di Tecla a Paolo<sup>36</sup>, è possibile che tale motivo sia stato gradualmente trasferito ad altri personaggi che si alleano con i protagonisti o, al contrario, li ostacolano, proprio come avviene nei romanzi. Si può pensare quindi che la creazione dei personaggi "doppi"<sup>37</sup> sia sostanzialmente posteriore e che, per una corretta interpretazione del testo, la patina romanzesca vada ridimensionata.

---

<sup>34</sup> Cfr. soprattutto il contributo di SZEPESSEY.

<sup>35</sup> Come ha mostrato JUNOD («Les Vies des philosophes»), infatti, le contaminazioni riguardano anche le *Vite dei filosofi*; cfr. GOULET. MORARD chiama in causa anche il genere delle *Passioni* il cui antecedente può essere riconosciuto nell'ἑγκώμιον di un personaggio illustre (pp. 103-106). Unitamente al modello del θεῖος ἀνὴρ d'età ellenistica, KARASSZON, infine, dimostra che l'eroismo rappresentato negli *AA* è il riadattamento di un modello già veterotestamentario.

<sup>36</sup> Cfr. le note comm. 66; 100; 136; 201; 210; 213.

<sup>37</sup> È facile identificare le seguenti antitesi: Onesiforo e famiglia vs Demas e Ermogene; Paolo vs Tamiri; Teoclia vs Trifena; Alessandro vs Trifena; uomini vs donne (anche se, come si vedrà, con buona approssimazione); e le seguenti corrispondenze: Tecla-Falconilla; proconsole Castelio-governatore di Antiochia; Onesiforo-Ermia; Demas e Ermogene-medici di Seleucia, cui si legano altrettante tematiche contrapposte: castità vs vita coniugale; sincerità vs ipocrisia; vita terrena vs vita spirituale; maternità naturale vs maternità simbolica; solidarietà femminile vs antagonismo maschile. Cfr. le note comm. 122; 152; 154; 166; 172.

Questa ipotesi trova conferma nel fatto che in *APTh*, i personaggi secondari sono soggetti ad una maggiore mobilità, così come spesso avviene in componimenti di questo tipo<sup>38</sup>. L'instabilità si riflette sulla tradizione dei nomi, come si evince dalla intrusione di Cefa e Alessandro quali compagni di Paolo (nota comm. 4), e dagli epiteti attribuiti ad alcuni di loro. Uno dei problemi più significativi, ad esempio, riguarda la comprensione dell'entità del ruolo di Alessandro (par. 26), che il cod. C vorrebbe *συριάρχης* (v. nota comm. 144). Un elemento che, al contrario, farebbe propendere per *σύρος* come lezione originaria è la presenza di *τις* di linea 259, poiché l'esclusività della carica politica mal si concilia con un pronome indefinito. Oltretutto *σύρος* è la lezione meglio attestata, e probabilmente le amplificazioni di *ABEcms*; F; G, sono sorte posteriormente per spiegare il ruolo che Alessandro avrebbe rivestito ad Antiochia. Tuttavia non è escluso che, conformemente ai meccanismi compositivi dei testi fluidi, nello sviluppo della tradizione manoscritta, la posizione sociale di Alessandro abbia ottenuto un "avanzamento di grado" che ha contribuito a conformare la narrazione al ben noto *τόπος* di personaggi influenti che sfruttano la loro condizione per ottenere i favori cui aspirano<sup>39</sup>. Un fenomeno analogo si riscontra nel caso di Trifena. Come è stato detto, la carica di regina è dubbia non solo perché la tradizione manoscritta non è unanime su questo punto, e perché l'importanza della dignità regale si adatta poco al monologo di par. 30 (v. nota comm. 190), ma anche qui per la presenza del *τις* alla linea 277. Si vedrà che Trifena è nominata da Paolo nella lettera ai Romani (16, 12; v. nota comm. 152), ma che il suo nome, attestato anche su una moneta, è legato alla moglie di Coti, re della Tracia. Si può ipotizzare che la "regina" Trifena sia in realtà frutto di una contaminazione tra il

<sup>38</sup> Cfr. THOMAS, pp. 64-69. La fluidità narrativa è un espediente che serve a diffondere le tradizioni sul personaggio Tecla. È evidente che la pietà religiosa ha più interesse a trasmettere le vicende della vergine, oggetto di venerazione popolare, piuttosto che preservare una sostanziale identità narrativa, senza trascurare che in molti casi le diverse tradizioni coesistono senza che redattori e destinatari ne abbiano coscienza. Il caso più emblematico è il frammento di un'omelia attribuita a GIOVANNI CRISOSTOMO (*PG* L, 748), dove, rispetto agli *APTh*, vi è un diverso scenario; l'amplificazione retorica dei "genitori" di Tecla che ostacolano la sua scelta di vita, e non la sola madre; il tentativo di violenza di un imprecisato *μνηστήρ* (cfr. AUBINEAU; KASSER).

<sup>39</sup> Le glosse di par. 26 (*ἀντιοχέων πρώτος ABEcms*; *ἀντιοχέων πρώτος πολίτης F*; *ἀντιοχέων πρωτοπολίτης G*) sono conformi all'appellativo di Tamiri (par. 11 *εἰμὶ γὰρ πρώτος τῆς πόλεως*) al quale è da ascrivere la responsabilità della prima condanna; si veda l'analogia con Dionisio, il primo pretendente di Calliroe, "amico del Gran Re" e «primo uomo della Ionia», *ἀνὴρ ὁ πρώτος τῆς Ἰωνίας* (CHAR. II 4, 4), come ripetuto anche al momento della presentazione con Calliroe (II 5, 4): «primo cittadino di Mileto», *Μιλησίων πρώτος*.

personaggio neotestamentario e la figlia del re del Ponto, in modo simile al procedimento esegetico riscontrato per Ermogene “il fabbro” (v. nota comm. 4) – o che l’appellativo di “regina” sia stato inserito proprio per distinguere la Trifena di Paolo dalla Trifena di Tecla.

Si è detto che la condotta dei personaggi secondari incide sullo svolgersi degli eventi e che le loro azioni si ripercuotono nel fine ultimo della narrazione. Al di là di somiglianze tematiche e strutturali, quindi, la comprensione del fine ultimo che i romanzi da una parte, e gli *APTh* dall’altra si prefiggono, contribuisce sensibilmente ad una valutazione oggettiva di questi due tipi di componimenti.

Come ha sottolineato la critica più recente, nei romanzi il ricongiungimento dei protagonisti, che coincide con l’immancabile lieto fine e prelude alle nozze, rappresenta il ristabilimento delle normali dinamiche sociali<sup>40</sup>. Al contrario, l’arrivo dell’apostolo nella città di Iconio e la sua predicazione innestano un meccanismo di dissoluzione progressiva e irrimediabile degli assetti tradizionali. Il rifiuto del matrimonio, ad esempio, è solo il momento iniziale, anche se altamente rappresentativo, della metamorfosi della protagonista: così, mentre nel romanzo l’ostilità degli antagonisti serve a dilatare il momento del reincontro degli amanti, qui la loro funzione è di intralciare la trasformazione della vergine al fine di tenerla legata ad un’immagine femminile tradizionale. Proprio per questo la gioia delle nozze è corrispondente e antitetica rispetto alla gioia esaltata del momento del martirio verso cui converge tutta la narrazione<sup>41</sup>. Questo meccanismo è evidente nelle scene dei sacrifici: se anche i personaggi dei romanzi sono disposti all’estrema mortificazione fisica, lo fanno o per salvaguardare la promessa di fedeltà all’amato<sup>42</sup>, o perché, loro malgrado, nel corso delle peripezie sono coinvolti in pericolose situazioni. Tale scelta, tuttavia, finalizzata al recupero del rapporto legittimo, è data dal tentativo di non svilirlo con violazioni al giuramento amoroso. Negli *APTh* – ed è questa una delle differenze più notevoli

---

<sup>40</sup> Cfr. ALEXANDER, pp. 243s.

<sup>41</sup> Si vedano le conclusioni di PERKINS: «By their repudiation of marriage and embrace of death as the happy ending, the Acts were rejecting temporal social structures and human self-reliance for other-worldly support», in «This World or Another?», p. 258; cfr. anche EAD., «Early Christian Martyrdom», pp. 211s.; EAD., *The Suffering Self*. AUBIN (p. 260s.) fa analoghe considerazioni, aggiungendo che, a differenza dei romanzi, in *AA* si tende a capovolgere l’etica tradizionale anche confondendo le differenze tra i sessi.

<sup>42</sup> Cfr. ACH. TAT. III 22, 1-4.

rispetto ai romanzi – il sacrificio, al contrario, è:

1) volontario; 2) è un momento di gioia intesa come rapimento entusiastico che nobilita la figura del martire (ἀγαλλιάω; v. nota comm. 105); 3) è l'unica prospettiva futura. Mentre nei romanzi, infatti, la prova è spesso preceduta dal melodrammatico monologo del protagonista che depreca il destino cui si imbatte, o, specularmente, dal lamento patetico dell'amato che rischia di perdere l'oggetto del desiderio<sup>43</sup>, negli *APTh* è la normale conclusione di una vita che, mentre è vissuta sulla terra, è già proiettata verso l'ἀνάστασις ultramondana; 4) è una prova estrema grazie alla quale ci si mette in comunicazione con il divino. A differenza dei romanzi, in cui tale momento è interpretato dai protagonisti come abbandono da parte degli dèi e/o accanimento della τύχη<sup>44</sup>, negli *APTh* è il momento in cui il destino dei protagonisti si delinea in tutta la sua chiarezza (emblematica è la visione di Tecla che quando il rogo è ancora acceso – e non dopo essersi salvata – vede Dio dietro le spoglie di Paolo, par. 21).

La castità è uno dei temi che accomuna entrambi questi testi, ed è quest'ultimo un elemento che li colora di un'impronta costitutiva paradossale. Infatti, mentre nella vicenda di Paolo e Tecla, che apertamente professa la continenza sessuale, ricorre la ripresa dell'elemento erotico<sup>45</sup>, nei romanzi, che largo spazio dovrebbero lasciare al godimento amoroso, si insiste oltremodo sull'esaltazione della fedeltà e della integrità che costituisce invece una delle promesse che gli amanti si scambiano prima della separazione<sup>46</sup>. Ma ancora una volta, mentre nei romanzi la castità anticipa e lascia inalterato il ripristino del rapporto legittimo, negli *APTh* scardina irrimediabilmente la stabilità sociale.

Non c'è dubbio che negli *APTh* il messaggio dell'apostolo coinvolge soprattutto le donne<sup>47</sup>, ma tale elemento non deve essere accentuato, anche perché

---

<sup>43</sup> Cfr. ACH. TAT. III 16, 3-5.

<sup>44</sup> Cfr. nota comm. 122; tipica è la preghiera accorata dei protagonisti quando affrontano la prova decisiva, o quando la vivono indirettamente: v. CHAR. I 14, 9; II 2, 7; III 2, 12; III 8, 7; Tecla invece non chiede a Dio di non farla morire, ma di farla morire vergine.

<sup>45</sup> Cfr. le note comm. 44; 54; 88; 102; 108; 117; 127.

<sup>46</sup> Il formulario adoperato a questo scopo è simile: CHAR. I 13, 8 καὶ τὸ μέγιστον, καθαρὰν ἐτηρήσαμεν e cfr. i par. 5; 12; 27. Si veda la nota 31 del presente capitolo.

<sup>47</sup> Il cambiamento cui Paolo induce la popolazione di Iconio è il fulcro di tutta la storia; perciò, se al par. 9 si parla invece di donne e giovani (αἱ γυναῖκες καὶ οἱ νέοι) non è senza ragione: sono le categorie notoriamente meno rappresentative a subire l'influenza di Paolo; in secondo luogo si

non si insisterà mai abbastanza sul fatto che la fisionomia fluida del testo non permette di trarre conclusioni definitive. I passi in cui l'autore descrive o la netta solidarietà tra donne, o la loro esclusività nell'adesione al messaggio dell'apostolo<sup>48</sup> possono essere isolati da altri in cui la contrapposizione tra universo maschile e femminile non è poi così evidente<sup>49</sup>.

---

tratta di quella parte della società che incarna l'elemento indispensabile a garantire un naturale ciclo vitale. I giovani, infatti, sono la parte feconda della società poiché garantiscono la procreazione di quei figli che le donne porteranno in grembo (si vedano anche le considerazioni di Demas ed Ermogene al par. 12 στερεῖ δὲ νέους γυναικῶν καὶ παρθένους ἀνδρῶν; cfr. par. 11 πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν); cfr. KONSTAN, «Acts of Love», p. 35. In ogni caso è significativo che anche nei romanzi, nonostante che il giuramento amoroso sia reciproco, la responsabilità di difenderlo è affidato principalmente alle donne: Clitofonte alla fine cede alle avances insistenti di Melite; Dafni si lascia sedurre dall'esperta Licenio. Seppure per ragioni diverse, anche qui la difesa della verginità è femminile, «se anche esiste una verginità maschile» (ACH. TAT. V 20, 5).

<sup>48</sup> Par. 7 Tecla osserva il viavai di coloro che si recano da Paolo: βλέπουσα πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους; par. 15 la folla accusa l'apostolo: διέφθειρεν γὰρ ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας; par. 16 Tamiri accusa Paolo: ὅς οὐκ ἐὰν γαμείσθαι τὰς παρθένους; par. 20 Teoclia spinge alla condanna della figlia ἵνα πᾶσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι γυναῖκες φοβηθῶσιν; par. 27 le donne reagiscono alla condanna alle fiere: Αἱ δὲ γυναῖκες ἐξεπλάγησαν καὶ ἀνέκραξαν παρὰ τὸ βῆμα· Κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις; par. 28 le donne e i bambini gridano alla vista della leonessa: Αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον· Ὡ θεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ; par. 32 durante lo spettacolo la folla è così divisa: τῶν μὲν λεγόντων· Τὴν ἱερόσυλον εἰσάγαγε· τῶν δὲ λεγουσῶν· Ἀρθήτω ἡ πόλις ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ ταύτῃ· αἶρε πάσας ἡμᾶς, ἀνθύπατε; par. 38 le donne ringraziano Dio per la liberazione di Tecla: Αἱ δὲ γυναῖκες πᾶσαι ἔκραξαν φωνῇ μεγάλη καὶ ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος ἔδωκαν αἶνον τῷ θεῷ; par. 39 le ancelle si convertono alla predicazione di Tecla: ... ὥστε πιστεῦσαι καὶ τῶν παιδισκῶν τὰς πλείονας; par. 45 G le nobili di Seleucia scelgono, come Tecla, la vita ascetica: Μαθοῦσαι δὲ τινες τῶν εὐγενίδων γυναικῶν περὶ τῆς παρθένου Θέκλης, ἀπίησαν πρὸς αὐτὴν καὶ ἐμάνθανον τὰ λόγια τοῦ θεοῦ.

<sup>49</sup> Par. 2 καὶ τις ἀνὴρ ὀνόματι Ὀνησιφόρος... ἐξῆλθεν σὺν τοῖς τέκνοις αὐτοῦ Σιμμία καὶ Ζήνωνι καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ Λέκτρα εἰς συνάντησιν; par. 11 la folla che si reca dall'apostolo non è esclusivamente femminile (Ὁ δὲ Θάμυρις... παρετήρει τοὺς εἰσερχομένους πρὸς τὸν Παῦλον καὶ ἐξερχομένους), e Tamiri descrive Paolo in questo modo: πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν; par. 14 Paolo corrompe genericamente le folle: Προσάγαγε... ὡς ἀναπεῖθοντα τοὺς ὄχλους ἐπὶ καινῇ διδαχῇ Χριστιανῶν; par. 21 il governatore soffre per aver condannato Tecla: καὶ ὁ ἡγεμὼν ἔπαθεν μεγάλως; par. 22 giovani e vergini partecipano all'accensione del rogo: Οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθένοι ἤνεγκαν ξύλα καὶ χόρτον ἵνα Θέκλα κατακαῆ; par. 34 le donne, seguite però da tutta la folla, mettono in guardia Tecla dal pericolo delle foche: καὶ ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἔκλαυσαν λέγοντες· Μὴ βάλῃς ἑαυτὴν εἰς τὸ ὕδωρ; par. 34 il governatore soffre alla vista del nuovo pericolo: ... ὥστε καὶ τὸν ἡγεμόνα δακρῦσαι, ὅτι τοιοῦτον κάλλος φῶκαι ἐμελλον ἐσθίειν; par. 35 il governatore acconsente, suo malgrado, alla lotta con i tori, ma lascia la responsabilità della scelta al solo Alessandro, evocando così la figura di Pilato: Καὶ στρυγνάσας ἐπέτρεψεν ὁ ἡγεμὼν λέγων· Ποίει ὃ θέλεις; par. 40 il séguito di Tecla è così composto: καὶ λαβοῦσα νεαῖσκους καὶ παιδίσκας; par. 41 i convertiti in casa di Ermia: καὶ πάντα ἀκούει παρ' αὐτῆς, ὥστε... καὶ τοὺς ἀκούοντας στηριχθῆναι; cfr NG, p. 2-4.

Nella valutazione di questi diversi elementi non si può neanche tralasciare l'ostilità di Teoclia nei confronti della figlia<sup>50</sup>, indizio del fatto che il conflitto non risiede semplicisticamente nella polarità uomo-donna, ma va ricercata ad un livello più ampio; l'atteggiamento di Tamiri, ad esempio, non è quello di un ottuso tiranno che vuole ostinatamente esercitare un potere coercitivo sulla promessa sposa, ma, nell'impersonare la propensione alle nozze, incarna la normalità della morale corrente.

La differenza sostanziale, allora, è la prospettiva dalla quale viene considerata la vicenda: nell'ottica della madre e del fidanzato, rappresentazioni di una vita normale, Paolo è un elemento di disturbo, il mondo che si prospetta negli *APTh* è un microcosmo rovesciato che, come una clessidra, scorre indisturbato in entrambi i versi fino a che un evento esterno non ne turbi l'equilibrio. Questa caratteristica è un'ulteriore differenza rispetto ai romanzi dove, come è stato detto, tutte le peripezie dei protagonisti servono a ripristinare la situazione di partenza che circostanze diverse hanno sconvolto.

Nonostante le diversità di fondo tra gli *APTh* e i romanzi, possono essere identificate singole analogie sul piano strutturale, che, almeno in parte, sono comuni a quel tipo di letteratura genericamente definita come "letteratura di consumo"<sup>51</sup>. Una di esse è senza dubbio l'avvenenza fisica delle protagoniste femminili e la loro capacità di infondere un subitaneo desiderio di possesso nelle persone che incontrano. Mentre nei romanzi, tuttavia, la bellezza è una dote degli amanti, in questo caso è esclusiva di Tecla. Anzi, la descrizione iniziale delle fattezze fisiche di Paolo e la sua oggettiva deformità (par. 3) distanziano ancora di più la protagonista dal mondo della *σάρξ*. Infatti nonostante che nella scena del primo incontro simbolico tra Paolo e Tecla l'autore faccia uso di immagini ambigue che ricordano la prospettiva erotica, l'innamoramento dei protagonisti è in questo caso unilaterale, cioè della sola Tecla nei confronti di Paolo, e legato esclusivamente all'incantazione del flusso delle sue parole, contraddicendo in

---

<sup>50</sup> L'antagonismo tra madre e figlia è un elemento comune nei romanzi, dove si insiste sul motivo dell'abbandono da parte delle madri e sulla complicità della confidenti, come è stato evidenziato da EGGER, pp. 120-122.

<sup>51</sup> Le singole analogie alle quali si fa riferimento sono: *ἀναγνωρίσματα*; banchetti e simposii; bellezza fisica; folla; magia; salvataggio in punto di morte-morte apparente; sogno; taglio dei capelli; travestimento in panni maschili; verginità-astinenza sessuale, per le quali si veda l'indice tematico e le relative note di commento, *infra*, p. 187.

questo modo due dei principali τόποι romanzeschi: la reciprocità del sentimento e il ruolo speciale assegnato alla vista nel meccanismo convenzionale della seduzione<sup>52</sup>.

La capacità persuasiva attribuita alla parola che mette in atto il cambiamento interiore di Tecla nella scena della conversione assomiglia molto, come si noterà, alla minuziosa raffigurazione di una incomprensibile malattia (nota comm. 59). Il ricorso al linguaggio medico è utilizzato anche nei romanzi<sup>53</sup>, a conferma del fatto che l'eterogeneità linguistica si può considerare in un certo qual modo speculare rispetto alla disomogeneità degli stili. Tale aspetto si riscontra anche quando vengono inscenati processi più o meno verosimili, e nelle conseguenti torture ai danni dei protagonisti, il cui compiacimento descrittivo, comune anche ai romanzi, alimenterà notevolmente il materiale delle *Passiones* e degli *Acta martyrum*<sup>54</sup>. Queste considerazioni spingono ad una valutazione più equilibrata riguardo all'apporto del romanzesco negli *APTh*, sia per ciò che riguarda la trama e la rappresentazione dei personaggi, sia per ciò che riguarda la veste espressiva. L'intensa partecipazione delle donne e la loro presunta superiorità rispetto ai personaggi maschili, ad esempio, ha spesso suscitato interpretazioni "femministe" applicate anche ai romanzi<sup>55</sup>, ma sembra tuttavia ragionevole seguire con prudenza questa linea ermeneutica, a motivo del fatto che nella letteratura coeva non mancano in generale personaggi femminili dal temperamento impetuoso.

Per ciò che riguarda l'aspetto linguistico i risultati dell'indagine condotta su questo scritto portano a credere che l'autore conosce il meccanismo del romanzo, ma lo riprende solo per ciò che riguarda l'impianto generale della vicenda e la strutturazione degli episodi fondanti. Per il resto la lingua, seppure fortemente imparentata con quella neotestamentaria, fruisce di un lessico singolare che trova

---

<sup>52</sup> Tali elementi ricorrono soprattutto nei par. 7-10 per i quali si veda MANGOGNA, «Annotazioni sulla lingua», pp. 182-184; cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, pp. 30s.

<sup>53</sup> CHAR. I 4, 12; II 8, 5; III 8, 1; ACH. TAT. IV 10, 1. Tale somiglianza può essere estesa anche ad alcuni episodi specifici accomunati dal medesimo contesto situazionale. La sintomatologia degli affetti della protagonista quando ancora è lontana dal raggiungere l'apostolo per la prima volta si colora di una sfumatura tecnica riscontrabile anche in HELIOD. 1, 21, quando Cariclea, prossima ad un matrimonio indesiderato, è colpita da una malattia inspiegabile; e in Anzia (XEN. EPH. V 7, 4) la quale, pur di evitare il postribolo, finge un riuscito attacco epilettico. Si tratta di manifestazioni che, pur nella diversità di ispirazione, sono paradigmatiche della metamorfosi delle protagoniste e, soprattutto, della loro conquista di autonomia (cfr. RISPOLI, pp. 110-112).

<sup>54</sup> ACH. TAT. VI 20, 1-2; CHAR. III 4, 7; cfr. AIGRAIN, p. 147.

<sup>55</sup> Cfr. EGGER; LIVIABELLA FURIANI, p. 53.

scarso confronto con altre composizioni dell'antichità. Il risultato è un ibrido letterario, o meglio, l'invenzione di un genere nuovo caratterizzato dall'innesto di una lingua sacra, che a quell'epoca si andava definendo, in di una delle più profane composizioni dell'antichità<sup>56</sup>. Si può ammettere che la riutilizzazione di modelli narrativi conosciuti ed apprezzati dai possibili destinatari poteva contribuire ad una più larga circolazione del testo, ma non bisogna trascurare che il contenuto rimane pur sempre la preoccupazione principale degli autori/redattori. Tale aspetto si lega alla comprensione del rapporto tra gli *APTh* e le epistole pastorali che, nonostante i numerosi studi, rimane comunque problematico, non solo per la determinazione della conoscenza effettiva delle lettere da parte dell'autore, ma anche per la valutazione dei contenuti, intesa quale adesione o polemica rispetto alla teologia di *1-2 Tim.* e *Tit*<sup>57</sup>.

Il pensiero delle pastorali, infatti, è per molti versi inconciliabile con le disposizioni paoline. Formulare nozioni così divergenti senza modificare radicalmente l'essenza stessa dell'apostolato di Paolo risultava un'operazione impossibile se non mediante una costruzione letteraria nella quale Paolo sembra addirittura revocare i suoi precedenti insegnamenti. A questo scopo l'autore parla in prima persona formulando concetti che contrastano con le istruzioni delle lettere precedenti soprattutto per ciò che riguarda l'assetto familiare, il matrimonio, e il ruolo della donna all'interno della comunità<sup>58</sup>. Paradossalmente è in questo modo che si riduce il margine della *fictio*, piuttosto che con un tentativo di improbabile accomodamento di due impostazioni contrastanti. La citazione di personaggi menzionati nelle epistole paoline autentiche, il riferimento a luoghi realmente visitati dall'apostolo, il ricordo delle condanne subite a causa della fede, completano infine tale piano compositivo.

Il contesto dottrinale non è facile da determinare, soprattutto per ciò che riguarda i presunti avversari dell'apostolo. Il contrasto con il mondo giudaico è

---

<sup>56</sup> In *APTh* su un totale di 3603, 780 sono le parole non ripetute (21, 65%), quindi il lessico adoperato è piuttosto vario se messo a confronto, ad esempio, con *Mt.* (1691 su 18.298 = 9, 9%); *Mc.* (1345 su 11.078 = 12%); *Lc.* (2055 su 19.430 = 11%); *Io.* (1011 su 15.416 = 6, 7%).

<sup>57</sup> Su questo argomento si vedano RORDORF, «Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe»; ID., «Apokryphen Paulusakten zur Apostelgeschichte und Pastoralbriefen»; BROCK, «Social Diversity in the *Acts of Paul* and the *Acts of Peter*», pp. 166-168.

<sup>58</sup> MERZ parla molto appropriatamente di «interventi autoreferenziali di carattere fittizio», cit. in THEISSEN, *Il Nuovo Testamento*, p. 118.

ancora particolarmente sentito (*1 Tim.* 1, 3-11; *Tit.* 1, 10-16), nonostante che la propagazione del culto cristiano avesse dovuto, a quell'epoca, sfumare il livello di incomprendimento. Ma all'interno delle lettere si parla anche di nuove dispute con un gruppo concorrente che concede maggiore autonomia alle donne (*1 Tim.* 2, 12; *2 Tim.* 3, 6) e propaganda il rifiuto del vincolo matrimoniale (*1 Tim.* 4, 3), in contrasto con le disposizioni paoline che manifestamente indicano il celibato come soluzione più appropriata in vista della παρουσία imminente (cfr. *1 Cor.* 7).

Il mondo sociale di queste lettere, quindi, è su posizioni apparentemente antitetiche rispetto alla storia degli *APTh*, e può sembrare singolare che la vicenda della vergine sia stata successivamente inglobata all'interno di una cornice dottrinale così diversa. Per risolvere questa idiosincrasia alcuni studiosi hanno capovolto il problema, facendo precedere la composizione delle pastorali anche allo strato più antico degli *APTh*<sup>59</sup>, che volutamente si opporrebbero ai dettami espressi in esse.

È possibile tuttavia avanzare un'ipotesi alternativa. Il nucleo primitivo degli *APTh* (= *Th*) è testimone di una teologia sostanzialmente "ortodossa" se contestualizzata nelle correnti di pensiero inaugurate da Paolo e radicatesi poi nel cristianesimo primitivo, anche se all'interno di esse è possibile riconoscere la presenza di rimaneggiamenti in senso encratita<sup>60</sup>, e aggiunte redazionali più sensibili alla vita ascetica che si allontanano dal pensiero dell'apostolo. Il problema della continenza sessuale, che è il punto più problematico, va ridimensionato. Negli *APTh*, infatti, Paolo spinge alla castità, ma non la impone; così il rifiuto del matrimonio (cfr. *1 Tim.* 4, 3) è in realtà una decisione autonoma di Tecla. La castità, quindi, è un motivo escatologico e non un movente di rivendicazione sociale<sup>61</sup>. Lectra, infatti, pur se convertita al cristianesimo e seguace fedele di Paolo finanche nel sepolcro abbandonato di Dafni, resta legata

---

<sup>59</sup> Cfr. NG, pp. 24s.; SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memoria di lei*, p. 343. I responsabili di questa predicazione controcorrente sono «certi tali che...accolgono donnicciole cariche di peccati, mosse da passioni di ogni genere - ἐπιθυμίας ποικίλαις» (*2 Tim.* 3, 6), cfr. par. 9 ἐπιθυμία καινή. A prima vista alcuni punti delle pastorali sembrano consonanti con il lessico di *APTh* adoperato per descrivere l'irretimento provocato da parte «spiriti menzogneri - πνεύμασιν πλάνοις» (*1 Tim.* 4, 1; cfr. par. 11 τίς οὗτος ὁ ἔσω μεθ' ὑμῶν, πλανῶν ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν). Ma si tratta di somiglianze troppo generiche che non possono provare una ripresa letterale del testo.

<sup>60</sup> Su questo argomento si veda il Capitolo II, *infra*, pp. 30-48.

<sup>61</sup> DUNN, «Women's Liberation», p. 258.

al marito Onesiforo con il quale, dietro esortazione di Paolo stesso, farà ritorno ad Iconio.

È più probabile che le pastorali in realtà combattano un certo tipo di cristianesimo che ha le sue radici proprio nell'encratismo<sup>62</sup> e all'interno del quale l'alternativa del nubilitato accorda più indipendenza alle donne. La storia di Tecla, invece, con ogni probabilità fu concepita in un periodo antecedente ed è testimone di una fase in cui l'attrito con la setta antagonista non si era ancora scatenato. In un momento successivo è possibile che tali gruppi concorrenti se ne siano appropriati e l'abbiano rimaneggiata per adeguare la storia ai loro scopi propagandistici. Se tale valutazione è corretta, si comprende più facilmente la condanna da parte della chiesa ufficiale nel momento della chiusura del canone. Se inizialmente infatti gli *Atti di Paolo* non furono radicalmente rifiutati, ma considerati ἀντιλεγόμενα, ovvero “controversi”, l'appropriazione indebita di questo scritto da parte di comunità rivali deve aver generato il meccanismo dell'esclusione. Tale fenomeno del resto è comune nella storia degli apocrifi, dove, più che il contenuto in sé, è l'utilizzo da parte di circoli in competizione con la dottrina ufficiale a determinarne la condanna<sup>63</sup>.

A questo punto è importante individuare il discrimine tra ciò che aderisce al pensiero della Chiesa e ciò che dissente rispetto ad essa. La sinossi sistematica tra le affermazioni contenute nelle pastorali e quelle di *APTh* dimostra che l'antitesi è tutt'altro che incontestabile.

Il punto più problematico è, secondo alcuni studiosi, l'affinità tra le tradizioni paoline di *I Tim.* 2, 11-12 e *I Cor.* 14, 34-35 (...αἱ γυναῖκες ἐν ταῖς ἐκκλησίαις σιγάτωσαν· οὐ γὰρ ἐπιτρέπεται αὐταῖς λαλεῖν...) e l'investitura simbolica di Tecla di par. 41 («Va' e insegna la parola di Dio»). Tuttavia i due luoghi neotestamentari non riflettono la medesima ispirazione. Come è noto, infatti, molti sostengono che i vv. 33b-35 di *I Cor.* 14, che alcuni manoscritti collocano dopo il v. 40, sono una glossa penetrata nel testo: essi contraddicono le affermazioni di Paolo di 11, 5 e interrompono bruscamente la trattazione sui

---

<sup>62</sup> Emblematico è infatti l'abbinamento divieto del matrimonio e proibizioni alimentari che proprio nell'encratismo avevano un ruolo determinante (*I Tim.* 4, 3).

<sup>63</sup> Cfr. ERBETTA, pp. 16-20; JUNOD, «Jugement de Photius»; JENSEN, «The Founder of “Montanism”», p. 148.

profeti. Inoltre alcuni importanti testimoni manoscritti premettono ad ἐν ταῖς ἐκκλησίαις il pronome ὑμῶν, inducendo a pensare che la frase doveva servire a frenare l'esuberanza delle donne di Corinto, piuttosto che ipotecare definitivamente la libertà di parola delle fedeli. Per risolvere questa contraddizione, alcuni studiosi credono che la glossa sia stata inserita dopo la redazione delle pastorali, e modellata proprio su *1 Tim.* 2, 11-12 (e 3, 11). Inoltre, come è stato giustamente notato, la ἡσυχία di *1 Tim.* 2, 11-12, più che «silenzio», è da intendersi come «pace», conformemente al formulario paolino di *1 Thess.* 4, 11; *2 Thess.* 3, 12; *1 Tim.* 2, 2. La polarità tra le pastorali e la possibilità concessa a Tecla di insegnare, quindi, non deve essere enfatizzata, poiché vi sono buone ragioni per credere che in realtà le pastorali riflettono un tipo di comunità in cui le donne potevano insegnare anche se solo ad altre donne (v. *1 Tim.* 2, 12)<sup>64</sup>. Tutto sommato, ad esclusione di poche eccezioni (come Ermia al par. 41 o il sèguito misto di par. 40), le conversioni effettuate da Tecla riguardano per lo più il mondo femminile.

In conclusione, anche se gli *APTh* rispecchiano una concezione di certo più liberale rispetto alle pastorali, non sono del tutto opposte ad esse<sup>65</sup>. È indicativo, ad esempio, che la frase teologicamente più eversiva di *2 Tim.* 2, 18 («...i quali hanno deviato dalla verità, sostenendo che la resurrezione è già avvenuta»), è attribuita in *2 Tim.*, fra gli altri, anche a Fileto ed Imeneo (2, 17). E già si è visto che Imeneo, insieme ad Alessandro, è stato con quest'ultimo escluso dalla comunità cristiana (*1 Tim.* 1, 20), e proprio Alessandro, secondo alcuni codici, compare nell'*incipit* degli *APTh* (v. nota comm. 4). Tale affermazione è molto significativamente trasferita al par. 14 su Demas ed Ermogene, i cattivi compagni di Paolo<sup>66</sup>. E sono proprio Demas ed Ermogene che, per screditare l'apostolo agli occhi di Tamiri, amplificano il valore della temperanza sessuale del suo sermone (par. 12).

<sup>64</sup> Cfr. DUNN, «Women's Liberation», p. 245. L'autore fa notare che in *Tito* esiste una differenza tra le donne anziane καλοδιδάσκαλοι (*Tit.* 2, 3) e il compito di Tito, al quale, invece (si noti il δέ di *Tit.* 2, 1), spetta il compito di trasmettere la «sana dottrina», υγιαινούση διδασκαλία (pp. 252s.).

<sup>65</sup> Le conclusioni di DUNN sono persuasive a riguardo: «...the two traditions...are not incompatible but complementary, each stressing different sides of the tension which already existed in the Pauline legacy» («Women's Liberation», p. 253).

<sup>66</sup> Cattivi compagni che, secondo DUNN («Women's Liberation», p. 252), assomigliano molto ai falsi maestri di *1 Tim.* 1, 4 e 6, 4-5, dediti a litigi (cfr. par. 11) e «fatue verbosità», nonché smodati nel bere (e si noti la notevole insistenza su questo tema in *1 Tim.* 3, 3; 3, 8; *Tit.* 1, 7; 2, 3).

Tali elementi inducono a sostenere che l'anonimo redattore che ha incluso la storia di Tecla in un contesto narrativo vicino a queste epistole, si è in qualche modo adeguato ad esse, ed è forse ricorso a tale espediente per facilitare l'accettazione della vicenda di Tecla. Tentativo fallimentare? Non del tutto se, a fronte della condanna da parte della μεγάλη ἐκκλησία, le tradizioni sulla vergine hanno continuato ad arricchirsi autonomamente e la figura di Tecla ha goduto di una straordinaria fortuna<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> Su questo argomento si vedano i contributi di ORSELLI; AUBINEAU, pp. 356-362; FESTUGIÈRE, *Collections grecques de Miracles*; DAGRON, «L'auteur des "Miracles"»; DAGRON, *Vie et miracles*; HOLZHEY; MIGLIARINI; MAC DONALD, SCRIMGEOUR; PESTHY; VOUAUX, pp. 24-64. A 2 Tim. 3, 11 Paolo, conformemente all'itinerario di *Act.*, ricorda le sofferenze che ha patito ad Antiochia, ad Iconio e a Listra. Dopo Antiochia, vi è una glossa in margine a K; 181; e sy<sup>h</sup>: «cioè quelle che ha subito a causa di Tecla».

## CAPITOLO II

### Gli indirizzi dottrinali

Nell'ambito del cristianesimo primitivo si affermarono alcune correnti settarie che minarono gli equilibri interni delle comunità poiché esprimevano il loro credo attraverso un atteggiamento più austero. Tali indirizzi, tuttavia, non nacquero *ex abrupto*, ma presero spunto dal clima rigorista di cui danno notizia già Paolo e i suoi successori. È noto infatti che in *Rom.* 14, 14-23 l'apostolo esorta i fedeli alla comprensione nei confronti dei fratelli «deboli» i quali si astenevano dal mangiare carne e dal bere vino; il problema si ripresenta poi nella prima epistola a Timoteo (4, 3-5) in cui l'autore mette in guardia i destinatari da quelle fazioni che abbinavano ad una dieta più severa la rinuncia alle nozze.

Se nel cristianesimo delle origini la nozione di temperanza doveva essere applicata a tutte le sfere del comportamento umano, è solo con l'encratismo che essa si riconosce sostanzialmente nel rifiuto delle nozze e della procreazione. Alcune fonti risalenti al II secolo descrivono la pericolosa diffusione di queste tendenze che a quell'epoca avevano già cominciato ad espandersi, soprattutto nelle chiese orientali. Sebbene la genuinità di tali testimonianze sia spesso inficiata dallo scopo apologetico, non c'è da dubitare che nei primi secoli della nostra era alcuni gruppi riconoscessero nelle pratiche ascetiche l'unica via di salvezza.

La nascita di tale fenomeno resta sconosciuta. Secondo alcuni studiosi, infatti, esso trae origine dalla negazione della materia che già il dualismo neoplatonico aveva inaugurato e le correnti gnostiche ed encratite avevano poi assorbito: sarebbe possibile quindi distinguere un encratismo eterodosso, che trae spunto dallo gnosticismo ascetico e le cui pratiche sono condivise anche da Marcione e Mani, da un altro di tipo "ortodosso", legato alla disciplina della ἐγκράτεια<sup>1</sup>, e che la maggior parte delle fonti collegano a Taziano<sup>2</sup>. Secondo altri, invece, è l'ascendenza giudeocristiana, associabile al profetismo degli Ebioniti, ad aver

---

<sup>1</sup> «...l'aggettivo *enkratés* definisce la capacità di dominio dell'individuo sulla realtà circostante o su se stesso. Da questa accezione si svilupparono, soprattutto ad opera della riflessione filosofica, le nozioni di "padronanza" e "dominio" esercitati sulla sfera passionale dell'uomo saggio, in virtù della corretta percezione della propria natura e dei rapporti con la realtà esterna». SFAMENI GASPARRO, «Il progetto antropologico dell'*enkrateia*», p. 117.

<sup>2</sup> Cfr. soprattutto BLOND, «Encratisme», pp. 629s.; ID., «La vie mystique», pp. 117s.

orientato il credo in questa direzione: non stupisce quindi che anche gli eresiologi antichi connettano disinvoltamente il nome di Taziano o Giulio Cassiano a quello di Marcione. Infatti, sebbene l'encratismo e lo gnosticismo siano latori di una visione teologica molto distante, e sebbene quest'ultimo abbia sviluppato un sistema filosofico molto più complesso, l'encratismo inglobò al suo interno varie forme di ascetismo che la spiritualità giudeocristiana trasmise ad entrambi<sup>3</sup>.

Queste incertezze si riflettono nelle fonti che parlano esplicitamente del fondatore di tale movimento: il nome di Taziano ricorre in alcune testimonianze che fanno di lui il principale sostenitore dell'ἀγαμία e della perdizione di Adamo<sup>4</sup>, ma non mancano autori che operano una distinzione tra Taziano e gli encratiti, oppure che vedono in altri teologi i veri ispiratori di questa dottrina<sup>5</sup>. Notizie più precise a riguardo sono fornite da Clemente Alessandrino, che dedica gran parte del III libro degli *Stromati* alla confutazione di questa eresia. Il legame matrimoniale è, secondo Taziano, ispirato dal diavolo: questa affermazione introduce nel vivo dell'encratismo, il cui *kerygma* è per l'appunto il rifiuto del vincolo matrimoniale, unitamente ad un'avversione più o meno diffusa verso l'elemento femminile, che avrebbe potuto annullarsi solo in seguito all'azzeramento delle differenze uomo-donna<sup>6</sup>.

I pregiudizi nei confronti dell'attività sessuale non sono in realtà una prerogativa religiosa: la nozione di verginità, ad esempio, che largo spazio riveste nel pensiero cristiano, manifesta notevoli punti di contatto con le speculazioni filosofiche pagane che per il saggio auspicavano ad una progressiva e consapevole acquisizione di moderatezza attraverso una disciplina costante<sup>7</sup>. Ma la grande novità del pensiero encratita era quella di aver definitivamente condannato

---

<sup>3</sup> Gli studiosi che si rifanno all'origine giudaica si appellano a luoghi veterotestamentari che alcuni gruppi avrebbero interpretato in senso radicale. Il caso di *Lev.* 15, 18 («La donna e l'uomo che abbiano avuto un rapporto con emissione seminale si laveranno nell'acqua e saranno immondi fino alla sera») è forse, insieme con molti altri luoghi veterotestamentari, l'esempio più lampante di come le Sacre Scritture potessero offrire, in taluni ambienti, lo spunto per un'esegesi in senso rigorista. Sulle differenze fra encratismo e gnosticismo, cfr. BEATRICE, pp. 38s.; 54; QUISPTEL, «Gnosticism».

<sup>4</sup> IREN., *Haer.* I 28, 1 (*PG VII*, 690) in EUS., *Hist. Eccl.* IV 29, 3.

<sup>5</sup> EPIPH., *Pan.* 46; 47, 849-856 (*PG 41*, 804c); PHILASTR. BRIX., *De haer.* 48 (*PL XI*, 1164-1165); 72 (*PL XI*, 1186); HIPPI., *Haer.* VIII 16; X 18.

<sup>6</sup> Cfr. TISSOT, «Clément d'Alexandrie»; BOLGIANI, «La confutazione di Clemente di Alessandria».

<sup>7</sup> Su questo argomento ved. ALEXANDER, pp. 238-250.

l'attività sessuale, φθορά καὶ πορνεία<sup>8</sup>, in quanto legata al mondo corrotto della carne: in questo modo l'elaborato sistema di giustificazioni che il mondo greco, giudaico e cristiano aveva sviluppato per distinguere tra rapporti legittimi, destinati alla procreazione e per questo necessari al normale proseguimento della società, e fornicazione era annullato per sempre<sup>9</sup>.

In *Strom.* III 45, 3 Clemente Alessandrino cita un luogo del *Vangelo degli Egiziani* che è di estrema importanza non solo per la comprensione del fenomeno encratita in sé, ma anche per le sue conseguenze sul piano pratico: «Alla domanda di Salome: “Fino a quando avrà potere la morte?”, il Signore rispose: “Fino a quando voi donne partorirete!”». Per la prima volta in questo passo viene istituita una corrispondenza paradossale tra vita e morte intese quali momenti simbolici di riproduzione e corruzione: quanto più i mortali si ostineranno a prolungare sterilmente il meccanismo della fecondazione, tanto più offriranno sé stessi ad una inevitabile decadenza. Se «la generazione è intrinsecamente malvagia perché destinata infallibilmente a procurare nutrimento alla morte»<sup>10</sup>, e se la morte non può essere evitata, gli encratiti cercano di sottrarsi quanto meno alle tentazioni del sesso per interrompere il ciclo fatale della perdizione e spezzare così le catene della mortalità. La portata salvifica del messaggio encratita, quindi, si esprimeva nel tentativo di ripristinare l'equilibrio paradisiaco sconvolto dall'accoppiamento di Adamo ed Eva i quali, colpevoli di non aver represso gli istinti sessuali che accomunano l'uomo alle bestie, erano stati inghiottiti da un abisso rovinoso. Soltanto una condotta inflessibile – una morte quotidiana<sup>11</sup> – avrebbe potuto riportare l'uomo allo stato originario. La volontarietà del gesto era l'aspetto più importante, perché con la rinuncia intenzionale alla procreazione gli uomini

---

<sup>8</sup> IREN., *loc. cit.*

<sup>9</sup> Fondamentale è il saggio di BROWN il quale dimostra che «la sessualità si fondava su impulsi ritenuti ovunque incontenibili: un diffuso eufemismo greco per indicare il pene era “il necessario”». Ma è solo con l'encratismo che di colpo sessualità e società si trovarono in opposizione: «Ebrei e pagani avevano diviso la ferma convinzione che l'uomo fosse in grado di utilizzare socialmente i propri istinti animali, cioè di riscattare la sessualità cooptandola nel mondo superiore della società umana... Gli encratiti accusavano questo ottimismo, che si fondava su una distinzione del tutto arbitraria. Sempre, dovunque, comunque, con chiunque, il sesso era il sesso: in qualsiasi forma, lecita o illecita, il sesso esprimeva la separazione dell'umanità dallo Spirito di Dio», pp. 81; 89.

<sup>10</sup> BEATRICE, p. 19.

<sup>11</sup> MORARD, p. 106.

avrebbero collaborato alla cancellazione dell'errore in cui Adamo ed Eva erano caduti e avrebbero contribuito a delimitare i confini rispetto al mondo animale.

Sebbene tutti gli esseri umani fossero stati chiamati a rinunciare alle lusinghe della carne<sup>12</sup>, le principali responsabili della caduta erano considerate le donne, figlie di Eva e del peccato della sensualità, alle quali spettava perciò il compito di recuperare la condizione verginale sottraendo il loro ventre all'accoglimento del seme ed evitando in questo modo di dare vita a nuovi esseri condannati alla corruzione e alla morte.

È in questa ottica che si giustifica il ricorso alle immagini androgine che pervadono la letteratura encratita<sup>13</sup>, tutte tese al ripristino dello stato presessuale precedente la caduta<sup>14</sup> che il pensiero ortodosso non poteva che disconoscere: rifiutare l'accoppiamento e rigettare la separazione tra universo maschile e femminile significava criticare il piano divino e respingere la creazione del Padre<sup>15</sup>.

Come si è detto, gli eresiologi riferiscono che gli encratiti esprimevano la loro fede anche attraverso un'alimentazione più severa. Se alcune fonti, spinte dall'esigenza di arginare l'espansione di questa dottrina ne esasperano i comportamenti, è probabile che gli encratiti escludessero dalla loro dieta solamente i cibi "forti", come le carni, poiché in origine dotate di vita (ἐμψυχα), e il vino, in quanto derivato dalla vigna, frutto della mitica unione del diavolo con la terra: per obbedire a questa pratica talune sette modificarono il rito eucaristico che veniva celebrato solo con pane e acqua<sup>16</sup>. Negli *Atti di Tommaso* (104), invece, si

---

<sup>12</sup> In questa direzione è indicativo il racconto della prima notte di nozze dei due giovani sposi e dell'episodio di Carisio e Migdonia negli *Atti di Tommaso* 13; 98. Il fatto che la repressione degli impulsi erotici fosse affidata ad entrambi rappresenta una grande novità del pensiero cristiano, che fino ad allora aveva affrontato la sessualità secondo un'ottica esclusivamente maschile. Questi elementi dovrebbero probabilmente sfumare le punte sociali che sono state spesso attribuite alla castità femminile degli Atti apocrifi (ved. *supra*, p. 14, nota 20; cfr. BROWN, p. 92). Del resto è celebre l'episodio narrato nella *II Apologia* (2) di GIUSTINO, il quale racconta di una matrona romana convertita che lasciò il marito pagano, del quale non poteva più condividere lo stile di vita; o ancora la storia di Prisca, affiliata ai montanisti, che, per abbracciare la fede, si trovò anche lei costretta ad abbandonare il tetto coniugale (EUS., *Hist. Eccl.* V 18, 3).

<sup>13</sup> Si veda soprattutto il frammento di GIULIO CASSIANO citato da CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.* III 92, 2).

<sup>14</sup> Sull'argomento si veda PETERSON, «Hamburger Papyrus-Fragment der *Acta Pauli*»; HAMMAN e nota comm. 154.

<sup>15</sup> IREN., *loc. cit.* e cfr. BOLGIANI, «Le notizie di Ireneo».

<sup>16</sup> Il giudizio sulla vigna è attribuito a SEVERO e riportato da EPIFANIO in *Pan.* 45. Sul rito eucaristico, cfr. *A. Thom.* 121, 9-12: ...ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ἐνεδύσατο, ἄρτον κλάσας καὶ

dice che i convertiti si nutrivano esclusivamente di pane, sale ed acqua<sup>17</sup>: non è un caso che questi scritti, insieme agli *Atti di Giovanni*, agli *Atti di Andrea* e al *Vangelo degli Egiziani*, fossero indicati come testi letti ed usati dagli encratiti e dalla setta dei severiani, almeno a giudicare da quanto riferisce Epifanio in vari luoghi del *Panarion* (45, 4; 47, 1; 61, 104d). Il giudizio di Epifanio fa emergere uno degli aspetti più problematici per la costituzione delle comunità del cristianesimo primitivo: dopo la chiusura del canone i Padri della Chiesa si dovettero impegnare a difendere la legittimità dei testi prescelti, ma lo fecero adottando un ragionamento circolare secondo cui gli avversari erano infedeli poiché si servivano di Atti apocrifi, mentre gli Atti apocrifi erano eterodossi poiché composti o letti in ambienti ereticali<sup>18</sup>. Si tratta di argomentazioni capziose che ancora in tempi recenti non hanno smesso di condizionare la ricerca scientifica<sup>19</sup> coinvolgendo in questo meccanismo gli *Atti di Paolo* e, in particolar modo, la porzione relativa al racconto di Tecla. Anche se in seno all'encratismo è possibile distinguere vari indirizzi dottrinali, alcuni studiosi riconoscono nella storia di Tecla il legame essenziale ἐγκράτεια-resurrezione che ne rappresenta uno dei motivi costanti<sup>20</sup>.

Sul legame tra resurrezione e teologia ascetica si sviluppò già nei primi secoli una polemica accesa. Il *Vangelo di Luca* che, come è noto, è indicato da Marcione come l'unico ispirato insieme all'epistolario paolino, si prestava più di altri ad interpretazioni radicali, soprattutto nel disegnare il profilo del discepolo ideale di Gesù. Uno dei terreni di scontro più significativi fu la pericope lucana del

---

λαβὼν ποτήριον ὕδατος κοινωνὸν ἐποίησεν αὐτὴν τῷ τοῦ Χριστοῦ σώματι καὶ ποτηρίου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ...

<sup>17</sup> Qualcosa di simile si legge anche negli *Atti di Filippo* (3); cfr. SLATER.

<sup>18</sup> Questo meccanismo è ben illustrato da JUNOD, «Jugement de Photius», spec. pp. 11-12.

<sup>19</sup> Ancora in BLOND, a proposito della testimonianza di EPIFANIO, si legge: «Epifanio non menziona esplicitamente gli *Atti di Paolo* tra gli apocrifi che leggono gli encratiti (...); ma si sa che tali Atti erano letti dai rigoristi e, senza dubbio, anche dagli Encratiti» («La vie mystique», p. 124, nota 3). Questo circuito esegetico si riflette anche in tentativi più o meno evidenti di armonizzazione degli atti apocrifi. E forse per adeguare la narrazione di *APTh* al citato luogo degli *Atti di Tommaso* (104) che uno dei manoscritti della versione siriana include il sale tra gli alimenti consumati da Paolo e la famiglia di Onesiforo nel sepolcro di Dafne; ed è forse la sinossi tra i due luoghi, per quanto inconsapevole, che ha spinto il LIPSIVS ad includere nel testo, sebbene tra parentesi uncinata, καὶ ἄλας.

<sup>20</sup> PASQUATO, ad esempio, distingue tra encratismo degli *APTh* in cui l'*enkrateia* «è mezzo per meritare la risurrezione e quella del *Vangelo degli Egiziani* “dove l'astensione della procreazione anticipa e quasi rende presente la risurrezione, mettendo termine al prorogarsi del regime della morte”» p. 346.

confronto tra Gesù e i sadducei. In *Lc.* 20, 34-36, alla domanda dei sadducei di chi sarà moglie nella resurrezione la donna che abbia sposato uno dopo l'altro i sette fratelli, Gesù risponde che non sarà legata a nessuno perché «i figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni dell'altro mondo e della resurrezione dei morti, non prendono moglie né marito – οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται; e nemmeno possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, essendo figli della resurrezione, sono figli di Dio». L'uso dei verbi al presente poteva dare adito a fraintendimenti, istituendo un legame necessario tra la resurrezione, in un certo senso già presupposta in questo mondo, e la rinuncia alle unioni matrimoniali. Per evitare interpretazioni erranee, i Padri del II secolo trasmisero la pericope con i verbi al futuro<sup>21</sup>, segno che l'episodio poteva spingere ad imporre la liberazione dai vincoli della carne già nel secolo attuale. Ciò che i Padri della Chiesa combattevano sul campo era una certa tendenza secondo la quale la resurrezione del cristiano si realizzava al momento del battesimo, il cui sacramento imponeva ai convertiti il rifiuto di qualsiasi relazione sessuale, proprio perché grazie al lavacro di purificazione i fedeli raggiungevano quella dimensione angelica che i cristiani "ortodossi" rimandavano invece al momento della morte corporale. La nudità dei corpi immersi nel fonte battesimale rievocava la dimensione pura ed innocente dell'infanzia. Anche la modalità cerimoniale, quindi, con la spoliatura dei vestiti, richiamava alla mente l'abbandono simbolico delle distorsioni peccaminose della società presente e delle sue articolate strutture.

Nel discorso inaugurale in casa di Onesiforo, insieme alle beatitudini sulla castità, Paolo raccomanda ai fedeli ivi riuniti di preservare il sigillo battesimale (par. 6 Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν), ma il contesto non permette di chiarire se l'apostolo esorti all'osservazione di questi precetti in vista della ricompensa ultraterrena, o se l'intero discorso si iscriva in una concezione teologica di escatologia realizzata. I macarismi degli *APTh* hanno una origine probabilmente composita non solo dal punto di vista strutturale, perché l'ossatura generale non consente di individuare una coerenza ravvisabile ad esempio nei sermoni

<sup>21</sup> Così IUST., *Dial. cum Tryph. Iud.* 81, 4; TERT., *De Res.* 36, 5; *Adv. Marc.* III 9, 4. Sull'argomento si veda AUNE, «Realized Eschatology».

evangelici, ma anche dal punto di vista del contenuto che rivela diversi principi, così come si evince dalla complessità della tradizione manoscritta. Queste parti narrative, così come quelle nelle quali il sostrato dottrinale è più appariscente, probabilmente hanno subito modificazioni e aggiustamenti che, di volta in volta, hanno fatto aderire il messaggio teologico a comunità differenti. Del resto molte fonti riferiscono che gli encratiti più di altre sette rimaneggiavano le Sacre Scritture per piegarle ai loro fini propagandistici<sup>22</sup>. A detta di Teodoreto, ad esempio, Taziano prima ancora della sua separazione ufficiale dalla chiesa aveva ritoccato, nella sua armonia evangelica, tutti i luoghi in cui si parla della genealogia di Cristo secondo la carne (Theodoret., *Haeretic. fab. compend.* 1, 20; *PG LXXXIII*, 369-372), mentre in altri passi aveva sfumato l'importanza del sèguito femminile di Gesù<sup>23</sup>.

Se gli encratiti accomodarono disinvoltamente i testi canonici per fare proseliti, avranno adoperato la stessa tecnica anche con gli apocrifi, ed è chiaro che le correzioni avranno interessato i tratti dottrinali più pregnanti: ne consegue che le stratificazioni redazionali di tipo narratologico riscontrate all'interno degli *APTh* (ved. *supra*, pp. 1-29, spec. pp. 14-16) diventano ancora più significative nelle porzioni in cui sono prioritarie le disquisizioni teologiche. Un indizio in questa direzione si può evincere, dal punto di vista delle norme alimentari, nell'insistenza sul tema del vino cui si accennerà oltre (nota comm. 62), ma anche in un particolare importante restituitoci da una *lectio singularis*. Nel racconto del fastoso banchetto cui Tamiri invita i cattivi compagni di Paolo (par. 13), un manoscritto della versione siriana (*s<sup>d</sup>*) parla di 'molta carne', al fine di identificare Demas ed Ermogene con i peccatori dediti ai piaceri terreni ed estranei alla condotta ascetica.

Ma la presenza di Demas ed Ermogene dà la misura di come la narrazione sia al suo interno profondamente articolata. Si deve ammettere che, mentre non fa difficoltà che il giudizio su questi due personaggi è inequivocabilmente negativo

---

<sup>22</sup> ORIGENE (*Cels.* 5, 65; *PG XI*, 1288) e GIROLAMO (*In epist. ad Tit. prolog.*; *PL XXVI*, 555) lo dicono a proposito delle lettere di Paolo; EPIFANIO muove la stessa accusa ai severiani (*Pan.* 45, 4).

<sup>23</sup> In *Lc.* 23, 55, ad esempio, «le donne che erano venute con Gesù», diventavano «le donne di quelli che erano venuti con Gesù», così come si legge in un frammento probabilmente del *Diatessaron* scoperto nel 1933 a Doura-Europos; cfr. BLOND, «La vie mystique», p. 122.

sia in *APT<sup>h</sup>* che nelle epistole canoniche, ad essi è attribuita una frase teologicamente eversiva nella prospettiva “ortodossa”, ma evidentemente condivisa dai circoli eterodossi: Καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἦν λέγει οὗτος ἀνάστασιν γενέσθαι, ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ’ οἷς ἔχομεν τέκνοις [, καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆς] (par. 14). La difficoltà di interpretare questo passo si lega, da una parte, alla determinazione dell’identità dei gruppi concorrenti e, dall’altra, all’esegesi della chiosa sui figli. Mentre la seconda parte – καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆς – lascia intendere che si stia combattendo un pensiero gnostico<sup>24</sup>, è improbabile che anche il riferimento ai figli possa essere riportato ad una problematica gnostica poiché essi, al pari degli encratiti, rifiutavano il matrimonio e la procreazione.

L’ἀνάστασις nei figli, che è del tutto estranea ai detti di Gesù, si trova invece nella *Refutatio* di Ippolito, laddove l’autore la collega alla polemica contro i sadducei, i quali, come è noto, negavano la resurrezione<sup>25</sup>. L’idea della posterità nei figli prende probabilmente spunto dalla legge del levirato illustrata in *Deut.* 25, 6 e *Gen.* 38, 8 (ἀνιστάναι σπέρμα) e, sebbene non esplicita su questo punto, ancora visibile in *Mt.* 22, 23-33<sup>26</sup>. Si può concludere, quindi, che l’autore di *APT<sup>h</sup>*, attribuendo a Demas ed Ermogene questa concezione, prende posizione contro i giudei, almeno in questo specifico punto.

Un discorso diverso deve essere fatto invece per la prima parte – «la resurrezione è già avvenuta» – frase che, come è noto, è attribuita ai disertori Fileto ed Imeneo in *2 Tim.* 2, 18. Questo aspetto è molto importante perché si evince da qui che l’autore dell’apocrifo si allinea con la prospettiva teologica canonica e, di conseguenza, “canoniche” devono essere considerate le sue intenzioni comunicative, sia al momento della composizione del testo, sia al momento della sua effettiva diffusione. Ciò non toglie, tuttavia, che qualsiasi testo, una volta sganciato dalla mano del suo creatore, compia un percorso

<sup>24</sup> Il LIPSIVS inserisce la frase tra parentesi poiché manca in *cms*. Nella nuova edizione il RORDORF la lascerà nel testo, anche sulla base della collazione con il Pap. Heidelb.

<sup>25</sup> *Haer.* IX 29, 1 ἀνάστασιν δὲ οὐ μόνον ἀρνοῦνται σαρκός, ἀλλὰ καὶ ψυχὴν μὴ διαμένει νομίζουσι; IX 29, 2 ἐν τε <τού>τῳ πληροῦσθαι τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον, ἐν τῷ καταλείψαντας ἐπὶ γῆς τὰ τέκνα τελευτᾶν.

<sup>26</sup> Essa, tuttavia, non è una nozione esclusivamente biblica, ma ben attestata anche nel mondo greco, come dimostra il luogo platonico di *Leg.* 721c (τὸ... μὴ ἀνώνυμον κεῖσθαι τετελευτηκότα τοῦ τοιούτου ἐστὶν ἐπιθυμία). Su questo punto ved. LALLEMAN, pp. 133-141; VAN EIJK, pp. 213s.

autonomo e sia quindi soggetto ad interventi ed interpretazioni soggettive. Così come per la struttura narrativa (ved. *supra*, pp. 14-16), si può pensare che le accuse contro Demas ed Ermogene e l'implicita aderenza al messaggio delle pastorali risalgano al secondo livello che, dopo la diffusione delle epistole canoniche, fu associato al nucleo primitivo agiografico (= *Th*). Secondo questa prospettiva non è escluso che ad una terza fase, contemporanea o posteriore rispetto alla seconda, rimontino i rimaneggiamenti encratiti, ma difficilmente questa dottrina ne è la fonte di ispirazione.

Dopo la permanenza nel sepolcro di Dafni, ad esempio, Paolo rimanda ad Iconio Onesiforo e sua moglie (par. 26)<sup>27</sup>. Il ripristino della vita coniugale dopo un intenso periodo di preghiera è del tutto incompatibile con la dottrina encratita. In *Strom.* III 12, 82 Clemente Alessandrino riporta un frammento di un'opera perduta (Περὶ τοῦ κατὰ Σωτῆρα καταρτισμοῦ) in cui Taziano, nel commentare *I Cor.* 7, 5, scrive: «L'armonica unione è dunque in accordo con la preghiera, la congiunzione di corruzione – κοινωνία φθορᾶς – invece dissolve la supplica; egli dunque (*scil.* Paolo), attraverso la concessione, dà una proibizione nel modo più atto a suscitare il disgusto. Col suo concedere infatti di essere di nuovo insieme per causa di Satana e dell'incontinenza – διὰ τὸν σατανᾶν καὶ τὴν ἀκρασίαν –, ha dichiarato che colui il quale a tale concessione accede servirà a due padroni: con l'armonica unione a Dio, con la disarmonia all'incontinenza, alla fornicazione, al diavolo» (Beatrice, p. 50). Proprio la prima lettera ai Corinzi rappresentò un momento imprescindibile nelle definizioni dell'etica sessuale del cristiano<sup>28</sup>. La corrispondenza di Paolo con la chiesa di Corinto lascia intendere che in seno a questa comunità religiosa vi fossero importanti fratture determinate dalla diffusione di comportamenti ascetici più o meno radicali. Chi fossero questi predicatori capaci di disgregare la comunità di Corinto non è chiaro, ma è probabile che si tratti di rappresentanti dell'encratismo giudeocristiano. L'apostolo, consapevole delle debolezze dell'animo umano, risponde ai quesiti dei fedeli con una sorprendente malleabilità, lasciando larga autonomia di scelta a

---

<sup>27</sup> Non credo, quindi, che si possano mettere sullo stesso piano Onesiforo e Lectra con le coppie dei citati luoghi degli *Atti di Tommaso* (così ALOE SPADA, «Conversioni femminili», p. 381).

<sup>28</sup> Ved. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memoria di lei*, pp. 229-266.

seconda della personali inclinazioni<sup>29</sup>. Ma proprio le problematiche espresse in questa epistola, la cui composizione risale probabilmente al 53, dimostrano che, in quel periodo, l'atteggiamento del cristiano non era affatto univoco e la tolleranza di Paolo ne è un'ulteriore conferma poiché l'apostolo, se non impone la castità, non intende neanche combatterla.

Nei par. 5-6 si concentra la maggior parte delle disposizioni paoline, le quali si aprono con un complemento di argomento – *περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* – che ha suscitato le principali riflessioni a favore della provenienza encratita<sup>30</sup>. Sebbene le argomentazioni filologiche non siano decisive poiché *περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως* è omesso solo da *m*, più elementi inducono a credere che si tratti di un inciso penetrato molto presto nella tradizione manoscritta: esso interrompe l'andamento di questi paragrafi i quali, in linea con le aspettative del genere letterario dei macarismi, sono caratterizzati da una struttura ritmata e assonante. Se si accetta tale ipotesi si può notare che l'ellissi allitterante (*καὶ κλίσις γονάτων καὶ κλάσις ἄρτου*) proseguiva con *καὶ λόγος θεοῦ λέγοντος τοῦ Παύλου* e che i tre genitivi in sequenza contribuivano efficacemente alla resa stilistica. Al par. 7 vi è un fenomeno simile poiché l'autore sottolinea l'importanza del concetto di discorso attraverso una espressione analoga – *λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου* – che potrebbe quindi appartenere al suo *usus scribendi*<sup>31</sup>. Peralto anche per questa parte si riscontrano difficoltà interpretative: la tradizione manoscritta dimostra che non è affatto sicuro che Paolo esortasse alla “purezza”. A prescindere dalle amplificazioni devozionali dopo Παύλου, le quali sfumano il peso che riveste l'ἀγνεία nella predicazione

---

<sup>29</sup> Cfr. BEATRICE, pp. 50s.; SFAMENI GASPARRO, «Il progetto antropologico dell'*enkrateia*», pp. 124-127.

<sup>30</sup> Come dimostra DUNN («1 Corinthians and Acts of Paul»), in realtà la “continenza” è un concetto paolino ben radicato: lo si evince dal formulario di *1 Cor.* (7, 9; 7, 40; 9, 25) e dall'immagine dell'apostolo in *Act.* 24, 25 (pp. 447-448). Secondo SFAMENI GASPARRO, proprio l'episodio lucano conferma «l'*ethos* encratita di questo scritto (*scil. APT*)», poiché l'insegnamento paolino che, nel ripensamento dell'autore di *Act.* verte su *δικαιοσύνη, ἐγκράτεια* e *κρίμα*, sarebbe stato radicalizzato in senso escatologico dall'anonimo presbitero, presunto autore di *APT*, fino a fare dell'*enkrateia*, «insieme con l'intero spettro delle osservanze etiche e religiose espresse nella nozione di “giustizia”», la «condizione necessaria per affrontare quel “giudizio” ultimo, preludio della resurrezione ossia dell'infettibile salvezza» («Il progetto antropologico dell'*enkrateia*», p. 128).

<sup>31</sup> Ved. nota comm. 25.

dell'apostolo, il complemento *περὶ ἀγνείας* è stato aggiunto in EFG, mentre altri codici si dividono tra *τὸν τῆς παρθενίας λόγον* e *τὸν περὶ θεοῦ λόγον*.

Si deve considerare oltretutto che nel pensiero encratita la castità è sì una condizione atta a garantire la resurrezione finale dai morti, ma l'impegno del convertito è suggellato solo dal battesimo, poiché chi vive senza di esso è oppresso dal giogo di «diecimila tiranni»<sup>32</sup>. Da questo punto di vista non è importante «che i credenti battezzati fossero vergini dalla nascita o avessero optato per la castità dopo il matrimonio...: essenziale era invece il passaggio, al momento del battesimo, dal potere dei demoni all'esclusivo e intimo nutrimento dello Spirito Santo che non avrebbe più ammesso ulteriori rapporti sessuali»<sup>33</sup>. Il battesimo, insomma, è un mezzo attraverso il quale si entra ufficialmente nella comunità encratita e, con un gesto simbolico, si compie la promessa di castità. La scena dell'immersione battesimale di Tecla che – è bene ricordarlo – avviene alla fine della vicenda, se generata nel clima spirituale dell'encratismo, probabilmente sarebbe stata anticipata all'incontro con Paolo: al contrario essa rappresenta piuttosto il punto di arrivo di una vicenda che, sviluppata secondo una *climax* ascendente, vede in questo rito la conferma dell'avvenuta conversione e della consacrazione alla missione evangelica. In questa ottica, nella beatitudine sopra citata (*Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν*) opportunamente inserita per comunità sensibili a queste tendenze spirituali, si può cogliere un'eco dell'encratismo.

Considerato il legame sostanziale *ἐγκράτεια-ἀνάστασις*, il tema della castità, al quale più volte si è fatto ricorso per sottolineare l'encratismo degli *APT<sub>h</sub>*, va probabilmente ridimensionato. Infatti la quinta beatitudine, *Μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν* (par. 5), è già un concetto paolino di *1 Cor. 7, 29* (e che riecheggia in *1 Cor. 6, 9-10; Gal. 5, 21*) dove l'apostolo, anche se sensibile alla problematica delle

---

<sup>32</sup> TATIAN., *Or. Graec.* 29.

<sup>33</sup> BROWN, p. 87. Appare quindi artificiosa la divisione di TISSOT («Encratisme et Actes apocryphes») il quale distingue tra Atti encratiti – quando la predicazione dell'apostolo interrompe un matrimonio esistente – e Atti non encratiti – quando il convertito incontra l'apostolo prima delle nozze; si vedano le conclusioni sugli *APT<sub>h</sub>*: «Certes, il se peut que ces Actes aient été remaniés et qu'à l'origine Thècle ait été mariée à Thamyris. Leur forme actuelle n'en montre pas moins que ce type de récit n'est nécessairement encratite» (p. 116). Per le critiche a tale tesi, ved. SFAMENI GASPARRO, «Gli Atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell'*enkrateia*».

tribolazioni del γάμος, raccomanda di abbandonare ogni tipo di preoccupazione perché il «tempo si è fatto breve». A *I Cor.* vanno probabilmente ricollegati anche i macarismi 4 e 11 (Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ e Μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην θεοῦ ἐξεληθόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινούσιν [*I Cor.* 6, 3] καὶ ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται<sup>34</sup>), ma non mancano richiami ad altri luoghi sostanziali della teologia paolina, soprattutto per ciò che riguarda la benedizione alla destra del Padre che si può leggere in *Rom.* 8, 34; *Col.* 3, 1; *Eph.* 1, 20. Considerazioni analoghe si possono fare anche per Μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται che, per la presenza del futuro nell'apodosi, sembra essere frutto di una contaminazione tra il formulario paolino e il sermone matteoano<sup>35</sup>. Riportabile allo stesso clima spirituale sembra l'affermazione di Tamiri alla presenza di Demas ed Ermogene (par. 11 καὶ τίς οὗτος ὁ... πλανῶν ψυχᾶς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν, ἵνα γάμοι μὴ γίνωνται ἀλλὰ οὕτως μένωσιν), consonante con i precetti di *I Cor.* 7, 17-40.

Le similitudini tra gli *APTh* e i contenuti neotestamentari limitano il presunto sostrato encratita. E non si deve trascurare il fatto che, ad eccezione dell'ultima beatitudine<sup>36</sup>, le affermazioni più estreme – ed è questo un dato di massima importanza, ma spesso trascurato dalla critica – sono attribuite non a Paolo, ma ai suoi nemici, al fine di agevolare la condanna dell'apostolo. Si pensi, ad esempio, all'incontro di Teoclia e Tamiri (par. 9 ... Δεῖ, φησὶν, ἓνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι καὶ ζῆν ἀγνῶς) che, a mio avviso, non dimostra inequivocabilmente che in questo scritto «la castità occupa... un posto di assoluta preminenza» perché «l'insegnamento di Paolo si riassume nel temere Dio e nel vivere castamente»<sup>37</sup>,

<sup>34</sup> Ved. nota comm. 31.

<sup>35</sup> Ved. nota comm. 28; Cfr. DUNN, «1 Corinthians and Acts of Paul», p. 448s.; sulle consonanze tra *APTh* e *2 Clem.* ved. TIBILETTI, pp. 114-116; per il rapporto tra le restanti beatitudini e il lessico neotestamentario, cfr. nota comm. 32; MORALDI, *Tutti gli apocrifi*, p. 165; MARGUERAT, REBELL, p. 138.

<sup>36</sup> Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ ἀνάπαυσιν ἔξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος; su questa beatitudine, ved. *supra*, p. 17, nota 32; secondo DUNN («1 Corinthians and Acts of Paul», p. 449) anche essa è riportabile ai precetti di *I Cor.*

<sup>37</sup> TIBILETTI, p. 110.

quanto la volontà di provocare Tamiri richiamandosi alle conseguenze della conversione di Tecla che lo coinvolgono in prima persona.

Anche nel dialogo di Tamiri con Demas ed Ermogene (par. 12 Ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοῖ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε ἀγνήν) si ravvisano gli stessi meccanismi, poiché nella logica narrativa è facile pensare che discepoli pronti a tradire il loro maestro mistificano il suo pensiero per scatenare contro di lui le reazioni del popolo. Infatti, se le parole dei cattivi compagni di Paolo non sono vere e proprie falsificazioni<sup>38</sup>, sono però radicalizzazioni del messaggio dell'apostolo: mentre Paolo auspica la castità, ma non la impone sul piano pratico, nel giudizio dei suoi nemici essa diviene condizione pregiudiziale alla resurrezione<sup>39</sup>.

Il discorso di Paolo (par. 17) merita un'attenzione particolare. In esso, che è rivestito di un colorito tipicamente giudaico<sup>40</sup> ed è probabilmente frutto di interventi posteriori, l'apostolo spinge genericamente alla castità, ma non è esplicito su questo punto. Non basta, a mio avviso, che vi si ritrovino le nozioni di φθορά e θάνατος che Taziano riferisce alle nozze, per asserire che l'apologia è finalizzata alla negazione del γάμος<sup>41</sup>. Data la scarsità di fonti sull'encratismo e la parzialità delle testimonianze sopravvissute, si deve ammettere che ogni interpretazione in questo senso sembra forzata<sup>42</sup>. Lo stesso si può dire a proposito

---

<sup>38</sup> Si è notato, infatti, che le loro risposte riprendono volutamente il formulario paolino delle beatitudini, cfr. *supra*, p. 16, nota 30.

<sup>39</sup> È chiaro, dunque, che non è possibile, come vorrebbe VAN EIJK, mettere sullo stesso piano il sermone di Paolo in casa di Onesiforo e le affermazioni malevole di Demas ed Ermogene, fondendo impropriamente le parole dell'apostolo con quelle dei suoi avversari. Infatti lo studioso, pur riconoscendo la ripresa di *1 Cor.* nelle beatitudini, arriva alle seguenti conclusioni: «...whereas in *1 Cor.* 7 continence is motivated by the nearness of the *Parousia*, and the passing away of the fashion of this world, in the *APTh* it is not so much the coming of the end of this world and of that which keeps it going (marriage) which makes continence an urgent thing, but the resurrection is presented as the othewordly remuneration for those who keep their flesh pure; continence has become a condition of the resurrection», p. 212. Importanti le osservazioni di TIBILETTI, il quale fa notare che questa frase, presupponendo la resurrezione dei corpi, rivela un'origine encratita e non gnostica poiché, come è noto, tale setta la negava (p. 110).

<sup>40</sup> Ved. le note comm. 82-86. Se la matrice giudaica esclude l'origine gnostica, non è sicuro che si possano trarre le stesse conclusioni a proposito degli encratiti: cfr. le posizioni opposte di BLOND, «Encratisme», p. 631 e BEATRICE, p. 39.

<sup>41</sup> Così SFAMENI GASPARRO, «Gli Atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell'*enkrateia*», p. 292; VAN EIJK, p. 212.

<sup>42</sup> Non si può condividere l'ipotesi di BEATRICE (p. 39, nota 122) che, parlando dell'odio dei severiani per il traditore Paolo, definisce Taziano e Giulio Cassiano «una notevole eccezione con la loro utilizzazione dell'epistolario paolino, cosa che può forse spiegarsi per il primo con la sua permanenza a Roma e per il secondo con il suo apprendistato alla scuola dello gnostico Valentino. Del resto, perché mai sarebbero stati composti degli *Atti* encratiti di Paolo se non perché il

della vestizione di panni maschili (par. 40). La “donna virile”, momento primario di conquistata autonomia prima ancora che mutazione introspettiva, è in realtà una categoria radicata nel pensiero filosofico pagano e riutilizzata a vari livelli nel cristianesimo primitivo. Non si può negare che gli encratiti approfondirono questa metafora fino a farne un vessillo del loro sistema ideologico, ma, se questo avvenne, fu conseguenza dell’annullamento dell’attività sessuale e della procreazione<sup>43</sup>. La negazione dell’utero all’accoglimento degli umori della generazione imponeva alle donne una metamorfosi assolutizzante, che le riportasse ad una condizione infantile annullando la loro prerogativa, che è quella della gravidanza. L’abbigliamento maschile di Tecla non sembra appellarsi ai valori della «*enkrateia* radicale»<sup>44</sup>, ma può essere ascritto tutt’al più al suo versante «moderato»<sup>45</sup>.

In conclusione, si può ammettere che gli encratiti fecero proprio il personaggio di Tecla, appropriato ad impersonare le tendenze ascetiche, ma difficilmente si può anettere l’intera storia ad un ambiente di questo tipo. Anche l’età di composizione rappresenta un ostacolo a questa ipotesi.

La testimonianza di Tertulliano (*De Bapt.* 17 *Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique 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*) costituisce il *terminus ante quem*, ma non vi sono indizi sicuri per la determinazione del *post*. Negli ultimi tempi, inoltre, le riflessioni sugli *APTh* hanno messo in dubbio l’interpretazione vulgata di questo luogo, che alcuni vorrebbero collegare non alle narrazioni sulla vergine così come le si conoscono, quanto ad un apocrifo perduto modellato sulla *3 Cor.*, nel quale Paolo

---

presbitero, al quale Tertulliano ne attribuisce la stesura, si era proposto di valorizzare l’opera dell’Apostolo e in qualche modo di recuperarla all’interno della sua comunità che, dati i prevalenti atteggiamenti encratiti, non doveva nutrire per san Paolo eccessiva simpatia?». Al di là del fatto che si tratta di considerazioni ipotetiche e prive di oggettivi riscontri, bisogna adattare forzatamente a questa tesi lo *amore Pauli* di cui parla Tertulliano stesso: un tentativo di stornare le accuse di eresia? Non è certo l’ipotesi più economica.

<sup>43</sup> Ved. le note comm. 139; 206.

<sup>44</sup> SFAMENI GASPARRO, «Gli Atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell’*enkrateia*», p. 303.

<sup>45</sup> Ancora SFAMENI GASPARRO («Il progetto antropologico dell’*enkrateia*», p. 122) distingue «un versante “moderato” dell’*enkrateia*, peraltro variamente articolato e graduato, e un versante “radicale”, cui sarà allora riservata la denominazione di encratismo...». Su questo argomento cfr. EAD., «La condizione femminile: profezia, *enkrateia*, gnosi», spec. pp. 140-142; ANSON.

dava a Tecla precise disposizioni sulla facoltà di battezzare<sup>46</sup>. A prescindere dalla genuinità di *Acta Pauli*, dalla quale dipende piuttosto la definizione del rapporto tra gli *Atti di Paolo* e gli *Atti di Paolo e Tecla*, intesa quale comprensione del testo che l'anonimo presbitero avrebbe composto, è fondamentale porre l'attenzione su quell'*exemplum Theclae*<sup>47</sup>. Se da esso, infatti, non è possibile ricavare informazioni precise sul testo che Tertulliano aveva a disposizione, si evince, tuttavia, che lo scrittore africano conosceva la trama essenziale degli *APTh*. Il problema più spinoso è il valore da assegnare alla *licentia tingendi*, dal momento che Paolo dà a Tecla l'incarico esplicito di insegnare (par. 41 Ὑπαγε καὶ δίδασκε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ), ma non quello di battezzare. È possibile che il presbitero non intendesse autorizzare Tecla a somministrare il battesimo, ma che il φωτίσασα di par. 43 (Καὶ ταῦτα διαμαρτυραμένη ἀπήλθεν εἰς Σελεύκειαν, καὶ πολλοὺς φωτίσασα τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη) sia stato erroneamente interpretato dai fruitori del testo. Ancora Tertulliano opera una versione automatica tra φωτίζω ed *illumino* e prolunga il meccanismo esegetico, ormai comune ai suoi tempi, *illumino* = *tingo*. La corrispondenza φωτίζω = βαπτίζω risale già alla lettera agli Ebrei la cui composizione oscilla tra un periodo anteriore al 70 e la fine del I secolo, ma fu riconosciuta ufficialmente solo da Giustino<sup>48</sup>. Da qui, non si può ovviamente escludere *a priori* che l'autore di *APTh* conosca l'accezione battesimale connessa a φωτίζω, ma, considerato il confronto con le altre occorrenze di tale verbo in *APTh*, è quanto meno improbabile<sup>49</sup>. Se questa ipotesi è valida, si può pensare che la composizione di *APTh*, almeno nel loro nucleo primitivo, risalga ad un periodo di molto anteriore al 198-200, *terminus* fissato dalla composizione del *De baptismo*<sup>50</sup>. Un altro

<sup>46</sup> DAVIES, «Tertullian and the *Acts of Paul*», infatti, ad *Acta Pauli* preferisce *Pauli scripta* restituito dal codice B. L'autenticità del luogo, così come si legge nell'edizione SOUTER del *Corpus Christianorum*, è difesa da MACKAY che approfondisce i problemi della tradizione manoscritta; cfr. anche l'articolo di SOUTER preliminare alla pubblicazione della sua edizione e NG, pp. 15-24.

<sup>47</sup> La sostanza del discorso non cambia se anche si preferisce la variante di B (*scripta sunt scriptum* – cor. B<sup>2</sup> in marg. – *Theclae*) in luogo di T (*scripta sunt exemplum Theclae*).

<sup>48</sup> Ved. nota comm. 213.

<sup>49</sup> HILHORST ammette che l'attività catechetica può implicare anche la facoltà di battezzare, e che φωτίσασα ne sarebbe una conferma (pp. 157s.).

<sup>50</sup> Non è da sottovalutare il fatto che Tertulliano parli di Tecla come un esempio sufficientemente noto da costituire un pericoloso modello da emulare. Ciò significa che prima della composizione del *De baptismo* la storia della vergine fu composta, diffusa nelle principali comunità cristiane ed infine adoperata dalle donne per legittimare un ruolo di maggiore spessore all'interno delle varie

indizio di relativa antichità è il luogo 40, 5 del *Physiologus*, che l'editore fa risalire *al più tardi* agli ultimi due decenni del II secolo, e che contiene un riferimento alla lotta di Tecla con le fiere e con le foche<sup>51</sup>. Anche la formula battesimale adoperata da Tecla al momento dell'autobattesimo (par. 34 Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ βαπτίζομαι) è importante per contribuire alla fissazione della data, poiché la citazione del nome di Gesù Cristo, di certo anteriore al nesso trinitario, conferma un'origine remota<sup>52</sup>.

Le conclusioni di Hilhorst vanno ancora oltre. Lo studioso considera un passaggio chiave di questa vicenda la testimonianza di Girolamo che, nel *De viris illustribus* (7), scrive: *Igitur Περίοδοι Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter scripturas apocryphas computemus. Quale enim est ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit? Sed et Tertullianus, vicinus illorum temporum, refert presbyterum quendam in Asia, σπουδαστὴν apostoli Pauli, convictum apud Iohannem quod auctor esset libri et confessum se hoc Pauli amore fecisse, loco excidisse. Il comes apostoli cui allude Girolamo è chiaramente Luca, che avrebbe seguito Paolo nei viaggi missionari raccogliendo i dati per la composizione dei suoi *Acta* e che avrebbe certamente menzionato le vicissitudini di Tecla se fossero realmente accadute. Prescindendo dalle motivazioni "storico-critiche" che, nelle considerazioni di Girolamo, giustificano la falsità dello scritto, è importante fissare l'attenzione sul nome di Giovanni. Non potendo certamente riferirsi a Giovanni il Battezzatore che era già morto da tempo, deve trattarsi dell'apostolo Giovanni il quale, sulla base delle informazioni contenute nel cap. 9 del *De viris illustribus*, deve essere morto nel 98. Hilhorst ne conclude che gli *APTh* devono essere stati composti tra il 68, data alla quale risale, nel computo di Girolamo, la morte di Paolo, e il 98<sup>53</sup>.*

---

chiese locali. A questo proposito si può fare una ulteriore riflessione: lo scrittore cartaginese, nella sua fase pre-montanista, come è noto, si impegnò nel combattere l'eresia encratita (cfr. *Ux.* I 3, 1). Se fosse stato a conoscenza di un qualche legame tra gli *APTh* e l'encratismo non ne avrebbe approfittato per svalutare ulteriormente l'esempio di Tecla? È un *argumentum ex silentio* che, tuttavia, meriterebbe una indagine più approfondita.

<sup>51</sup> Ved. nota comm. 182.

<sup>52</sup> Ved. nota comm. 179. Cfr. WHITAKER, pp. 383s. dove si discutono anche le analogie con *Act.* 2, 38b.

<sup>53</sup> HILHORST, pp. 158-161. Resta da capire l'espressione *vicinus illorum temporum* in relazione a Tertulliano. Girolamo, infatti, sapeva bene che questi era vissuto sotto Settimio Severo e Caracalla, quindi tra il 193 e il 217 (cfr. *De vir. ill.* 53). Lo studioso pensa che Girolamo riporti qui una cronologia relativa: «much nearer to those times than Jerome himself was» (p. 160).

Si può ritornare al punto di partenza. Queste suggestive ricostruzioni, che perseguono un aspetto della ricerca già promosso da tempo<sup>54</sup>, non possono provare la retrodatazione degli *APTh*, ed anche se essa ha un qualche fondamento, è difficile conciliarla con l'encratismo ufficiale che vide la sua nascita nel II secolo, ma si radicò solo successivamente. La separazione di Taziano dalla Chiesa universale risale al 172, ma solamente alcune fonti di IV secolo descrivono monasteri e comunità encratite gerarchicamente organizzate in cui compaiono vescovi, *πανεπίσκοποι*, preti e diaconesse. Il *Panarion* di Epifanio, la cui composizione risale al massimo al 380, descrive l'encratismo come una eresia contemporanea. Lo stesso può ricavarsi da due lettere di Basilio (188; 199) dalle quali si intuisce l'espansione e la rilevanza numerica degli adepti encratiti che, intorno al 374, si erano distribuiti in molteplici sette. Alcune di esse subirono una scomunica definitiva, pena la morte, solo con Teodosio I<sup>55</sup>. Il concilio di Ancyra del 314 condanna i preti che nei giorni festivi si rifiutano di mangiare legumi cotti con la carne; il concilio di Gangres, in Paflagonia (340), persegue chiunque dimostri di essere contrario alle nozze; chiunque dichiari che una donna cristiana ed osservante che viva con suo marito non può accedere al regno dei cieli; chiunque si rifiuti di partecipare ai culti collettivi celebrati da preti maritati o nei quali presenziano coppie di sposi. Ancora tra il 392 e il 393, data di composizione del *In Aggaeum* di Girolamo, l'autore informa che in Betlemme vi sono ancora rigoristi intransigenti che si mettono sulle orme di Taziano (1, 11; *PL* XXV, 1398c). Gli stessi *Atti di Tommaso*, la cui origine gnostica ed encratita è conclamata, secondo alcuni furono composti tra il 250 e il 255<sup>56</sup>, mentre il Klijn<sup>57</sup> propone una datazione d'inizio III secolo.

Dall'esame di questi dati si conclude che in *APTh* vi sono gli echi di tendenze rigoriste comuni agli gnostici, ai manichei, agli encratiti dal punto di vista etico, ma in concorrenza con dottrine che soltanto in seguito la Chiesa ufficiale avrebbe ratificato.

---

<sup>54</sup> Con le tesi di ZAHN, VON GUTSCHMID, RAMSAY e CONYBEARE: cfr. RORDORF, «*Acts of Thecla. State of Question*», pp. 46s.

<sup>55</sup> *Cod. Theod.* XVI, 5: *De haereticis*.

<sup>56</sup> QUISPTEL, *Das Thomasevangelium*, p. 6.

<sup>57</sup> p. 26.

Come si è detto a proposito di *I Cor.*, le riflessioni sulla missione di Gesù furono foriere di comportamenti disomogenei che, di volta in volta, indussero a ridefinire le direttive catechetiche, specialmente in materia sessuale. La corrispondenza tra Dionigi, vescovo di Corinto, e Pinito di Cnosso ne è un esempio<sup>58</sup>. Oggetto del dialogo epistolare è ancora il tema della ἀγνεία che Pinito vorrebbe intimare ai fedeli della sua comunità quale condizione preliminare per il raggiungimento della salvezza. La lettera di Dionigi esorta il vescovo cretese a non imporre ai credenti «il pesante fardello della continenza», ma tenere a mente che la debolezza dei più esige una maggiore tolleranza da parte del capo religioso. Nella risposta di Pinito – il quale, pur apprezzando i consigli ricevuti, ricorda che una condotta inflessibile si adatta a coloro che più rigorosamente vogliono aderire al messaggio evangelico – emerge uno squarcio significativo delle controversie dibattutesi nei primi secoli. Infatti questo confronto, che si svolse intorno al 170, mette in competizione due posizioni “ortodosse”, perfettamente compatibili con la dottrina ufficiale, eppure contrastanti sul piano pratico. L’aspetto più interessante è che Pinito, a sostegno della sua tesi e parzialmente in contrasto rispetto alle posizioni moderate di Dionigi, si ispira ai concetti paolini di *I Cor.* 3, 1-2 ed *Hebr.* 5, 12-14, a dimostrazione che i luoghi neotestamentari non indicavano un’unica via per il conseguimento del μισθός, ma offrivano lo spunto a possibilità ermeneutiche eterogenee, quando non contrapposte. Ancora Eusebio ricorda la storia di Alcibiade, uno dei martiri di Lione, il quale durante tutta la sua vita si era nutrito solo di pane ed acqua fino a che Attalo, suo correligionario, non lo aveva convinto di essere in errore<sup>59</sup>.

Queste testimonianze fanno comprendere che l’encratismo, lungi dal costituire una ideologia sradicata dal contesto di appartenenza, incarnò le aspirazioni di fedeli che fecero propri quei dettami evangelici che più di altri si richiamavano ad una visione apocalittica e anticosmica della fede. Con una metafora, si può immaginare il cristianesimo di II secolo come un fiume che scorre sul suo alveo e la cui sorgente, una volta che esso sia arrivato alla foce, non è più riconoscibile, poiché lungo il suo corso raccoglie gli apporti che provengono da altre fonti. Sono

---

<sup>58</sup> EUS., *Hist. Eccl.* IV 23, 7-8.

<sup>59</sup> *Hist. Eccl.* IV 3, 2-3.

le sistemazioni artificiali che ne regolano il flusso e gli conferiscono la fisionomia definitiva.

«Due ecclesiologie a confronto»<sup>60</sup> – così possono definirsi cristianesimo ed encratismo –, che si fronteggiarono fino a che restò viva l'illusione della παρουσία e, con essa, l'impulso primario del profetismo itinerante. E, a ben vedere, il movimento encratita non fu rimosso nella sua essenza, ma inquadrato in forme di ascesi come l'anacoretismo e il cenobitismo, meno compromettenti sul piano sociale e per questo tollerate.

---

<sup>60</sup> BEATRICE, p. 65.

Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης  
**ATTI DI PAOLO E TECLA**

## NOTA SULLA TRADIZIONE MANOSCRITTA

In attesa della nuova edizione critica curata da W. Rordorf, P. Cherix e P. Dunn per il *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, è stata adoperata l'edizione di Richard Lipsius, in: R. A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, I-II, Lipsia 1891, rist. Holms, Hildesheim 1990, vol. I, pp. 235-272. La traduzione è personale, ma tiene conto delle più recenti traduzioni nelle lingue moderne (cfr. Nota bibliografica). Le varianti dell'edizione Lipsius sono state selezionate, riprodotte nel presente apparato critico e discusse nelle note di commento, nei capitoli riguardanti gli indirizzi dottrinali e l'analisi testuale. L'apparato consiste in una elaborazione di quello dell'edizione Lipsius, dal quale sono stati eliminati i materiali non indispensabili all'esegesi e allo studio linguistico del testo. È stata inoltre adottata la forma positiva.

### Codici greci

- A = cod. Paris. gr. 520, sec. XI
- B = cod. Paris. gr. 1454, sec. X
- C = cod. Paris. gr. 1468, sec. XI
- E = cod. Vatic. gr. 797, sec. XI
- F = cod. Vatic. gr. 866, sec. XI
- G = cod. Oxon. Barocc. gr. 180, sec. XII
- H = cod. Oxon. Miscell. gr. 77, sec. XII
- I = cod. Paris. gr. 1506, sec. XII
- K = cod. Paris. gr. 769, sec. XIII
- L = cod. Vatic. Palat. gr. 68, sec. XIII
- M = cod. Vatic. gr. 1190, sec. XIV

### Versioni latine

- c* = cod. Casin. 142, sec. XI
- d* = cod. Oxon. Bodl. Digb. 39
- m* = versione latina dall'ed. Mombricitus (B. Mombricitus, *Sanctuarium seu Vitae Sanctorum*, novam editionem cur. mon. Solesm., Paris 1910)

### Versioni siriane

*s* = versione siriana dell'ed. Wright (v. Nota bibliografica). Tale versione si basa sui seguenti codici:

$s^a$  = cod. Lond. BL Add. 14652, sec. VI  
 $s^b$  = cod. Lond. BL Add. 14447, sec. X  
 $s^c$  = cod. Lond. BL Add. 14641, sec. X/XI  
 $s^d$  = cod. Lond. BL Add. 12174, 1197 d. C.

1 Ἀναβαίνοντος<sup>1</sup> Παύλου εἰς Ἰκόνιον μετὰ τὴν φυγὴν  
τὴν ἀπὸ Ἀντιοχείας<sup>2</sup> ἐγενήθησαν σύνοδοι<sup>3</sup> αὐτῷ Δημᾶς<sup>4</sup>  
καὶ Ἑρμογένης<sup>5</sup> ὁ χαλκεύς, ὑποκρίσεως<sup>6</sup> γέμοντες, καὶ  
ἐξελιπάρουν τὸν Παῦλον ὡς ἀγαπῶντες αὐτόν. Ὁ δὲ Παῦλος  
5 ἀποβλέπων εἰς μόνην τὴν ἀγαθοσύνην<sup>7</sup> τοῦ Χριστοῦ οὐδὲν  
φαῦλον ἐποίει αὐτοῖς, ἀλλ' ἔστεργεν αὐτοὺς σφόδρα, ὥστε  
πάντα τὰ λόγια κυρίου<sup>8</sup> [καὶ τῆς διδασκαλίας καὶ τῆς  
ἐρμηνείας τοῦ εὐαγγελίου] καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς  
ἀναστάσεως τοῦ ἡγαπημένου ἐγλύκαιεν αὐτούς, καὶ τὰ  
10 μεγαλεῖα τοῦ Χριστοῦ<sup>9</sup>, πῶς ἀπεκαλύφθη αὐτῷ, κατὰ ῥῆμα  
διηγείτο αὐτοῖς.

2 Καὶ τις ἀνὴρ ὀνόματι Ὀνησιφόρος<sup>10</sup> ἀκούσας τὸν  
Παῦλον παραγενόμενον εἰς Ἰκόνιον, ἐξῆλθεν σὺν τοῖς  
τέκνοις αὐτοῦ Συμμία καὶ Ζήνωνι καὶ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ  
15 Λέκτρα εἰς συνάντησιν<sup>11</sup> Παύλου, ἵνα αὐτὸν ὑποδέξηται.  
διηγῆσατο γὰρ αὐτῷ Τίτος<sup>12</sup> ποταπός<sup>13</sup> ἐστὶν τῇ εἰδέᾳ<sup>14</sup> ὁ  
Παῦλος· οὐ γὰρ εἶδεν αὐτὸν σαρκὶ ἀλλὰ μόνον πνεύματι<sup>15</sup>.

3 Καὶ ἐπορεύετο κατὰ τὴν βασιλικὴν ὁδὸν<sup>16</sup> τὴν ἐπὶ  
Λύστραν, καὶ εἰστήκει ἀπεκδεχόμενος<sup>17</sup> αὐτόν, καὶ τοὺς  
20 ἐρχομένους ἐθεώρει κατὰ τὴν μήνυσιν Τίτου. Εἶδεν δὲ τὸν  
Παῦλον ἐρχόμενον, ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει, ψιλὸν τῇ  
κεφαλῇ, ἀγκύλον ταῖς κινήμασι, εὐεκτικόν, σύνοφρον, μικρῶς  
ἐπίρρινον, χάριτος πλήρη· ποτὲ μὲν γὰρ ἐφαίνετο ὡς  
ἄνθρωπος, ποτὲ δὲ ἀγγέλου πρόσωπον εἶχεν<sup>18</sup>.

---

1. 2 σύνοδοι αὐτῷ BEHIK: αὐτῷ σύνοδοι F σύνοδοι αὐτοῦ L αὐτῷ συνοιπόροι CGM συνοδεύοντες αὐτῷ A Tisch. | δημᾶς καὶ Ἑρμογένης ABCFGHIKLM: δημᾶς καὶ κηφᾶς καὶ ἔρμ. E demas ermogenes alexander d || 3 ὁ χαλκεύς AEFBGHIKLMm: deest in BC Tisch. || 5 ἀγαθοσύνην ABCEFKLM: ἀγαθωσύνην GHI || 7 verba uncis inclusa desunt in c: secl. Lips. || 8 καὶ τῆς γενν. καὶ τῆς ἀναστάσεως codd. pler.: deest in Gd | καὶ τῆς ἀναστάσεως deest in I | καὶ τῆς ἀναστ. τ. ἡγ. ἐγλ. αὐτ. codd. pler.: deest in c || 9 τοῦ ἡγαπ. υἱοῦ καὶ τῆς ἀναλήψεως τῆς πρὸς τὸν πατέρα οὐ μὴν δὲ ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν μεγαλείων τοῦ χριστοῦ M

2. 15 συνάντησιν BCEGIKLM: ὑπάντησιν FH ἀπάντησιν A

25 4 Καὶ ἰδὼν ὁ Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον ἐμειδίασεν<sup>19</sup>,  
καὶ εἶπεν ὁ Ὀνησιφόρος· Χαῖρε, ὑπηρέτα τοῦ εὐλογημένου  
θεοῦ<sup>20</sup>. κάκεῖνος εἶπεν· Ἡ χάρις μετὰ σοῦ καὶ τοῦ οἴκου  
σου. Δημᾶς δὲ καὶ Ἑρμογένης ἐζήλωσαν καὶ πλείονα τὴν  
ὑπόκρισιν ἐκίνησαν, ὡς εἰπεῖν τὸν Δημᾶν· Ἡμεῖς οὐκ  
30 ἐσμέν τοῦ εὐλογημένου, ὅτι ἡμᾶς οὐκ ἠσπάσω οὕτως<sup>21</sup>; καὶ  
εἶπεν ὁ Ὀνησιφόρος· Οὐχ ὀρῶ ἐν ὑμῖν καρπὸν  
δικαιοσύνης<sup>22</sup>. εἰ δὲ ἔστε τινές, δεῦτε καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν  
οἶκόν μου καὶ ἀναπαύσασθε.

5 Καὶ εἰσελθόντος Παύλου εἰς τὸν τοῦ Ὀνησιφόρου  
35 οἶκον ἐγένετο χαρὰ μεγάλη<sup>23</sup>, καὶ κλίσις<sup>24</sup> γονάτων καὶ  
κλάσις ἄρτου καὶ λόγος θεοῦ περὶ ἐγκρατείας καὶ  
ἀναστάσεως<sup>25</sup>, λέγοντος τοῦ Παύλου· Μακάριοι<sup>26</sup> οἱ καθαροὶ  
τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται<sup>27</sup>.

Μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ  
40 ναὸς θεοῦ γενήσονται<sup>28</sup>.

Μακάριοι οἱ ἐγκρατεῖς, ὅτι αὐτοῖς λαλήσει ὁ θεός.

Μακάριοι οἱ ἀποταξάμενοι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ὅτι αὐτοὶ  
εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ.

Μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ  
45 κληρονομήσουσιν τὸν θεόν<sup>29</sup>.

Μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ, ὅτι αὐτοὶ ἄγγελοι θεοῦ  
γενήσονται.

6 Μακάριοι οἱ τρέμοντες τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, ὅτι  
αὐτοὶ παρακληθήσονται.

50 Μακάριοι οἱ σοφίαν λαβόντες Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι αὐτοὶ  
υἱοὶ ὑψίστου κληθήσονται<sup>30</sup>.

Μακάριοι οἱ τὸ βάπτισμα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ

---

5. 36 περὶ ἔγρ. καὶ ἀναστάσεως deest in d | καὶ περὶ ἀναστάσεως M || 39  
μακάριοι οἱ ἀγνήν...γενήσονται deest in d

ἀναπαύσονται πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.

Μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι  
55 αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται.

Μακάριοι οἱ δι' ἀγάπην θεοῦ ἐξελθόντες τοῦ σχήματος  
τοῦ κοσμικοῦ<sup>31</sup>, ὅτι αὐτοὶ ἀγγέλους κρινοῦσιν καὶ ἐν δεξιᾷ  
τοῦ πατρὸς εὐλογηθήσονται.

Μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται καὶ οὐκ  
60 ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικρᾶν<sup>32</sup>.

Μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων, ὅτι αὐτὰ  
εὐαρεστήσουσιν τῷ θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν  
τῆς ἀγνείας αὐτῶν· ὅτι ὁ λόγος τοῦ πατρὸς ἔργον αὐτοῖς  
γενήσεται σωτηρίας εἰς ἡμέραν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, καὶ  
65 ἀνάπασιν ἔξουσιν εἰς αἰῶνα αἰῶνος.

7 Καὶ ταῦτα τοῦ Παύλου λέγοντος<sup>33</sup> ἐν μέσῳ τῆς  
ἐκκλησίας ἐν τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ<sup>34</sup>, Θέκλα τις παρθένος  
Θεοκλείας μητρὸς μεμνηστευμένη<sup>35</sup> ἀνδρὶ Θαμύριδι,  
καθεσθεῖσα ἐπὶ τῆς σύνεγγυς θυρίδος τοῦ οἴκου ἤκουεν  
70 νυκτὸς καὶ ἡμέρας τὸν περὶ ἀγνείας<sup>36</sup> λόγον λεγόμενον ὑπὸ  
τοῦ Παύλου· καὶ οὐκ ἀπένευεν ἀπὸ τῆς θυρίδος, ἀλλὰ τῇ  
πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραينوμένη<sup>37</sup>. Ἔτι δὲ καὶ βλέπουσα  
πολλὰς γυναῖκας καὶ παρθένους εἰσπορευομένας πρὸς τὸν  
Παῦλον, ἐπεπόθει<sup>38</sup> καὶ αὐτὴ καταξιωθῆναι κατὰ πρόσωπον  
75 στήναι Παύλου καὶ ἀκούειν τὸν τοῦ Χριστοῦ λόγον· οὐδέπω  
γὰρ τὸν χαρακτῆρα Παύλου ἐωράκει, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἤκουεν  
μόνον.

---

7. 70 τὸν περὶ ἀγν. λόγ. AB(c)dms (περὶ ἀγν. postea add. EFG): τὸν τῆς παρθενίας λόγον C Tisch. τὸν περὶ θεοῦ λόγον EGIK | post λόγον add. καὶ τῆς προσευχῆς Ccm(d) Tisch. | τὸν περὶ ἀγνείας καὶ τῆς ἐν χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς F | post ὑπὸ τοῦ παύλου add. καὶ τῆς ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς AB | καὶ τὸν περὶ ἀγάπης καὶ τῆς ἐν χριστῷ πίστεως καὶ προσευχῆς G | καὶ τὸν περὶ ἀγνείας καὶ τῆς ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ χριστοῦ πίστεως καὶ προσευχῆς EIK || 71 ἀπὸ τῆς θυρίδος AB EFGHIKLM: ἐκ τῆς θυρ. C Tisch. | ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγ. ὑπερευφραιν.: fidem iam habens in deo affectu maximo christi ducebatur m || 73 καὶ παρθένους A EFGIKcd: inv. ord. B καὶ παρθένους deest in Cs Tisch.

8 Ὡς δὲ οὐκ ἀφίστατο ἀπὸ τῆς θυρίδος<sup>39</sup>, πέμπει ἡ  
μήτηρ αὐτῆς πρὸς τὸν Θάμυριν<sup>40</sup>. ὁ δὲ ἔρχεται  
80 περιχαρῆς<sup>41</sup>, ὡς ἤδη λαμβάνων αὐτὴν πρὸς γάμον<sup>42</sup>. Εἶπεν  
οὖν ὁ Θάμυρις πρὸς Θεοκλείαν· Ποῦ μού ἐστιν ἡ Θέκλα;  
Καὶ εἶπεν ἡ Θεοκλεία· Καινόν<sup>43</sup> σοι ἔχω εἰπεῖν διήγημα,  
Θάμυρι. Καὶ γὰρ ἡμέρας τρεῖς καὶ νύκτας τρεῖς Θέκλα ἀπὸ  
τῆς θυρίδος οὐκ ἐγείρεται, οὔτε ἐπὶ τὸ φαγεῖν οὔτε ἐπὶ τὸ  
85 πιεῖν<sup>44</sup>, ἀλλὰ ἀτεινίζουσα<sup>45</sup> ὡς πρὸς εὐφρασίαν, οὕτως  
πρόσκειται ἀνδρὶ ξένῳ ἀπατηλοῦς<sup>46</sup> καὶ ποικίλους<sup>47</sup> λόγους  
διδάσκοντι, ὥστε με θαυμάζειν πῶς<sup>48</sup> ἡ τοιαύτη αἰδῶς<sup>49</sup>  
τῆς παρθένου χαλεπῶς ἐνοχλεῖται<sup>50</sup>.

9 Θάμυρι, ὁ ἄνθρωπος οὗτος τὴν Ἰκονιέων πόλιν  
90 ἀνασεῖει<sup>51</sup>, ἔτι δὲ καὶ τὴν σὴν Θέκλαν· πᾶσαι γὰρ αἱ  
γυναῖκες καὶ οἱ νέοι εἰσέρχονται πρὸς αὐτόν, διδασκόμενοι  
παρ' αὐτοῦ ὅτι· Δεῖ, φησίν, ἓνα καὶ μόνον θεὸν φοβεῖσθαι  
καὶ ζῆν ἀγνῶς<sup>52</sup>. Ἔτι δὲ καὶ ἡ θυγάτηρ μου ὡς ἀράχνη ἐπὶ  
τῆς θυρίδος<sup>53</sup> δεδεμένη τοῖς ὑπ' αὐτοῦ λόγοις κρατεῖται  
95 ἐπιθυμία καινῇ<sup>54</sup> καὶ πάθει δεινῷ. Ἀτεινίζει γὰρ τοῖς  
λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ καὶ ἐάλωται ἡ παρθένος. Ἀλλὰ  
πρόσελθε αὐτῇ σὺ καὶ λάλησον· σοὶ γὰρ ἐστιν ἡρμοσμένη<sup>55</sup>.

10 Καὶ προσελθὼν Θάμυρις, ἅμα μὲν φιλῶν αὐτήν,  
ἅμα δὲ<sup>56</sup> καὶ φοβούμενος τὴν ἔκπληξιν<sup>57</sup> αὐτῆς, εἶπεν·  
100 Θέκλα ἐμοὶ μνηστευθεῖσα, τί τοιαύτη κάθησαι; Καὶ ποῖόν  
σε πάθος κατέχει ἔκπληκτον; Ἐπιστράφηθι πρὸς τὸν σὸν  
Θάμυριν καὶ αἰσχύνθητι. Ἔτι δὲ καὶ ἡ μήτηρ αὐτῆς τὰ  
αὐτὰ ἔλεγεν· Τέκνον, τί τοιαύτη κάτω βλέπουσα κάθησαι,  
καὶ μηδὲν ἀποκρινομένη<sup>58</sup> ἀλλὰ παραπλήξ<sup>59</sup>; Καὶ οἱ μὲν

8. 85 ante ἀτεινίζουσα add. sed adhaesit ut aranea in fenestra c inhaesit ut aranea d

9. 92 μόνον θεὸν φοβ. BCGHLM: ἓνα καὶ μόνον φοβ. θεὸν I ἓνα θεὸν καὶ μόνον AK μόνον σέβειν θεὸν καὶ φοβ. E γινώσκειν καὶ φοβεῖσθαι F

105 ἔκλαιον δεινῶς, Θάμυρις μὲν γυναικὸς ἀστοχῶν, Θεοκλεία  
δὲ τέκνου, αἱ δὲ παιδίσκει κυρίας· πολλὴ οὖν σύγχυσις ἦν  
ἐν τῷ οἴκῳ πένθους. Καὶ τούτων οὕτως γινομένων Θέκλα  
οὐκ ἀπεστράφη, ἀλλ' ἦν ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου.

11 Ὁ δὲ Θάμυρις ἀναπηδήσας ἐξῆλθεν εἰς τὸ  
110 ἄμφοδον, καὶ παρετήρει τοὺς εἰσερχομένους πρὸς τὸν  
Παῦλον καὶ ἐξερχομένους. Καὶ εἶδεν δύο ἄνδρας εἰς  
ἑαυτοὺς μαχομένους πικρῶς<sup>60</sup>. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς·  
"Ἄνδρες, τίνες ἐστέ εἶπατέ μοι, καὶ τίς οὗτος ὁ ἔσω μεθ'  
ὑμῶν, πλανῶν<sup>61</sup> ψυχὰς νέων καὶ παρθένων ἀπατῶν, ἵνα  
115 γάμοι μὴ γίνωνται ἀλλὰ οὕτως μένωσιν· ὑπισχνοῦμαι οὖν  
ὑμῖν δοῦναι πολλὰ χρήματα, ἐὰν εἴπητέ μοι περὶ αὐτοῦ·  
εἰμὶ γὰρ πρῶτος τῆς πόλεως.

12 Καὶ ὁ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης εἶπον αὐτῷ· Οὗτος  
μὲν τίς ἐστίν, οὐκ οἶδαμεν· στερεῖ δὲ νέους γυναικῶν καὶ  
120 παρθένους ἀνδρῶν, λέγων· "Ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ  
ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοῖ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε  
ἀλλὰ τηρήσητε ἀγνήν.

13 Ὁ δὲ Θάμυρις εἶπεν αὐτοῖς· Δεῦτε, ἄνδρες, εἰς  
τὸν οἶκόν μου καὶ ἀναπαύσασθε μετ' ἐμοῦ. Καὶ ἀπήλθον  
125 εἰς πολῦτιμον δεῖπνον καὶ πολὺν οἶνον καὶ πλοῦτον μέγαν  
καὶ τράπεζαν λαμπράν<sup>62</sup>. καὶ ἐπότισεν αὐτοὺς ὁ Θάμυρις,  
φιλῶν τὴν Θέκλαν καὶ θέλων τυχεῖν γυναικός. Καὶ εἶπεν ἐν  
τῷ δείπνῳ ὁ Θάμυρις· "Ἄνδρες, εἶπατέ μοι, τίς ἐστίν ἡ  
διδασκαλία αὐτοῦ, ἵνα καγὼ γινῶ· οὐ γὰρ μικρῶς ἀγωνιῶ

---

11. 117 post πόλεως add. καὶ οὐ μικρῶς ἀγωνιῶ περὶ τῆς (μνηστευθείσης μοι EF) θέκλης, ὅτι οὕτως φιλεῖ τὸν ξένον καὶ στεροῦμαι γάμου CEFd (sed vide infra par. 13)

12. 118 αὐτῷ ABE: πρὸς αὐτὸν G ὡς ἐξ ἐνὸς στόματος τῷ θάμυρι C

130 περὶ τῆς Θέκλης, ὅτι οὕτως φιλεῖ τὸν ξένον<sup>63</sup> καὶ ἀποστεροῦμαι γάμου<sup>64</sup>.

14 Εἶπον δὲ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης· Προσάγαγε<sup>65</sup> αὐτὸν τῷ ἡγεμόνι<sup>66</sup> Καστελίῳ ὡς ἀναπείθοντα τοὺς ὄχλους<sup>67</sup> ἐπὶ καινῇ διδαχῇ<sup>68</sup> Χριστιανῶν<sup>69</sup>, καὶ οὕτως ἀπολεῖ  
135 αὐτὸν καὶ σὺ ἔξεις τὴν γυναῖκά σου Θέκλαν. Καὶ ἡμεῖς σε διδάξομεν, ἣν λέγει οὗτος ἀνάστασιν γενέσθαι<sup>70</sup>, ὅτι ἤδη γέγονεν ἐφ' οἷς ἔχομεν τέκνοις [, καὶ ἀνιστάμεθα θεὸν ἐπεγνωκότες ἀληθῆ]<sup>71</sup>.

15 Ὁ δὲ Θάμυρις ἀκούσας παρ' αὐτῶν ταῦτα, καὶ  
140 πλησθεὶς ζήλου καὶ θυμοῦ<sup>72</sup> ὄρθρου ἀναστὰς<sup>73</sup> εἰς τὸν οἶκον Ὀνησιφόρου ἀπῆλθεν μετὰ ἀρχόντων καὶ δημοσίων<sup>74</sup> καὶ ὄχλου ἱκανοῦ μετὰ ξύλων, λέγων τῷ Παύλῳ· Διέφθεις τὴν Ἰκονιέων πόλιν καὶ τὴν ἡρμοσμένην μοι, ἵνα<sup>75</sup> μὴ θελήσῃ με· ἄγωμεν ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα Καστέλιον. Καὶ πᾶς ὁ ὄχλος  
145 ἔλεγεν· Ἀπάγαγε τὸν μάγον<sup>76</sup>. διέφθειρεν γὰρ ἡμῶν πάσας τὰς γυναῖκας, καὶ συνεπείσθησαν οἱ ὄχλοι<sup>77</sup>.

16 Καὶ στὰς πρὸ τοῦ βήματος<sup>78</sup> ὁ Θάμυρις κραυγῇ μεγάλη<sup>79</sup> εἶπεν· Ἀνθύπατε<sup>80</sup>, ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν, ὃς οὐκ ἐᾷ γαμείσθαι τὰς παρθένους· εἰπάτω  
150 ἐπὶ σοῦ τίνος ἔνεκεν ταῦτα διδάσκει. Ὁ δὲ Δημᾶς καὶ Ἑρμογένης εἶπον τῷ Θαμύριδι· Λέγε αὐτὸν Χριστιανόν<sup>81</sup>, καὶ οὕτως ἀπολέσεις αὐτόν. Ὁ δὲ ἡγεμὼν ἔστησεν τὴν διάνοιαν αὐτοῦ καὶ ἐκάλεσεν τὸν Παῦλον λέγων αὐτῷ· Τίς εἶ, καὶ τί διδάσκεις; οὐ γὰρ μικρῶς σου κατηγοροῦσιν.

13. 125 πολλὸν οἶνον AEd Tisch.: εἰς οἶνον πολλὸν FG πολύοιον BC deest in *ms*<sup>c</sup> *multam carnem* s<sup>d</sup>

14. 132 εἶπον δὲ codd. pler.: εἶπον δὲ αὐτῷ ABs | post αὐτῷ (scil. θαμύρω) add. ὡς ἐκ στόματος ἑνὸς θάμυρι FGms (ut C par. 12) || 134 οὕτως ABEF: deest in CGcdms | κατὰ τὸ δόγμα τοῦ καίσαρος ante ἀπολεῖ G (similiter) *cdm secundum senatus consultum*

15. 144 καὶ πᾶς ὁ ὄχλος...γυναῖκας deest in C || 146 καὶ συνεπ. οἱ ὄχλ. deest in *d*

16. 151 εἶπον ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος C

155 17 Καὶ ἤρην τὴν φωνὴν αὐτοῦ ὁ Παῦλος λέγων· Εἰ ἐγὼ σήμερον ἀνακρίνομαι τί διδάσκω, ἀκουσον, ἀνθύπατε. Θεὸς ζῶν, θεὸς ἐκδικήσεων<sup>82</sup>, θεὸς ζηλωτῆς<sup>83</sup>, θεὸς ἀπροσδεής<sup>84</sup>, χρήζων τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας ἔπεμψέν με, ὅπως ἀπὸ τῆς φθορᾶς καὶ τῆς ἀκαθαρσίας ἀποσπάσω  
160 αὐτοὺς καὶ πάσης ἡδονῆς καὶ θανάτου, ὅπως μηκέτι ἀμαρτάνωσιν· διὸ ἔπεμψεν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ παῖδα, ὃν ἐγὼ εὐαγγελίζομαι καὶ διδάσκω ἐν ἐκείνῳ ἔχειν τὴν ἐλπίδα τοὺς ἀνθρώπους, ὅς μόνος συνεπάθησεν<sup>85</sup> πλανωμένῳ κόσμῳ, ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσιν ὦσιν οἱ ἄνθρωποι<sup>86</sup>, ἀλλὰ πίστιν  
165 ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γινῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας. Εἰ οὖν ἐγὼ τὰ ὑπὸ θεοῦ μοι ἀποκεκαλυμμένα διδάσκω, τί ἀδικῶ, ἀνθύπατε; Ὁ δὲ ἡγεμὼν ἀκούσας ἐκέλευσεν δεθῆναι τὸν Παῦλον καὶ εἰς φυλακὴν ἀπαχθῆναι, μέχρις ἂν εὐσκολήσας ἐπιμελέστερον ἀκούσῃ αὐτοῦ.

170 18 Ἡ δὲ Θέκλα νυκτὸς περιελομένη τὰ ψέλια<sup>87</sup> ἔδωκεν τῷ πυλωρῷ, καὶ ἀνοιγείσης αὐτῇ τῆς θύρας<sup>88</sup> ἀπῆλθεν εἰς τὴν φυλακὴν<sup>89</sup>. καὶ δοῦσα τῷ δεσμοφύλακι κάτοπτρον ἀργυροῦν<sup>90</sup> εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Παῦλον<sup>91</sup>, καὶ καθίσασα παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ<sup>92</sup> ἤκουσεν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ<sup>93</sup>. Καὶ οὐδὲν ἐδεδοίκει ὁ Παῦλος, ἀλλὰ τῇ τοῦ θεοῦ παρρησίᾳ ἐνεπολιτεύετο<sup>94</sup>. κακείνης ἠὔξανεν ἡ πίστις, καταφιλοῦσης τὰ δεσμὰ αὐτοῦ<sup>95</sup>.

180 19 Ὡς δὲ ἐζητεῖτο Θέκλα ὑπὸ τῶν ἰδίων καὶ Θαμύριδος<sup>96</sup>, ὡς ἀπολλυμένη<sup>97</sup> ἐδιώκετο κατὰ τὰς ὁδοὺς, καὶ τις τῶν συνδούλων τοῦ πυλωροῦ ἐμήνυσεν ὅτι νυκτὸς ἐξῆλθεν<sup>98</sup>. Καὶ ἀνήτασαν τὸν πυλωρόν, καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὅτι πεπόρευται<sup>99</sup> πρὸς τὸν ξένον<sup>100</sup> εἰς τὸ δεσμωτήριον· καὶ ἀπῆλθον καθὼς<sup>101</sup> εἶπεν αὐτοῖς καὶ εὔρον αὐτὴν τρόπον

τινὰ συνδεδεμένην τῇ στοργῇ<sup>102</sup>. Καὶ ἐξελθόντες ἐκείθεν  
185 τοὺς ὄχλους ἐπεσπάσαντο καὶ τῷ ἡγεμόνι ἐνεφάνισαν.

20 Καὶ ἐκέλευσεν ἄγεσθαι τὸν Παῦλον ἐπὶ τὸ βῆμα·  
ἡ δὲ Θέκλα ἐκυλίετο<sup>103</sup> ἐπὶ τοῦ τόπου οὗ ἐδίδασκεν ὁ  
Παῦλος καθήμενος ἐν τῇ φυλακῇ. Ὁ δὲ ἡγεμὼν ἐκέλευσεν  
κάκειν ἄχθῆναι<sup>104</sup> ἐπὶ τὸ βῆμα· ἡ δὲ μετὰ χαρᾶς ἀπίει  
190 ἀγαλλιωμένη<sup>105</sup>. Ὁ δὲ ὄχλος προσαχθέντος πάλιν τοῦ  
Παύλου περισσοτέρως ἐβόα· Μάγος ἐστίν, αἶρε αὐτόν.  
Ἡδέως δὲ ἤκουεν ὁ ἡγεμὼν τοῦ Παύλου ἐπὶ τοῖς ὁσίοις<sup>106</sup>  
ἔργοις τοῦ Χριστοῦ· καὶ συμβούλιον ποιήσας ἐκάλεσεν τὴν  
Θέκλαν λέγων· Διὰ τί οὐ γαρμὲ κατὰ τὸν Ἰουδαίων νόμον  
195 τῷ Θαμῦριδι; Ἡ δὲ εἰστήκει<sup>107</sup> Παύλῳ ἀτενίζουσα· τῆς δὲ  
μὴ ἀποκρινομένης, Θεοκλεία ἡ μήτηρ αὐτῆς ἀνέκραγεν  
λέγουσα· Κατάκαιε τὴν ἄνομον, κατάκαιε<sup>108</sup> τὴν ἀνυμφον ἐν  
μέσῳ θεάτρου, ἵνα πᾶσαι αἱ ὑπὸ τούτου διδαχθεῖσαι  
γυναῖκες φοβηθῶσιν.

200 21 Καὶ ὁ ἡγεμὼν ἔπαθεν μεγάλως, καὶ τὸν μὲν  
Παῦλον φραγελλώσας<sup>109</sup> ἔξω τῆς πόλεως ἐξέβαλεν<sup>110</sup>, τὴν δὲ  
Θέκλαν ἔκρινεν κατακαῆναι. Καὶ εὐθέως ὁ ἡγεμὼν ἀναστὰς  
ἀπίει εἰς τὸ θέατρον<sup>111</sup>. καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν  
ἀνάγκην τῆς θεωρίας<sup>112</sup>. Ἡ δὲ Θέκλα ὡς ἀμνὸς<sup>113</sup> ἐν ἐρήμῳ  
205 περισκοπεῖ τὸν ποιμένα, οὕτως ἐκείνη τὸν Παῦλον ἐζήτει.  
Καὶ ἐμβλέψασα εἰς τὸν ὄχλον εἶδεν τὸν κύριον καθήμενον  
ὡς Παῦλον, καὶ εἶπεν· Ὡς ἀνυπομονήτου μου οὔσης ἦλθεν  
Παῦλος θεάσασθαί<sup>114</sup> με. Καὶ προσεῖχεν<sup>115</sup> αὐτῷ ἀτενίζουσα·  
ὁ δὲ εἰς οὐρανοὺς<sup>116</sup> ἀπίει.

210 22 Οἱ δὲ παῖδες καὶ αἱ παρθέναι ἤνεγκαν ξύλα καὶ  
χόρτον ἵνα Θέκλα κατακαῆ. Ὡς δὲ εἰσῆχθη γυμνή<sup>117</sup>,

---

19. 178 τῶν ἰδίων ABCFHJKLM: τῶν ἰδίων καὶ deest in E Ἰουδαίων G

ἐδάκρυσεν ὁ ἡγεμῶν καὶ ἐθαύμασεν τὴν ἐν αὐτῇ δύναμιν<sup>118</sup>.  
Ἔστρωσαν δὲ τὰ ξύλα καὶ ἐκέλευσαν αὐτὴν οἱ δήμιοι  
ἐπιβῆναι τῇ πυρᾷ· ἡ δὲ τὸν τύπον τοῦ σταυροῦ<sup>119</sup>  
215 ποιησαμένη ἐπέβη τῶν ξύλων· οἱ δὲ ὑφῆψαν. Καὶ μεγάλου  
πυρὸς λάμψαντος οὐχ ἦψατο αὐτῆς τὸ πῦρ· ὁ γὰρ θεὸς  
σπλαγχνισθεὶς<sup>120</sup> ἦχον ὑπόγειον ἐποίησεν, καὶ νεφέλη  
ἄνωθεν ἐπεσκίασεν ὕδατος πλήρης καὶ χαλάζης<sup>121</sup>, καὶ  
ἐξεχύθη πᾶν τὸ κύτος, ὡς πολλοὺς κινδυνεῦσαι καὶ  
220 ἀποθανεῖν, καὶ τὸ πῦρ σβεσθῆναι<sup>122</sup> τὴν δὲ Θέκλαν σωθῆναι.

23 Ἦν δὲ ὁ Παῦλος νηστεύων μετὰ Ὀνησιφόρου καὶ  
τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τῶν τέκνων ἐν μνημείῳ ἀνοικτῷ,<sup>123</sup>  
ἐν ὁδῷ ἐν ἧ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην<sup>124</sup> πορεύονται. Ἦνίκα  
δὲ ἡμέραι πολλαὶ διῆλθον, νηστευόντων αὐτῶν εἶπον οἱ  
225 παῖδες τῷ Παύλῳ Πεινώμεν. Καὶ οὐκ εἶχον πόθεν  
ἀγοράσωσιν ἄρτους· κατέλιπεν γὰρ τὰ τοῦ κόσμου ὁ  
Ὀνησιφόρος καὶ ἠκολούθει<sup>125</sup> Παύλῳ πανοικί. Παῦλος δὲ  
ἀπεδύσατο τὸν ἐπενδύτην<sup>126</sup> καὶ εἶπεν· Ὑπαγε, τέκνον,  
ἀγόρασον ἄρτους πλείονας καὶ φέρε. Ὡς δὲ ἠγόραζεν ὁ  
230 παῖς, εἶδεν Θέκλαν τὴν γείτονα, καὶ ἐθαμβήθη καὶ εἶπεν·  
Θέκλα, ποῦ πορεύῃ; Ἡ δὲ εἶπεν· Παῦλον διώκω, ἐκ πυρὸς  
σωθεῖσα. Καὶ ὁ παῖς εἶπεν· Δεῦρο, ἀπαγάγω σε πρὸς  
αὐτόν· στενάζει<sup>127</sup> γὰρ περὶ σοῦ καὶ προσεύχεται καὶ  
νηστεύει<sup>128</sup> ἡμέρας ἤδη ἕξ<sup>129</sup>.

235 24 Ὡς δὲ ἐπέστη<sup>130</sup> ἐπὶ τὸ μνημεῖον Παύλῳ κεκλικότι  
τὰ γόνατα<sup>131</sup> καὶ προσευχομένῳ καὶ λέγοντι· Πάτερ  
Χριστοῦ, μὴ ἀψάσθω Θέκλης τὸ πῦρ<sup>132</sup>, ἀλλὰ πάρεσο αὐτῇ,  
ὅτι σὴ ἐστίν<sup>133</sup>, ἡ δὲ ὕπισθεν ἐστῶσα ἐβόησεν· Πάτερ, ὁ

22. 212 τὴν ἐν (ἐπ' c) αὐτῇ δύναμιν CE: virtutem atque constantiam ms Tisch.  
(similiter) c qualis esset in ea patientiae virtus d quae esset in ea patientia et animi virtus ἐπὶ  
τῷ κάλλει αὐτῆς AB | τὴν δύναμιν τοῦ κάλλους αὐτῆς FG

23. 222 ἀνοικτῷ ABFCs: καινῷ C Tisch. | κενῷ E deest in Gd

ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, ὁ τοῦ παιδὸς τοῦ  
240 ἀγαπητοῦ σου Ἰησοῦ Χριστοῦ πατήρ, εὐλογῶ σε ὅτι  
ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω. Καὶ ἀναστὰς Παῦλος  
εἶδεν αὐτὴν καὶ εἶπεν· Θεὲ καρδιογνώστα<sup>134</sup>, ὁ πατήρ τοῦ  
κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐλογῶ σε ὅτι ὃ ἠρώτησα  
ἐτάχυνάς μοι καὶ εἰσήκουσάς μου<sup>135</sup>.

245 25 Καὶ ἦν ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ ἀγάπη πολλή, Παύλου  
ἀγαλλιωμένου<sup>136</sup> καὶ Ὀνησιφόρου καὶ πάντων. Εἶχον δὲ  
ἄρτους πέντε καὶ λάχανα καὶ ὕδωρ «καὶ ἄλας»<sup>137</sup>, καὶ  
εὐφραίνοντο ἐπὶ τοῖς ὁσίοις ἔργοις<sup>138</sup> τοῦ Χριστοῦ. Καὶ  
εἶπεν Θέκλα τῷ Παύλῳ· Περικαροῦμαι<sup>139</sup> καὶ ἀκολουθήσω<sup>140</sup>  
250 σοι ὅπου δᾶν πορεύῃ. Ὁ δὲ εἶπεν· Ὁ καιρὸς αἰσχρὸς, καὶ  
σὺ εὐμορφος· μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς<sup>141</sup> λήψεται χείρων τοῦ  
πρώτου, καὶ οὐχ ὑπομείνης ἀλλὰ δειλανδρήσης<sup>142</sup>. Καὶ εἶπεν  
Θέκλα· Μόνον δός μοι τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα<sup>143</sup>, καὶ οὐχ  
ἄψεταιί μοι πειρασμός. Καὶ εἶπεν Παῦλος· Θέκλα  
255 μακροθύμησον, καὶ λήψη τὸ ὕδωρ.

26 Καὶ ἀπέπεμψεν Παῦλος τὸν Ὀνησιφόρον πανοικὶ  
εἰς Ἰκόνιον, καὶ οὕτως λαβόμενος τὴν Θέκλαν εἰς  
Ἀντιόχειαν εἰσῆλθεν. Ἐπειδὴ δὲ τῷ εἰσέρχεσθαι αὐτοῦς,  
συριάρχης<sup>144</sup> τις Ἀλέξανδρος ὀνόματι ἰδὼν τὴν Θέκλαν  
260 ἠράσθη αὐτῆς, καὶ ἐξελιπάρει τὸν Παῦλον χρήμασι καὶ  
δώροις. Ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν· Οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα ἣν  
λέγεις, οὐδὲ ἔστιν ἐμή<sup>145</sup>. Ὁ δὲ πολὺ δυνάμενος, αὐτὸς  
αὐτῇ περιεπλάκη εἰς τὸ ἄμφοδον· ἡ δὲ οὐκ ἠνέσχετο, ἀλλὰ  
Παῦλον ἐζήτει. Καὶ ἀνέκραγεν πικρῶς<sup>146</sup> λέγουσα· Μὴ  
265 βιάσῃ τὴν ξένην, μὴ βιάσῃ τὴν τοῦ θεοῦ δούλην<sup>147</sup>.  
Ἰκονιέων εἰμὶ πρώτη, καὶ διὰ τὸ μὴ θέλειν με γαμηθῆναι

---

25. 247 καὶ ἄλας Lips. ex uno s

Θαμύριδι, ἐκβέβληται τῆς πόλεως. Καὶ λαβομένη τοῦ Ἀλεξάνδρου περιέσχισεν αὐτοῦ τὴν χλαμύδα καὶ τὸν στέφανον ἀφείλετο ἀπὸ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, καὶ ἔστησεν αὐτὸν θρίαμβον<sup>148</sup>.

27 Ὁ δὲ ἅμα μὲν φιλῶν αὐτὴν, ἅμα δὲ<sup>149</sup> καὶ αἰσχυνόμενος τὸ γεγονός αὐτῷ, προσήγαγεν αὐτὴν τῷ ἡγεμόνι, κάκεινης ὁμολογησάσης ταῦτα πεπραχέναι κατέκρινεν αὐτὴν εἰς θηρία<sup>150</sup>. Αἱ δὲ γυναῖκες ἐξεπλάγησαν καὶ ἀνέκραξαν παρὰ τὸ βῆμα· Κακὴ κρίσις, ἀνοσία κρίσις<sup>151</sup>. Ἡ δὲ Θέκλα ἠτήσατο τὸν ἡγεμόνα ἵνα ἀγνὴ μείνῃ μέχρις οὗ θηριομαχήσῃ. Καὶ τις <βασίλισσα> πλουσία, ὀνόματι Τρύφαινα<sup>152</sup>, ἧς ἡ θυγάτηρ ἐτεθνήκει, ἔλαβεν αὐτὴν εἰς τήρησιν, καὶ εἶχεν εἰς παραμυθίαν<sup>153</sup>.

28 Ἦνίκα δὲ τὰ θηρία ἐπόμευεν, προσέδησαν αὐτὴν λεαίνῃ πικρᾷ<sup>154</sup>, καὶ ἡ βασίλισσα Τρύφαινα ἐπηκολούθει αὐτῇ. Ἡ δὲ λέαινα ἐπάνω καθεζομένης Θέκλης περιέλειχεν αὐτῆς τοὺς πόδας, καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἐξίστατο<sup>155</sup>. ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς ἦν· Ἰερόσυλος<sup>156</sup>. Αἱ δὲ γυναῖκες μετὰ τῶν τέκνων ἔκραζον ἄνωθεν λέγουσαι· Ὡθεέ, ἀνοσία κρίσις γίνεται ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. Καὶ ἀπὸ τῆς πομπῆς πάλιν λαμβάνει αὐτὴν ἡ Τρύφαινα· ἡ γὰρ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ἦν τεθνεῶσα, καὶ κατ' ὄναρ<sup>157</sup> εἶπεν αὐτῇ· Μῆτερ, τὴν ξένην<sup>158</sup> τὴν ἔρημον Θέκλαν ἔξεις εἰς τὸν ἐμὸν τόπον, ἵνα εὕξηται ὑπὲρ ἐμοῦ καὶ μετατεθῶ εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον<sup>159</sup>.

29 Ὅτε οὖν ἀπὸ τῆς πομπῆς ἐλάμβανεν αὐτὴν ἡ

26. 259 συριάρχης C Tisch.: σύρος ABFGm | ad Ἀλεξ. ὄνομ. add. ἀντιοχέων πρῶτος ABEmc ἀντιοχέων πρῶτος πολίτης F ἀντιοχέων πρωτοπολίτης G

27. 277 βασίλισσα Lips. ex s (sed vide infra par. 28. 282) vidua d γυνή BEFHcm Tisch. plane deest in AC

28. 281 βασίλισσα BCEFHms: deest in Acd Tisch.

Τρύφαινα, ἅμα μὲν ἐπένθει ὅτι ἔμελλεν εἰς τὴν αὐριον  
θηριομαχεῖν, ἅμα δὲ<sup>160</sup> καὶ στέργουσα ἐμπόνως ὡς τὴν  
295 θυγατέρα Φαλκονίλλαν εἶπεν· Τέκνον μου δεύτερον Θέκλα,  
δεῦρο πρόσευξαι ὑπὲρ τοῦ τέκνου μου, ἵνα ζήσεται εἰς  
τοὺς αἰῶνας· τοῦτο γὰρ εἶδον ἐν ὕπνοις. Ἡ δὲ μὴ  
μελλήσασα ἐπήρην τὴν φωνὴν<sup>161</sup> αὐτῆς καὶ εἶπεν· Ὁ θεός  
μου, ὁ υἱὸς τοῦ ὑψίστου ὁ ἐν τῷ οὐρανῷ, δὸς αὐτῇ κατὰ  
300 τὸ θέλημα αὐτῆς, ἵνα ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Φαλκονίλλα ζήσεται  
εἰς τοὺς αἰῶνας. Καὶ ταῦτα εἰπούσης Θέκλης ἐπένθει ἡ  
Τρύφαινα ἐπέχουσα τοιοῦτον κάλλος<sup>162</sup> εἰς θηρία  
βαλλόμενον.

30 Καὶ ὅτε ὄρθρος ἐγένετο, ἦλθεν Ἀλέξανδρος  
305 παραλαβεῖν αὐτήν, αὐτὸς γὰρ ἐδίδου τὰ κυνήγια<sup>163</sup>, λέγων·  
Ὁ ἡγεμὼν κάθηται καὶ ὁ ὄχλος<sup>164</sup> θορυβεῖ ἡμᾶς· δὸς  
ἀπαγάγω<sup>165</sup> τὴν θηριομάχον. Ἡ δὲ Τρύφαινα ἀνέκραξεν ὥστε  
φυγεῖν αὐτὸν λέγουσα· Φαλκονίλλης μου δεύτερον πένθος<sup>166</sup>  
ἐπὶ τὴν οἰκίαν γίνεται, καὶ οὐδεὶς ὁ βοηθῶν· οὔτε τέκνον,  
310 ἀπέθανεν γάρ, οὔτε συγγενῆς, χήρα<sup>167</sup> γάρ εἰμι. Ὁ θεὸς  
Θέκλης τοῦ τέκνου μου, βοήθησον Θέκλῃ.

31 Καὶ πέμπει ὁ ἡγεμὼν στρατιώτας ἵνα ἀχθῇ Θέκλα.  
Ἡ δὲ Τρύφαινα οὐκ ἀπέστη, ἀλλὰ αὐτὴ λαβομένη τῆς  
χειρὸς αὐτῆς ἀνήγαγεν λέγουσα· Τὴν μὲν θυγατέρα μου  
315 Φαλκονίλλαν ἀπήγαγον εἰς τὸ μνημεῖον· σὲ δέ, Θέκλα, εἰς  
θηριομαχίαν ἀπάγω. Καὶ ἔκλαυσεν Θέκλα πικρῶς<sup>168</sup> καὶ  
ἐστέναξεν<sup>169</sup> πρὸς κύριον, λέγουσα· Κύριε ὁ θεὸς ᾧ ἐγὼ  
πιστεύω, ἐφ' ὃν ἐγὼ κατέφυγα, ὁ ῥυσάμενός με ἐκ πυρός,  
ἀπόδος μισθὸν Τρυφαίνῃ τῇ εἰς τὴν δούλην<sup>170</sup> σου  
320 συμπαθησάσῃ, καὶ ὅτι με ἀγνὴν ἐτήρησεν<sup>171</sup>.

32 Θόρυβος οὖν ἐγένετό τε καὶ πάταγος τῶν θηρίων

καὶ βοή τοῦ δήμου<sup>172</sup> καὶ τῶν γυναικῶν ὁμοῦ καθεσθεισῶν,  
τῶν μὲν λεγόντων· Τὴν ἱερόσυλον εἰσάγαγε· τῶν δὲ  
λεγουσῶν· Ἀρθήτω ἡ πόλις ἐπὶ τῇ ἀνομίᾳ ταύτῃ· αἶρε  
325 πάσας ἡμᾶς, ἀνθύπατε· πικρὸν<sup>173</sup> θέαμα, κακὴ κρίσις.

33 Ἡ δὲ Θέκλα ἐκ χειρὸς Τρυφαίνης ληφθεῖσα  
ἐξεδύθη καὶ ἔλαβεν διαζώστραν<sup>174</sup> καὶ ἐβλήθη εἰς τὸ  
στάδιον. Καὶ λέοντες καὶ ἄρκοι ἐβλήθησαν ἐπ’ αὐτήν. Καὶ  
πικρὰ<sup>175</sup> λέαινα προσδραμοῦσα εἰς τοὺς πόδας αὐτῆς  
330 ἀνεκλίθη· ὁ δὲ ὄχλος τῶν γυναικῶν ἐβόησεν μέγα<sup>176</sup>. Καὶ  
ἔδραμεν ἐπ’ αὐτήν ἄρκος· ἡ δὲ λέαινα δραμοῦσα ὑπήντησεν  
καὶ διέρρηξεν τὴν ἄρκον<sup>177</sup>. Καὶ πάλιν λέων δεδιδαγμένος  
ἐπ’ ἀνθρώπους ὃς ἦν Ἀλεξάνδρου ἔδραμεν ἐπ’ αὐτήν· καὶ ἡ  
λέαινα συμπλέξασα τῷ λέοντι συνανηρέθη. Μειζόνως δὲ  
335 ἐπένθησαν αἱ γυναῖκες, ἐπειδὴ καὶ ἡ βοηθὸς αὐτῇ λέαινα  
ἀπέθανεν.

34 Τότε εἰσβάλλουσιν πολλὰ θηρία, ἐστῶσης αὐτῆς  
καὶ ἐκτετακυίας τὰς χεῖρας καὶ προσευχομένης. Ὡς δὲ  
ἐτέλεσεν τὴν προσευχήν, ἐστράφη καὶ εἶδεν ὄρυγμα μέγα  
340 πλήρες ὕδατος, καὶ εἶπεν· Νῦν καιρὸς λούσασθαί με<sup>178</sup>. Καὶ  
ἔβαλεν ἑαυτὴν λέγουσα· Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>179</sup>  
ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ βαπτίζομαι. Καὶ ἰδοῦσαι αἱ γυναῖκες καὶ πᾶς  
ὁ ὄχλος<sup>180</sup> ἔκλαυσαν λέγοντες· Μὴ βάλῃς ἑαυτὴν εἰς τὸ  
ὔδωρ, ὥστε καὶ τὸν ἡγεμόνα δακρῦσαι, ὅτι τοιοῦτον  
345 κάλλος<sup>181</sup> φῶκαι<sup>182</sup> ἔμελλον ἐσθίειν. Ἡ μὲν οὖν ἔβαλεν  
ἑαυτὴν εἰς τὸ ὔδωρ ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ· αἱ δὲ  
φῶκαι πυρὸς ἀστραπῆς φέγγος ἰδοῦσαι νεκραὶ ἐπέπλευσαν.  
Καὶ ἦν περὶ αὐτὴν νεφέλη πυρός, ὥστε μήτε τὰ θηρία

ἄπτεσθαι αὐτῆς, μήτε θεωρεῖσθαι αὐτὴν γυμνήν<sup>183</sup>.

350           35 Αἱ δὲ γυναῖκες ἄλλων θηρίων βαλλομένων  
φοβερωτέρων ὠλόλυξαν, καὶ αἱ μὲν ἔβαλλον φύλλον, αἱ δὲ  
νάρδον, αἱ δὲ κασίαν, αἱ δὲ ἄμωμον, ὡς εἶναι πλήθος  
μύρων<sup>184</sup>. Πάντα δὲ τὰ βληθέντα θηρία ὡσπερ ὑπνω  
κατασχεθέντα οὐχ ἤψαντο αὐτῆς· ὡς τὸν Ἀλέξανδρον  
355 εἰπεῖν τῷ ἡγεμόνι· Ταύρους ἔχω λίαν φοβερούς, ἐκείνοις  
προσδήσωμεν τὴν θηριομάχον. Καὶ στυγνάσας ἐπέτρεψεν ὁ  
ἡγεμὼν λέγων· Ποίει ὃ θέλεις. Καὶ ἔδησαν αὐτὴν ἐκ τῶν  
ποδῶν μέσον τῶν ταύρων, καὶ ὑπὸ τὰ ἀναγκαῖα αὐτῶν  
πεπυρωμένα σίδηρα ὑπέθηκαν, ἵνα πλείονα παραχθέντες  
360 ἀποκτείνωσιν αὐτήν. Οἱ μὲν οὖν ἤλλοντο· ἡ δὲ  
περικαιομένη φλόξ διέκαυσεν τοὺς κάλους, καὶ ἦν ὡς οὐ  
δεδεμένη<sup>185</sup>.

                  36 Ἡ δὲ Τρύφαινα ἐξέψυξεν<sup>186</sup> ἐστῶσα παρὰ τὴν  
ἀρήναν ἐπὶ τοὺς ἄβακας<sup>187</sup>, ὥστε τὰς θεραπαινίδας εἰπεῖν·  
365 Ἀπέθανεν ἡ βασίλισσα Τρύφαινα. Καὶ ἐπέσχευεν ὁ ἡγεμὼν,  
καὶ πᾶσα ἡ πόλις ἐπτύρη<sup>188</sup>. καὶ ὁ Ἀλέξανδρος πεσῶν εἰς  
τοὺς πόδας τοῦ ἡγεμόνος εἶπεν· Ἐλέησον καμὲ καὶ τὴν  
πόλιν, καὶ ἀπόλυσον τὴν θηριομάχον, μὴ καὶ ἡ πόλις  
συναπόληται<sup>189</sup>. Ταῦτα γὰρ ἐὰν ἀκούσῃ ὁ Καῖσαρ, τάχα  
370 ἀπολέσει σὺν ἡμῖν καὶ τὴν πόλιν, ὅτι ἡ συγγενὴς<sup>190</sup> αὐτοῦ  
Τρύφαινα ἡ βασίλισσα ἀπέθανεν παρὰ τοὺς ἄβακας.

                  37 Καὶ ἐκάλεσεν ὁ ἡγεμὼν τὴν Θέκλαν ἐκ μέσου τῶν  
θηρίων καὶ εἶπεν αὐτῇ· Τίς εἶ σύ; Καὶ τίνα τὰ περὶ σέ,

---

34. 340 post ὕδατος add. ubi erant focae marinae quae pugnaturae erant cum ea c ubi erant bestiae marinae ad quas cogitabant mittere Theclam d multasque belluas marinas habentem m

36. 364 ἐπὶ τοὺς ἄβακας (ἄββακας) E: παρὰ τοὺς ἄβακας FG ἐπὶ τοὺς ἄββακας deest in ABCm Tisch. ad portam cd ad portam theatri s | post ad portam add. ut hoc vidit factum cd || 365 ἡ βασίλισσα deest in cd || 369 μὴ καὶ ἡ πόλις συναπόληται (-λείται) E(m)s: μήποτε κ. ἡ π. σὺν σοὶ καὶ ἐμοὶ ἀπόληται F (ἀπολείται) G || 370 σὺν ἡμῖν καὶ deest in EFGs σὺν ἡμῖν deest in m | ἡ συγγενὴς αὐτοῦ ante τρύφ. ABC Tisch. τρύφαινα ἡ βασ. praem E ἡ βασίλισσα deest in Ccdm τρύφ. deest in d τρύφ. ἡ βασ. καὶ συγγ. αὐτ. FG

ὅτι οὐδὲ ἐν τῶν θηρίων ἥψατό<sup>191</sup> σου; Ἡ δὲ εἶπεν· Ἐγὼ  
375 μὲν εἶμι θεοῦ τοῦ ζῶντος δούλη<sup>192</sup>. τὰ δὲ περὶ ἐμέ, εἰς ὃν  
εὐδόκησεν ὁ θεὸς υἱὸν αὐτοῦ ἐπίστευσα· δι' ὃν οὐδὲ ἐν  
τῶν θηρίων ἥψατό μου. Οὗτος γὰρ μόνος σωτηρίας ὄρος  
καὶ ζωῆς ἀθανάτου ὑπόστασις ἐστίν· χειμαζομένοις γὰρ  
380 σκέπη, καὶ ἀπαξαπλῶς<sup>193</sup> ὅς ἐάν μὴ πιστεύσῃ εἰς αὐτόν, οὐ  
ζήσεται ἀλλὰ ἀποθανεῖται εἰς τοὺς αἰῶνας<sup>194</sup>.

38 Καὶ ταῦτα ἀκούσας ὁ ἡγεμὼν ἐκέλευσεν ἐνεχθῆναι  
ἱμάτια καὶ εἶπεν· Ἔνδυσαι τὰ ἱμάτια. Ἡ δὲ εἶπεν· Ὁ  
ἐνδύσας με γυμνὴν ἐν τοῖς θηρίοις, οὗτος ἐν ἡμέρα  
385 κρίσεως ἐνδύσει με σωτηρίαν<sup>195</sup>. Καὶ λαβοῦσα τὰ ἱμάτια  
ἐνεδύσατο. Καὶ ἐξέπεμψεν εὐθέως ὁ ἡγεμὼν ἄκτον λέγων·  
Θέκλαν τὴν τοῦ θεοῦ δούλην τὴν θεοσεβῆ ἀπολύω ὑμῖν<sup>196</sup>.  
Αἱ δὲ γυναῖκες πᾶσαι ἔκραξαν φωνῇ μεγάλῃ<sup>197</sup> καὶ ὡς ἐξ  
ἐνὸς στόματος<sup>198</sup> ἔδωκαν αἶνον τῷ θεῷ<sup>199</sup> λέγουσαι· Εἰς  
390 θεὸς ὁ Θέκλαν σώσας, ὥστε ἀπὸ τῆς φωνῆς σεισθῆναι  
πᾶσαν τὴν πόλιν<sup>200</sup>,

39 καὶ τὴν Τρύφαιναν εὐαγγελισθεῖσαν ἀπαντῆσαι<sup>201</sup>  
μετὰ ὄχλου καὶ περιπλακῆναι τῇ Θέκλῃ καὶ εἰπεῖν· Νῦν  
πιστεύω ὅτι νεκροὶ ἐγείρονται· νῦν πιστεύω ὅτι τὸ τέκνον  
395 μου ζῆ<sup>202</sup>. δεῦρο ἔσω, καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σοὶ καταγράψω<sup>203</sup>.  
Ἡ μὲν οὖν Θέκλα εἰσηλθεν μετ' αὐτῆς καὶ ἀνεπαύσατο εἰς  
τὸν οἶκον αὐτῆς ἡμέρας ὀκτώ, κατηχήσασα<sup>204</sup> αὐτὴν τὸν  
λόγον τοῦ θεοῦ, ὥστε πιστεῦσαι καὶ τῶν παιδισκῶν τὰς  
πλείονας, καὶ μεγάλην εἶναι χαρὰν ἐν τῷ οἴκῳ.

---

38. 387 τὴν τοῦ θεοῦ δούλην τὴν θεοσεβῆ HIKLM: τὴν τ. θ. δούλην post τὴν θεοσεβῆ Cm Tisch. τὴν τοῦ θεοῦ δούλην deest in E δούλην deest in s τὴν θεοσεβῆ deest in G καὶ θεοσ. F θέκλαμ τὴν θεοσεβεστάτην AB

39. 397 κατηχήσασα ACEm Tisch. καὶ ἐδίδασκεν F διδάσκουσα G κατήχησε δὲ καὶ B || 398 τῶν παιδισκῶν τὰς πλείονας AFGHIKLM: πάντας (ἀπαντας E) τοὺς ἐν τῇ οἰκίᾳ CE deest in Fcd

400 40 Ἡ δὲ Θέκλα Παῦλον ἐπεπόθει<sup>205</sup> καὶ ἐζήτει αὐτὸν περιπέμπουσα πανταχοῦ· καὶ ἐμηνύθη αὐτῇ ἐν Μύροις εἶναι αὐτόν. Καὶ λαβοῦσα νεανίσκους καὶ παιδίσκας, ἀναζωσαμένη<sup>206</sup> καὶ ῥάψασα τὸν χιτῶνα εἰς ἐπενδύτην σχήματι ἀνδρικῶ ἀπήλθεν ἐν Μύροις, καὶ εὔρεν Παῦλον  
405 λαλοῦντα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ ἐπέστη αὐτῷ<sup>207</sup>. Ὁ δὲ ἐθαμβήθη βλέπων αὐτὴν καὶ τὸν ὄχλον τὸν μετ' αὐτῆς, λογισάμενος μή τις αὐτῇ πειρασμὸς<sup>208</sup> πάρεστιν ἕτερος. Ἡ δὲ συνιδούσα εἶπεν αὐτῷ· Ἔλαβον τὸ λουτρόν, Παῦλε· ὁ γὰρ σοὶ συνεργήσας εἰς τὸ εὐαγγέλιον κάμοι συνήργησεν  
410 εἰς τὸ λούσασθαι<sup>209</sup>.

41 Καὶ λαβόμενος ὁ Παῦλος τῆς χειρὸς αὐτῆς ἀπήγαγεν αὐτὴν εἰς τὸν οἶκον Ἑρμείου καὶ πάντα ἀκούει παρ' αὐτῆς, ὥστε ἐπὶ πολὺ θαυμάσαι τὸν Παῦλον, καὶ τοὺς ἀκούοντας στηριχθῆναι<sup>210</sup> καὶ προσεύξασθαι ὑπὲρ τῆς  
415 Τρυφαίνης. Καὶ ἀναστᾶσα Θέκλα εἶπεν τῷ Παύλῳ· Πορεύομαι εἰς Ἰκόνιον. Ὁ δὲ Παῦλος εἶπεν· Ὑπαγε καὶ δίδασκε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Ἡ μὲν οὖν Τρύφαινα πολλὸν ἱματισμὸν καὶ χρυσὸν ἔπεμψεν αὐτῇ, ὥστε καταλιπεῖν τῷ Παύλῳ εἰς διακονίαν τῶν πτωχῶν.

420 42 Αὐτὴ δὲ ἀπήλθεν εἰς Ἰκόνιον. Καὶ εἰσέρχεται εἰς τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον, καὶ ἔπεσεν εἰς τὸ ἔδαφος<sup>211</sup> ὅπου Παῦλος καθεζόμενος ἐδίδασκεν τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, καὶ ἔκλαιεν λέγουσα· Ὁ θεὸς μου καὶ τοῦ οἴκου τούτου, ὅπου μοι τὸ φῶς ἔλαμψεν, Χριστὲ Ἰησοῦ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ  
425 ἐμοὶ βοηθὸς<sup>212</sup> ἐν φυλακῇ, βοηθὸς ἐπὶ ἡγεμόνων, βοηθὸς ἐν πυρί, βοηθὸς ἐν θηρίοις, αὐτὸς εἶ θεός, καὶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.

---

41. 412 καὶ πάντα ἀκούει παρ' αὐτῆς ABCELm Tisch.: καὶ διηγήσατο τῷ deest in G παύλω ἢ θέκλα πάντα τὰ συμβεβηκότα αὐτῇ (αὐτῆς F) ἐν ἀντιοχείᾳ FG

43 Καὶ εὗρεν τὸν Θάμυριν τεθνεῶτα, τὴν δὲ μητέρα  
ζῶσαν· καὶ προσκαλεσαμένη τὴν μητέρα αὐτῆς λέγει αὐτῇ·  
430 Θεοκλεία μήτερ, δύνασαι πιστεῦσαι ὅτι ζῆ κύριος ἐν  
οὐρανοῖς; Εἴτε γὰρ χρήματα ποθεῖς, δώσει σοι κύριος δι'  
ἐμοῦ· εἴτε τὸ τέκνον, ἰδού, παρέστηκά σοι. Καὶ ταῦτα  
διαμαρτυραμένη ἀπῆλθεν εἰς Σελεύκειαν, καὶ πολλοὺς  
φωτίσασα<sup>213</sup> τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη.

### Finale dei codici ABC

44 Τινὲς δὲ τῆς πόλεως Ἕλληνες ὄντες τὴν θρησκείαν, ἰατροὶ δὲ τὴν τέχνην<sup>214</sup>, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὴν ἄνδρας νεωτέρους σοβαροὺς ἐπὶ τὸ φθεῖραι αὐτήν· ἔλεγον γὰρ ὅτι τῇ Ἀρτέμιδι<sup>215</sup> δουλεύει παρθένος οὔσα, καὶ ἐκ τούτου ἰσχύει πρὸς τὰς ἰάσεις. Προνοία δὲ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν τῇ πέτρα ζῶσα, καὶ τὴν γῆν ὑπέβη. Καὶ ἀπῆλθεν ἐν τῇ Ῥώμῃ<sup>216</sup> θεάσασθαι τὸν Παῦλον, καὶ εὔρεν αὐτὸν κοιμηθέντα. Μείνασα δὲ ἐκεῖ χρόνον οὐ πολὺν, μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη· καὶ θάπτεται ὡς ἀπὸ δύο ἢ τριῶν σταδίων τοῦ μνήματος τοῦ διδασκάλου Παύλου.

45 Ἐβλήθη μὲν οὖν εἰς τὸ πῦρ χρόνων οὔσα ἑπτὰ καὶ δέκα, καὶ εἰς τοὺς θήρας χρόνων ὀκτῶ καὶ δέκα, καὶ ἤσκησεν ἐν τῷ σπηλαίῳ ὡς εἴρηται<sup>217</sup> χρόνους ἑβδομήκοντα δύο, ὡς εἶναι τὰ πάντα ἔτη τῆς ζωῆς αὐτῆς ἐνενηήκοντα<sup>218</sup>. Πάμπολλα δὲ ἰάματα τελέσασα ἀναπαύεται εἰς τὸν τόπον τῶν ἁγίων, κοιμηθεῖσα τῇ εἰκάδι τετάρτῃ τοῦ Σεπτεμβρίου μηνὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος<sup>219</sup> εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν.]

---

44. 2 τὴν τέχνην AB: τῇ τέχνη C

## Finale del codice G

45 Καὶ νεφέλη φωτεινὴ<sup>220</sup> ὠδήγει αὐτήν. Καὶ εἰσελθοῦσα ἐν Σελευκίᾳ ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως ἀπὸ ἐνὸς σταδίου· καὶ ἐκείνους δὲ ἐδεδοίκει, ὅτι τὰ εἶδωλα ἔθεράπευον. Καὶ ὁδηγὸς γέγονεν αὐτῆς ἐν τῷ ὄρει τῷ λεγομένῳ Καλαμῶνος ἦτοι Ῥοδεῶνος· καὶ εὐρούσα ἐκεῖ σπήλαιον εἰσῆλθεν αὐτῷ<sup>221</sup>. Καὶ ἦν ἐκεῖ ἐπὶ ἔτη ἱκανά, καὶ πολλοὺς καὶ χαλεποὺς πειρασμοὺς<sup>222</sup> ὑπέστη ὑπὸ τοῦ διαβόλου, καὶ ὑπήνεγκεν γενναίως βοηθουμένη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. Μαθοῦσαι δέ τινες τῶν εὐγενίδων γυναικῶν περὶ τῆς παρθένου Θέκλης, ἀπίησαν πρὸς αὐτήν καὶ ἐμάνθανον τὰ λόγια τοῦ θεοῦ· καὶ πολλὰ ἐξ αὐτῶν<sup>223</sup> ἀπετάξαντο τῷ βίῳ καὶ συνήσκουν αὐτῇ. Καὶ φήμη ἀγαθὴ ἤχθη πανταχοῦ περὶ αὐτῆς, καὶ ἰάσεις ἐγίνοντο ὑπ' αὐτῆς. Γνοῦσα οὖν πᾶσα ἡ πόλις καὶ ἡ περίχωρος, ἔφερον τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν ἐν τῷ ὄρει, καὶ πρηνὴ τῇ θύρᾳ προσεγγίσωσι, θᾶπτον ἀπηλλάττοντο, οἷω δῆποτε κατείχοντο νοσήματι, καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα κράζοντα ἐξήρχοντο· καὶ πάντες κατελάμβανον τὰ ἴδια αὐτῶν ὑγιῆ, δοξάζοντες τὸν θεὸν δόντα τοιαύτην χάριν τῇ παρθένῳ Θέκλῃ. Οἱ ἰατροὶ οὖν τῆς πόλεως Σελευκίων ἐξουδενώθησαν, τὴν ἐμπορείαν ἀπολέσαντες, καὶ οὐδεὶς λοιπὸν προσεῖχεν αὐτοῖς· καὶ φθόνου καὶ ζήλου πλησθέντες<sup>224</sup> ἐμηχανοῦντο κατὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ δούλης τὸ τί αὐτῇ ποιήσωσιν.

Ἐποβάλλει οὖν αὐτοῖς ὁ διάβολος λογισμὸν πονηρόν. καὶ μιᾷ τῶν ἡμερῶν συναχθέντες καὶ συνέδριον ποιήσαντες συμβουλεύονται πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· Αὕτη ἡ παρθένος ἱερὰ τυγχάνει τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος· καὶ εἴ τι ἂν αἰτήσῃ αὐτήν, ἀκούει αὐτῆς ὡς παρθένου οὔσης, καὶ φιλοῦσιν αὐτήν πάντες οἱ θεοί. Δεῦτε οὖν λάβωμεν ἄνδρας ἀτάκτους καὶ μεθύσωμεν αὐτοὺς οἶνον πολὺν καὶ δώσωμεν

αὐτοῖς χρυσίον πολὺ καὶ εἶπωμεν αὐτοῖς· Εἰ δυνηθῆτε φθεῖραι καὶ μιᾶναι αὐτήν, διδοῦμεν ὑμῖν καὶ ἄλλα χρήματα. Ἔλεγον οὖν πρὸς αὐτοὺς οἱ ἰατροὶ ὅτι· Ἐὰν ἰσχύσουσιν αὐτήν μιᾶναι, οὐκ ἀκούουσιν αὐτῆς οἱ θεοὶ οὔτε Ἄρτεμις ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. Ἐποίησαν οὖν οὕτως. Καὶ ἀπελθόντες οἱ ποιηροὶ ἄνδρες ἐπὶ τὸ ὄρος, καὶ ἐπιστάντες ὡς λέοντες<sup>225</sup> τῷ σπηλαίῳ ἐπάταξαν τὴν θύραν· ἤνοιξεν δὲ ἡ ἁγία μάρτυς Θέκλα, θαρροῦσα ᾧ ἐπίστευσεν θεῷ· προέγνω γὰρ τὸν δόλον αὐτῶν. Καὶ λέγει πρὸς αὐτούς· Τί θέλετε, τέκνα; Οἱ δὲ εἶπον· Τίς ἐστὶν ἐνταῦθα λεγομένη Θέκλα; Ἡ δὲ εἶπεν· Τί αὐτήν θέλετε; Λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· Συγκαθευδῆσαι αὐτῇ θέλομεν. Λέγει αὐτοῖς ἡ μακαρία Θέκλα· Ἐγὼ ταπεινὴ γραῦς εἰμί, δούλη δὲ τοῦ κυρίου μου Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ κἂν τί ποτε δρᾶσαι θέλετε ἄτοπον εἰς ἐμέ, οὐ δύνασθε. Λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· Οὐκ ἐστὶν δυνατὸν μὴ πράξαι εἰς σὲ ἃ θέλομεν. Καὶ ταῦτα εἰπόντες ἐκράτησαν αὐτήν ἰσχυρῶς, καὶ ἐβούλοντο καθυβρίσαι αὐτήν. Ἡ ἡ δὲ λέγει αὐτοῖς μετ' ἐπιεικείας Ἀναμείνατε, τέκνα, ἵνα ἴδητε τὴν δόξαν κυρίου. Καὶ κρατουμένη ὑπ' αὐτῶν ἀνέβλεψεν εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εἶπεν Ὁ θεὸς ὁ φοβερὸς καὶ ἀνείκαστος καὶ ἔνδοξος τοῖς ὑπεναντίοις, ὁ ῥυσάμενός με ἐκ πυρός, ὁ μὴ παρα δώσας με Θάμυρι, ὁ μὴ παραδώσας με Ἀλεξάνδρῳ, ὁ ῥυσάμενός με ἐκ θηρίων, ὁ διασώσας με ἐν τῷ βυθῷ<sup>226</sup>, ὁ πανταχοῦ συνεργήσας μοι καὶ δοξάσας τὸ ὄνομά σου ἐν ἐμοί, καὶ τανῦν ῥύσαί με ἐκ τῶν ἀνόμων ἀνθρώπων τούτων, καὶ μὴ ἐάσης με ἐνυβρίσαι τὴν παρθενίαν μου, ἣν διὰ τὸ ὄνομά σου ἐφύλαξα μέχρι τοῦ νῦν, ὅτι σὲ φιλῶ καὶ σὲ ποθῶ καὶ σοὶ προσκυνῶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ πνεύματι ἁγίῳ εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν. Καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα Μὴ φοβηθῆς Θέκλα, δούλη μου ἀληθινή, μετὰ σοῦ γὰρ εἰμί·

ἀπόβλεψον καὶ ἴδε ὅπου ἠνέωκται ἔμπροσθέν σου, ἐκεῖ γὰρ οἶκος αἰώνιος ἔσται σοι, κακεῖ τὴν ἐπίσκεψιν δέχῃ. Καὶ προσχοῦσα ἡ μακαρία Θέκλα ἴδεν τὴν πέτραν ἀνεωχθεῖσαν ὅσον χωρεῖ ἄνθρωπον εἰσιέναι, καὶ κατὰ τὸ λεχθὲν αὐτῇ ἐποίησεν, καὶ ἀποφυγοῦσα γενναίως τοὺς ἀνόμους εἰσῆλθεν εἰς τὴν πέτραν· καὶ συνεκλείσθη εὐθύς ἡ πέτρα, ὥστε μήτε ἄρμον φαίνεσθαι. ἐκεῖνοι δὲ θεωροῦντες τὸ παράδοξον θαῦμα ὥσπερ ἐν ἐκστάσει ἐγίνοντο, καὶ οὐκ ἴσχυσαν ἐπισχεῖν τὴν τοῦ θεοῦ δούλην, ἀλλ' ἢ μόνον τοῦ μαφορίου αὐτῆς ἐπελάβοντο καὶ μέρος τι ἠδυνήθησαν ἀποσπάσαι· κακεῖνο κατὰ συγχώρησιν θεοῦ πρὸς πίστιν τῶν ὁρώντων τὸν σεβάσμιον τόπον, καὶ εἰς εὐλογίαν ταῖς μετὰ ταῦτα γενεαῖς, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐκ καρδίας καθαρᾶς. Ἔπαθεν οὖν ἡ τοῦ θεοῦ πρωτομάρτυς καὶ ἀπόστολος καὶ παρθένος Θέκλα ἡ ἀπὸ τοῦ Ἰκονίου ἐτῶν δέκα ὀκτώ· μετὰ δὲ τῆς ὁδοιπορίας καὶ τῆς περιόδου καὶ τῆς ἀσκήσεως τῆς ἐν τῷ ὄρει ἔζησεν ἔτη ἄλλα ἐβδομήκοντα καὶ δύο· ὅτε δὲ προσελάβετο αὐτὴν ὁ κύριος, ἦν ἐτῶν ἐνενηκοντα, καὶ οὕτως ἡ τελείωσις αὐτῆς γίνεται. γίνεται δὲ ἡ ὁσία μνήμη αὐτῆς μηνὶ Σεπτεμβρίῳ εἰκάδι τετάρτη, εἰς δόξαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

## ATTI DI PAOLO E TECLA

**1** Mentre Paolo risaliva da Iconio dopo la fuga, quella da Antiochia, due confratelli, Demas ed Ermogene il fabbro, covando ipocrisia, si accompagnavano a lui e insistevano nel seguire Paolo come se lo amassero disinteressatamente. Ma Paolo volgendo lo sguardo alla sola benevolenza del Cristo non nutriva in loro alcun sospetto, ma li amava sinceramente, tanto che li blandiva con tutti i detti del Signore, [sia sull'insegnamento che sull'interpretazione del vangelo], sulla nascita e sulla resurrezione del prediletto, e riferiva loro parola per parola, così come anche a lui erano state rivelate, le grandezze del Cristo.

**2** Un uomo di nome Onesiforo, sentito che Paolo si avvicinava ad Iconio, si recò con i suoi figli, Simia e Zenone, e con la moglie Lectra per andare incontro a Paolo con l'intenzione di ospitarlo. Tito gli aveva descritto quale fosse l'aspetto di Paolo; infatti non lo aveva mai conosciuto personalmente, ma solo spiritualmente.

**3** Camminava lungo la via regia verso Listra; ed era intento, mentre lo aspettava con impazienza, ad esaminare i passanti sulla base della descrizione fattagli da Tito. Pertanto riconobbe Paolo che si avvicinava: un uomo piccolo di statura, calvo, con le gambe storte, in buona salute, con le sopracciglia congiunte, con il naso un po' sporgente, pieno di amabilità. Infatti talvolta appariva come uomo, talaltra aveva l'aspetto di un angelo.

**4** Paolo, vedendo Onesiforo, sorrise ed Onesiforo gli disse: «Salve ministro del Dio benedetto!». Quello a sua volta gli rispose: «Che la grazia sia con te e con la tua casa!». Ma Demas ed Ermogene erano invidiosi e covavano ancora più ipocrisia, tanto che Demas esclamò: «Forse che noi non siamo ministri del benedetto, che non ci hai neanche dato il benvenuto?»; al che Onesiforo rispose: «Non vedo in voi frutto di giustizia; tuttavia se siete anche voi dei loro, su, entrate in casa mia e ristoratevi».

**5** Quando Paolo entrò nella casa di Onesiforo, fu grande la gioia che si diffuse; flessione di ginocchia e frazione del pane mentre Paolo predicava la parola di Dio sulla continenza e la resurrezione:

«Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio.

Beati coloro che custodiscono casta la carne, perché diventeranno tempio di Dio.

Beati i continenti, perché è a loro che Dio parlerà.

Beati coloro che hanno rinunciato al mondo di quaggiù, perché saranno graditi a Dio.

Beati coloro che hanno moglie come se non l'avessero, perché erediteranno Dio.

Beati coloro che temono il Signore, perché diventeranno angeli di Dio.

**6** Beati coloro che temono le parole di Dio, perché riceveranno conforto.

Beati coloro che accolgono la saggezza di Gesù Cristo, perché saranno chiamati figli dell'Altissimo.

Beati coloro che hanno custodito il battesimo, perché avranno ristoro presso il Padre e il Figlio.

Beati coloro che hanno proceduto nella conoscenza di Gesù Cristo, perché saranno nella luce.

Beati coloro che per amore di Dio sono andati al di là dell'aspetto esteriore del mondo, perché giudicheranno gli angeli e saranno benedetti alla destra del Padre.

Beati i misericordiosi, perché riceveranno misericordia e non vedranno l'amaro giorno del giudizio.

Beati i corpi delle vergini, perché saranno graditi a Dio e non andrà perduta la loro ricompensa, perché la parola del Padre diventerà per loro opera di salvezza nel giorno del suo Figlio ed avranno riposo nei secoli dei secoli».

**7** Mentre Paolo diceva tali cose nel mezzo dell'assemblea in casa di Onesiforo, Tecla, una vergine, figlia di Teoclia, che era già stata richiesta in sposa da Tamiri, seduta alla finestra della casa attigua, ascoltava di notte e di giorno il discorso pronunciato da Paolo sulla necessità di purificarsi; neanche si discostava dalla finestra, ma sentiva lo slancio di abbandonarsi fiduciosamente a quelle parole, spinta da una gioia grandissima. E ancora, vedendo molte donne e vergini che si recavano da Paolo, provava un nostalgico desiderio di essere considerata anche lei degna di presentarsi al cospetto di Paolo ed ascoltare la parola del Cristo; non conosceva infatti l'aspetto di Paolo: quelle che aveva ascoltato erano le sue parole soltanto.

**8** Poiché non si allontanava dalla finestra, sua madre manda a chiamare Tamiri; costui allora giunge tutto contento come se già la prendesse in sposa. Disse allora Tamiri a Teoclia: «Dov'è la mia Tecla?». E Teoclia gli rispose: «È strano il discorso che ho da farti, Tamiri. È da tre giorni e da tre notti che Tecla neanche si alza dalla finestra, né per mangiare, né per bere, ma ha lo sguardo incantato come in preda ad una gioia sfrenata, si lascia conquistare così da quello straniero che ammaestra con discorsi seducenti ed oscuri, e mi meraviglia che proprio la sua ritrosia di vergine si lasci importunare così penosamente.

**9** Tamiri, quest'uomo scuote la città di Iconio, compresa la tua Tecla; infatti tutte le donne e i giovani si recano da lui, apprendendo da lui stesso che dice: "Bisogna temere un unico e solo Dio, e vivere in castità". Anche mia figlia, prigioniera dei discorsi di quest'uomo come un ragno alla finestra, è dominata da uno strano desiderio e da una pericolosa passione. È incantata dai suoi discorsi, infatti. La vergine è conquistata. Ma avvicinati a lei e parlale: del resto è a te che è promessa in sposa».

**10** Tamiri vi si avvicinò, spinto dall'affetto che nutriva nei suoi confronti, anche se temeva il suo stordimento, e le disse: «Tecla, mia promessa, perché te ne resti così seduta? E qual è il male che ti possiede, che ti pietrifica? Rivolgiti al tuo Tamiri e vergognati!». Allora sua madre intervenne di nuovo e le disse così: «Figlia mia, per quale motivo te ne stai lì seduta con quegli occhi bassi, incapace di risponderci, come paralizzata?». Tutti piangevano a dirotto, Tamiri per aver perduto la sua donna, Teoclia la figlia e le ancelle la loro padrona; in quella casa l'agitazione era profonda, come se vi fosse stato un lutto. Nonostante tutto Tecla non si voltava, ma era incantata dalla parola di Paolo.

**11** Allora Tamiri, alzatosi di scatto, uscì in strada e osservava quelli che entravano e uscivano da Paolo. Così vide due uomini che litigavano

aspramente e chiese loro: «Uomini, ditemi chi siete e chi è quell'uomo che è dentro con voi, e che corrompe tutte le anime dei giovani e di tutte le vergini, perché non si sposino, ma restino nella loro condizione. Prometto di darvi molto denaro se mi risponderete riguardo a lui. D'altronde io sono il primo della città».

**12** Demas ed Ermogene quindi gli risposero: «Non sappiamo chi sia; ma sappiamo che sottrae i giovani alle donne e le vergini ai loro promessi dicendo: “La resurrezione per voi non vi sarà, a meno che vi conserviate puri, non insudiciate la carne ma la manteniate casta”».

**13** Tamiri disse loro: «Venite, uomini, nella mia casa e ristoratevi presso di me». Si trovarono davanti ad un esuberante banchetto, bacco in abbondanza, beni esorbitanti; e ad una tavola imbandita magnifica. Tamiri li fece bere, tutto per amore di Tecla e per ottenerla in sposa.

**14** Demas ed Ermogene allora gli risposero: «Denuncialo al governatore Castelio con l'accusa di corrompere le folle alla nuova dottrina dei cristiani così lo rovinerai, mentre tu riavrai la donna che ti appartiene, Tecla. Da parte nostra ti insegneremo quello che lui stesso dice, che la resurrezione è già avvenuta, e che essa è avvenuta nei figli che abbiamo [, e che risorgiamo mediante la conoscenza del vero Dio]».

**15** Pertanto Tamiri, apprese queste cose da loro, colmo di gelosia e di collera, alzatosi all'alba, si recò presso la casa di Onesiforo con arconti, funzionari ed un discreto numero di popolani armati di bastone, dicendo a Paolo: «Hai rovinato la città di Iconio e la mia promessa sposa che non mi vuole più; andiamo dal governatore Castelio!». E la folla diceva: «Processate quel mago! Ha sedotto le nostre donne!». E tutta quanta la folla era d'accordo con lui.

**16** In piedi davanti alla tribuna, Tamiri disse a gran voce: «Proconsole, da dove venga quest'uomo non lo sappiamo, questo che impedisce che le vergini si sposino. Che dica al tuo cospetto il perché insegni queste cose». Allora Demas ed Ermogene suggerirono a Tamiri: «Di' che è un cristiano e lo rovinerai!», ma il governatore perseguì nei suoi propositi e chiamò Paolo dicendogli: «Chi sei? Cosa insegni? Le accuse nei tuoi confronti non sono di poco conto».

**17** Allora fu Paolo che alzò la voce dicendo: «Se oggi mi vengono chieste spiegazioni su ciò che insegno, ascolta, governatore. Il Dio vivo, il Dio della vendetta, il Dio geloso, il Dio che non ha bisogno di nulla e che ambisce alla salvezza degli uomini, mi ha mandato per strapparvi dalla corruzione, dalla depravazione, dal piacere e dalla morte, perché non pecciate più; per questo Dio ha mandato il suo proprio Figlio, che è colui del quale riporto il nuovo annunzio e predico che è in lui che esiste una speranza per gli uomini, che lui solo ha provato compassione per il mondo travolto, perché gli uomini non siano più oppressi dalla condanna, ma abbiano fiducia, timore di Dio, conoscenza di pietà e amore di verità. Se dunque insegno le cose che mi sono state rivelate da Dio, in che cosa sono ingiusto, governatore?» Allora il governatore, udito ciò, ordinò che Paolo fosse incatenato e condotto in carcere, ben disposto ad ascoltarlo finché lo ritenesse opportuno.

**18** Durante la notte Tecla, spogliatasi dei bracciali, li dette al guardiano, e spalancata davanti a lei la porta d'ingresso entrò nella prigione; poi offerto al

carceriere uno specchio d'argento, si recò da Paolo e seduta ai suoi piedi, ascoltava le grandezze di Dio. Paolo non aveva alcun timore, ma si comportava nella buona fede di Dio. A mano a mano la fede di Tecla cresceva mentre baciava le catene che lo legavano.

**19** Intanto i suoi parenti e Tamiri domandavano di Tecla e la cercavano per le strade come se si fosse perduta, ma uno dei compagni del custode rivelò che durante la notte Tecla era uscita. Allora interrogarono anche il custode stesso, il quale confessò che si era recata dallo straniero che si trovava in carcere. Sulla base di quanto era stato detto loro, si precipitarono e la trovarono in qualche modo incatenata dall'amore. Usciti di là assembrarono la folla e riferirono tutto al governatore.

**20** Questi ordinò di trarre Paolo in giudizio; ma Tecla si rotolava in terra nel luogo dove Paolo, seduto in carcere, le aveva impartito la nuova dottrina. Il governatore pertanto si convinse a portare dinanzi al tribunale anche lei: con gioia Tecla li seguiva, tutta compiaciuta. Mentre Paolo veniva condotto innanzi, la folla gridava sfrenatamente: «È un mago! Mandalo via!». Il governatore ascoltava con pazienza Paolo che gli parlava delle opere sante di Cristo; e dopo aver tenuto consiglio, mandò a chiamare Tecla dicendo: «Perché non ti sposi con Tamiri secondo la legge di Iconio?»; ma lei rimaneva impassibile con lo sguardo fisso su Paolo. Siccome non rispondeva, sua madre Teoclia levò un grido improvviso dicendo: «Al rogo questa iniqua! Si rifiuta di sposarsi! Bruciala nel mezzo del teatro! Tutte le donne da lui educate ne abbiano timore!».

**21** Il governatore ne soffrì profondamente, tuttavia mandò Paolo fuori della città dopo averlo flagellato e giudicò che Tecla fosse bruciata viva. Così si alzò immediatamente e si recò nel teatro. Anche tutta la folla era andata ad assistere allo spettacolo. Intanto Tecla, come l'agnello che nel deserto ha smarrito il pastore, era alla ricerca di Paolo. Rivolto lo sguardo verso la folla vide il Signore seduto dietro le spoglie di Paolo e disse: «Paolo è venuto a guardarmi, come se io non riuscissi a far fronte a questa prova». Fissò l'attenzione su di lui, senza distogliere lo sguardo, mentre Paolo salì al cielo.

**22** I giovani e le vergini portarono legna e paglia per bruciare viva Tecla. Ma non appena vi fu introdotta nuda, il governatore scoppiò in lacrime e rimase colpito dalla sua forza interiore. Gli aguzzini prepararono la legna e le ordinarono di salire sulla pira. Tecla si mise a forma di croce e salì sulla legna; quelli appiccarono il fuoco. Risplendeva un grande fuoco, ma il fuoco non la sfiorò neanche. Dio infatti, avendone provato compassione, aveva causato un fragore sotterraneo, e dall'alto una nuvola piena di pioggia e grandine oscurò il cielo e riversò tutto il suo contenuto, cosicché molti corsero pericolo mentre altri morirono. Il fuoco si era spento e Tecla si era salvata.

**23** Intanto Paolo, Onesiforo, sua moglie e i suoi figli digiunavano presso un sepolcro aperto lungo la strada che si percorre per andare da Iconio a Dafne. Molti giorni erano trascorsi nel digiuno quando i ragazzi dissero a Paolo: «Siamo affamati!». Ma non avevano i mezzi per acquistare il pane; Onesiforo infatti aveva rinunciato alle cose del mondo, e seguiva Paolo ovunque. Allora Paolo si spogliò della sopravveste e disse: «Va', figliolo, compra un po' di pane e portalo qui». Mentre il ragazzo comprava il pane scorse la sua vicina Tecla, fu colto da stupore ed esclamò: «Tecla, dove vai?»;

e lei rispose: «Cerco Paolo! Sono stata salvata dal fuoco!»; il ragazzo le rispose: «Su, ti conduco da lui; è in pena per te, e sono sei giorni ormai che prega e digiuna».

**24** Al sepolcro si trovò davanti a Paolo che inginocchiato, pregava e implorava: «Padre di Cristo, che il fuoco non tocchi Tecla, ma restale vicino perché a te è consacrata!». Allora la giovane in piedi dietro di lui gridò: «Padre, che hai fatto il cielo e la terra, Padre di Gesù Cristo, tuo figlio diletto, ti benedico perché mi hai salvata dal fuoco, così posso rivedere Paolo!». Paolo si alzò di scatto, la vide ed esclamò: «Dio che leggi nel cuore degli uomini, Padre di nostro Signore Gesù Cristo, ti benedico perché ti ho fatto una richiesta e tu sei stato sollecito e l'hai esaudita».

**25** Era grande l'amore che si era sprigionato all'interno del sepolcro e Paolo era entusiasta così come Onesiforo e tutti gli altri. Avevano cinque pani, legumi, acqua [e sale], e si rallegravano delle opere sante di Cristo. Allora Tecla disse a Paolo: «Mi farò tagliare i capelli e ti seguirò ovunque tu vada»; ma Paolo le rispose: «I tempi sono duri e tu sei graziosa; non vorrei che presentandosi un'altra prova peggiore della prima, tu non sarai capace di resistere, ma ti dimostrerai vile». Tecla allora rispose: «Dammi solo il sigillo in Cristo e non mi capiterà alcuna prova». E Paolo a lei: «Devi avere pazienza Tecla, poi riceverai l'acqua».

**26** Paolo condusse Onesiforo con tutta la sua famiglia ad Iconio e presa Tecla con sé, si recò ad Antiochia. Non fecero neanche in tempo ad arrivare che un siriarca di nome Alessandro, alla vista di Tecla, fu preso da desiderio, e tentò di corrompere Paolo con ricchezze e doni. Ma Paolo gli rispose: «Non conosco la donna della quale parli, non mi appartiene». Questi era un personaggio molto influente, così la abbracciò per strada; Tecla non lo sopportava e cercava Paolo. Poi gridò amaramente: «Non fare violenza ad una straniera! Non fare violenza ad una serva di Dio! Io sono la prima ad Iconio, tuttavia per essermi rifiutata di sposare Tamiri, sono stata cacciata dalla città!». Poi afferrato il mantello di Alessandro, glielo lacerò e gli tolse la corona dal capo, mettendolo in ridicolo.

**27** Alessandro da parte sua, un po' perché ne era invaghito, un po' perché si vergognava dell'accaduto, la condusse dal governatore e poiché Tecla riconobbe ciò che aveva fatto, la condannò alle fiere. Le donne divennero furiose e gridarono davanti al tribunale: «Ingiusta condanna! Empia condanna!». Tecla invece chiese al governatore solo di restare casta fino al combattimento con le fiere. Una donna [regina] facoltosa di nome Trifena che da poco aveva perduto la figlia, la prese con sé in custodia e la ebbe come conforto.

**28** Quando le bestie fecero il loro ingresso, la legarono ad una feroce leonessa, mentre la regina Trifena l'accompagnava. Ma mentre Tecla era seduta sulla leonessa, questa le lambiva i piedi e intanto tutta la folla ne rimase colpita. La motivazione della condanna era su un'iscrizione: «Rea di sacrilegio». Le donne con i bambini gridarono ancora dicendo: «O Dio, empia è la condanna che si compie in questa città». Dopo questa sfilata Trifena la prese ancora una volta con sé. Infatti sua figlia Falconilla era morta e in sogno le aveva detto: «Madre mia, avrai al mio posto la straniera abbandonata, Tecla, affinché preghi per me e io possa essere trasferita nel regno dei giusti».

**29** Allora Trifena dopo la sfilata la prese con sé, da una parte perché soffriva del fatto che il giorno dopo avrebbe combattuto contro le fiere, dall'altra perché provava verso di lei un affetto profondo come per sua figlia Falconilla e le disse: «Tecla, mia seconda figlia, prega per mia figlia perché viva in eterno; questo infatti mi è stato rivelato in sogno». E Tecla senza indugio alzò la voce e disse: «Dio mio, o Figlio dell'altissimo che sei nei cieli, concedile quanto desidera, concedile che sua figlia Falconilla viva in eterno». Dopo che Tecla finì questa preghiera, Trifena era afflitta al pensiero che una tale bellezza fosse gettata in pasto alle fiere.

**30** Quando sorse l'aurora, Alessandro giunse a prelevarla poiché lui stesso offriva i giochi, e disse: «Il governatore è al suo posto e la folla in tumulto ci attende; lascia che conduca la condannata alle fiere». Trifena gridò tanto da mandarlo via dicendo: «Il dolore per la mia Falconilla si diffonde una seconda volta in questa casa e non c'è nessuno che mi aiuti; non un figlio perché lei è morta, non un parente giacché sono vedova. Il Dio di mia figlia Tecla soccorra Tecla».

**31** Allora il governatore mandò dei soldati per tradurre Tecla. Trifena non si allontanò, ma strettale la mano la conduceva dicendo: «Ho già condotto mia figlia Falconilla al sepolcro; ora conduco te, Tecla, a combattere contro le fiere». Tecla pianse amaramente e sospirò verso il Signore dicendo: «Signore Dio mio nel quale io ho fiducia, nel quale ho trovato rifugio, tu che mi hai liberata dalle fiamme, rendi ricompensa a Trifena che ha provato pietà per la tua serva, e mi ha conservata pura».

**32** Si diffuse un clamore generale, strepito degli animali, le urla della folla e delle donne che erano sedute insieme. E gli uni dicevano: «Fate entrare la sacrilega!», mentre le donne replicavano: «Vada in rovina questa città per questa ingiustizia; uccidi tutte noi, governatore; è uno spettacolo amaro, un'ingiusta condanna!».

**33** Intanto Tecla, lasciata la mano di Trifena, fu spogliata, si vestì di una corta sottana e fu gettata nello stadio. Leoni ed orsi furono lanciati contro di lei. Una feroce leonessa corse verso di lei e si sdraiò ai suoi piedi; la folla delle donne gridò a piena voce. Allora si avventò contro di lei un'orsa mentre la leonessa con un balzo si precipitò contro l'orsa e la sbranò. Una seconda volta un leone, di proprietà di Alessandro, ammaestrato nella lotta contro gli uomini, si slanciò contro di lei. A quel punto la leonessa si azzuffò anche con il leone e rimasero uccisi entrambi. Le donne furono ancora più angosciate perché era morta anche la leonessa che l'aveva soccorsa.

**34** Allora introdussero molte fiere, mentre lei, irremovibile, tendeva le mani nella preghiera. Non appena terminò la preghiera, si voltò e vide una grande fossa ricolma d'acqua e disse tra sé: «È arrivato il momento che io mi purifichi». Si gettò nell'acqua dicendo: «Nel nome di Gesù Cristo, io mi battezzo nell'ultimo giorno». Alla vista di quello spettacolo le donne e tutta la folla gridò: «Non ti gettare nell'acqua!», con una tale apprensione che perfino il governatore pianse al pensiero che le foche stavano per divorare una creatura così bella. Tuttavia Tecla si gettò nell'acqua nel nome di Gesù Cristo; ma le foche, folgorate dallo splendore di un fulmine di fuoco, risalirono morte in superficie. E intorno a lei si diffuse una nube di fuoco tanto che né le fiere poterono toccarla, né fu possibile contemplare le sue nudità.

**35** Quando furono lanciate altre fiere ancora più feroci le donne emisero grida più forti; alcune gettarono foglie, altre nardo, altre ancora cassia e balsamo, tanto che si sprigionò un miscuglio di profumi. Tutte le fiere che erano state condotte dentro, come prese da sonnolenza, non la toccarono. Allora Alessandro disse al governatore: «Mi restano alcuni tori incredibilmente feroci; leghiamo a questi la condannata alle fiere». Il governatore, seppure con dolore, acconsentì dicendo: «Fa' quello che vuoi». La legarono per i piedi tra i tori e per fare in modo che ancora più agitati l'uccidessero, furono posti ferri roventi sotto ai loro organi genitali. I tori fecero un balzo in avanti, ma la fiamma che la circondava bruciò le funi e si trovò come se non fosse stata legata.

**36** Trifena, che stava in piedi davanti all'ingresso dell'arena, perse i sensi e le sue ancelle esclamarono così: «La regina Trifena è morta!». Il governatore da parte sua restò interdetto, mentre l'intera città era atterrita. Allora Alessandro, prostratosi ai piedi del governatore, disse: «Abbi pietà di me e di questa città, libera la condannata alle fiere, affinché non perisca anche la città! Se Cesare verrà a sapere quello che è successo, insieme con me manderà in rovina anche la città, poiché all'ingresso dell'arena è morta la regina Trifena, sua parente».

**37** Il governatore mandò a chiamare Tecla che si trovava tra le fiere e le disse: «Chi sei tu? E cosa c'è intorno a te, che neanche una fiera ti ha toccata?»; e lei rispose: «Io sono una serva del Dio vivente; la forza che mi circonda è l'aver avuto fede nel Figlio del quale Dio si è compiaciuto; per questo le fiere non mi hanno sfiorata. È questo l'unico principio di salvezza e il fondamento di vita eterna; lui solo infatti è il rifugio per coloro che sono in preda alla tempesta, è il sollievo degli oppressi, è il riparo dei disperati; in una parola chi non crederà in lui non continuerà a vivere, ma avrà la morte eterna».

**38** Dopo aver ascoltato queste cose il governatore ordinò che le fossero portati dei vestiti e le disse: «Indossa gli abiti». E lei rispose: «Colui che mi ha vestita quando era nuda in mezzo alle fiere, mi vestirà di salvezza nel giorno del giudizio». E prese le vesti, le indossò. Il governatore allora immediatamente emanò un decreto che recitava così: «Tecla, timorata serva di Dio, per voi proscioglio dall'accusa». Tutte le donne allora gridarono a gran voce e, come se provenisse da un'unica bocca, diedero lode a Dio dicendo: «Esiste un unico Dio che ha salvato Tecla!», tanto che da questo grido fu scossa l'intera città.

**39** Riportarono la felice notizia a Trifena la quale insieme con la folla andò incontro a Tecla e l'abbracciò dicendole: «Ora credo che i morti si svegliano! Ora credo che mia figlia vive! Entra nella mia casa e ti assegnerò tutti i miei beni». Dunque Tecla entrò insieme a lei e si fermò nella sua casa per otto giorni, predicandole la parola di Dio, tanto che acquistarono la fede la maggior parte delle ancelle e grande fu la gioia che si diffuse in quella casa.

**40** Ma Tecla desiderava nostalgicamente Paolo e mandava a cercarlo in giro ovunque; le fu rivelato che si trovava a Mira. Portando con sé alcuni giovani e fanciulle, con una veste succinta e dopo aver cucito la tunica a mo' di sopravveste, secondo la foggia degli uomini, si recò a Mira e vi trovò Paolo che spiegava la parola di Dio e gli si avvicinò. Questi fu colto da stupore a vedere lei ed il suo seguito meditando tra sé che si stesse preparando una nuova prova.

Ma lei gli scrutò dentro e gli disse: «Paolo, ho ricevuto il lavacro! Infatti colui che ha cooperato con te per diffondere la sua parola, ha cooperato con me per il lavacro».

**41** Paolo la prese per mano, la condusse nella casa di Ermia e ascoltò da lei ogni cosa: ne rimase molto meravigliato, gli ascoltatori ne furono corroborati e pregarono per Trifena. Poi Tecla si alzò in piedi e disse a Paolo: «Ritorno ad Iconio». E Paolo le rispose: «Va' e insegna la parola di Dio». Trifena le aveva inviato vesti e oro in quantità. Tecla li lasciò a Paolo per aiutare i poveri.

**42** Dunque Tecla ritornò ad Iconio; si recò nella casa di Onesiforo e cadde sul pavimento nel punto in cui Paolo sedeva insegnando la parola di Dio e incominciò a piangere dicendo: «Dio mio e Dio di questa casa, dove la luce si è diffusa intorno a me, Cristo Gesù figlio di Dio, tu che mi hai soccorsa in prigione, tu che mi hai soccorsa davanti ai governatori, tu che mi hai soccorsa quando mi trovavo tra le fiamme, tu che mi hai soccorsa dinanzi alle fiere, sei tu Dio e a te sia resa gloria nei secoli. Amen».

**43** Trovò che Tamiri era morto, ma che la madre era viva. Mandata a chiamare sua madre le disse: «Madre mia Teoclia, riesci a credere che il Signore vive nei cieli? Se tu aspiri alle ricchezze, il Signore te le concederà tramite me; se tu desideri tua figlia, eccomi, io sono dinanzi a te». Dopo aver testimoniato questo, si recò a Seleucia e, dopo aver illuminato molti con la parola di Dio si abbandonò ad un dolce sonno.

### **Finale dei codici ABC**

**44** In città alcuni, greci di religione, medici di professione, mandarono da lei dei giovani violenti per corromperla. Infatti andavano dicendo che era consacrata ad Artemide dal momento che era vergine e che per questo aveva la facoltà di guarigione. Grazie alla provvidenza divina s'inoltrò viva in una roccia e penetrò sotterra. Giunse fino a Roma nella speranza di vedere Paolo, ma trovò che si era addormentato nel sonno della morte. Tuttavia rimase qui non molto tempo per abbandonarsi a sua volta ad un dolce sonno; fu sepolta a circa due o tre stadi dalla tomba del suo maestro Paolo.

**45** Dunque fu gettata alle fiamme all'età di diciassette anni, mentre a diciotto fu gettata in pasto alle fiere e, a quanto si dice, si ritirò per settantadue anni in una spelonca, quindi gli anni della sua vita furono in tutto novanta. Dopo aver compiuto moltissime guarigioni riposa nel luogo dei santi, essendosi addormentata nel sonno della morte il ventiquattro di settembre in Cristo Gesù, nostro Signore. A lui sia gloria e potenza nei secoli dei secoli. Amen.

## Finale dei codice G

**45** Una nube luminosa le indicava la strada. Dopo essere entrata in Seleucia, si allontanò dalla città per lo spazio di uno stadio. Aveva timore degli abitanti, poiché erano adoratori di idoli. La sua guida la fece fermare su di un monte chiamato Calamone o Rodeone: trovò una grotta e vi si inoltrò. Rimase qui molti anni, e fu sottoposta a numerose e difficili prove da parte del diavolo, che nobilmente sopportò grazie all'aiuto di Cristo.

Così alcune nobili, venute a sapere della vergine Tecla, si ritirarono presso da lei e ne apprendevano le parole di Dio. Molte di loro rinunciarono alla loro vita e, insieme con lei, praticarono la virtù. Ovunque fu circondata di buona fama, e grazie a lei si verificavano guarigioni. Tutta la città, quindi, e i dintorni ne vennero a conoscenza, portavano i loro malati sul monte e non appena questi si avvicinavano alla soglia, erano immediatamente guariti, qualunque fosse il male che li affliggeva, e gli spiriti impuri uscivano fuori dai corpi gridando. Tutti riacquistavano la loro salute, e rendevano gloria a Dio che aveva concesso un tale favore alla vergine Tecla.

Allora i medici di Seleucia non furono più presi in considerazione, cominciarono a perdere guadagno, di conseguenza nessuno dava loro più attenzione. Pieni d'invidia e gelosia escogitarono il da farsi ai danni della serva di Cristo. Fu il diavolo a suggerire loro un piano malefico. Così un giorno furono convocati, tennero consiglio e si consultavano tra di loro: «Questa vergine è consacrata alla grande dea Artemide; pertanto se lei richiede qualcosa viene esaudito poiché è vergine e tutti gli dei la amano. Allora mandiamo uomini corrotti, li faremo ubriacare con molto vino e daremo loro molte monete d'oro, esortandoli in questo modo: “Se sarete capaci di corromperla e disonorarla, vi daremo anche altre ricchezze”». I medici dicevano in cuor loro: «Se riusciranno a contaminarla, non l'ascolteranno più per i malati né gli dei, né Artemide».

Dunque così fecero. I giovani disonesti si recarono al monte e, postisi come leoni all'ingresso della caverna, bussarono alla porta. La santa martire Tecla la aprì, confidando nel Dio nel quale aveva creduto, tuttavia già prevedeva il loro startagemma. Disse poi rivolta a loro: «Cosa volete figli?», e questi le risposero: «Si trova qui quella chiamata Tecla?». E lei di rimando: «Che cosa volete?», questi le risposero: «Vogliamo coricarci con te». Allora la beata Tecla rispose loro: «Io sono una povera vecchia, serva del mio Signore Gesù Cristo, e se anche volete questa fare una cosa così riprovevole nei miei confronti, non ci riuscirete». Ma questi le risposero: «Non è possibile che noi non riusciamo nel nostro intento come vogliamo». Dopo aver detto ciò la afferrarono con forza e volevano violentarla. Ma lei disse in modo clemente: «Aspettate, o figli, e vedrete la gloria del Signore». Anche se tra le loro mani, alzò lo sguardo verso il cielo e disse: «Dio mio spaventoso, incomparabile e glorioso verso i tuoi nemici, tu che mi hai salvata dalle fiamme, tu che non mi hai concessa a Tamiri, tu che non mi hai concessa ad Alessandro, tu che mi hai liberata dalle fiere, tu che mi salvata quando ero nella fossa ricolma d'acqua, tu che ovunque hai agito tramite me e che in me hai glorificato il tuo nome, anche ora liberami da questi uomini malvagi e non permettere loro di violare la mia verginità che io ho custodito fino ad oggi nel tuo nome, perché ti amo, ti

desidero e davanti a te, che sei Padre, Figlio e Spirito Santo, mi prostro nei secoli. Amen». Una voce si udì dal cielo che diceva: «Non aver paura Tecla, mia vera serva, io sono con te; guarda e vedi dove è stato aperto un varco davanti a te: lì vi sarà la tua casa eterna, lì troverai accogliamento». La beata Tecla con lo sguardo fisso, vide che la roccia si era aperta per lo spazio necessario per una persona e fece come le era stato detto. Così dopo aver nobilmente evitato i malviventi penetrò nella roccia; la pietra si richiuse all'istante, in modo che non fosse visibile neanche una fessura. Alla vista di quello spettacolo straordinario si trovavano come fuori di sé, e non furono in grado di fermare la serva di Dio, ma la afferrarono soltanto per un lembo del velo, e riuscirono a strapparne un pezzo; per concessione di Dio, questo servì per confermare la fede in Dio di coloro che visitavano quel luogo venerabile e per la benedizione delle generazioni future, per coloro che con cuore puro hanno fede nel Signore nostro Gesù Cristo. La protomartire e apostola vergine Tecla soffrì all'età di diciotto anni; insieme alle peregrinazioni, al viaggio e al ritiro sul monte, visse per altri settantadue anni; il Signore la riprese che aveva novanta anni e questa fu la sua fine. La sua santa memoria si pone il ventiquattro di settembre nella gloria del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, oggi e sempre nei secoli dei secoli. Amen.

## NOTE DI COMMENTO

<sup>1</sup> Ἀναβαίνω implica, come è noto, un'ascesa verso l'alto. Nei viaggi per via di terra indica il risalire dalla costa verso l'interno dell'Asia (così in HERODOT. V 100; e XEN., *An.*, I 1, 2). Il senso di «salire», «montare» è implicito nel preverbo e nella costruzione con εἰς (per la quale si vedano anche le testimonianze papiracee in M-M, s. v.); a conferma di tale osservazione si veda la insolita costruzione di ἀναβαίνω con ἀπό ed ἐκ nel racconto del battesimo di Gesù in MANGOGNA, «*Christus baptizatur*».

Si noti nel primo paragrafo l'uso della proposizione consecutiva con ὥστε che è particolarmente frequente in *APTh* e, in minore misura, nel *Martirio di Paolo* (cfr. ZACHARIADES-HOLMBERG, pp. 137; 141).

<sup>2</sup> Il racconto prende avvio da un episodio narrato negli Atti degli apostoli (*Act.* 13, 52). La ripetizione dell'articolo in funzione predicativa-pronominale contribuisce all'identificazione della pericope alla quale si allude; B-D, § 270, p. 348.

<sup>3</sup> La definizione di σύνοδος in relazione a persone è piuttosto rara, mentre il senso di gruppo politico è diffuso (ARISTOPH., *Eq.* 477; THUC. III 82, 6) e forse, per estensione, successivamente trasferito in ambito religioso. Se ne possono citare due esempi significativi. In un epigramma dell'*Antologia Palatina* (VII 635, 2) si legge: Ναῦν Ἱεροηλείδης ἔσχευ σύγγηρον, ὁμόπλουν, τὴν αὐτὴν ζωῆς καὶ θανάτου σύνοδον, e in *Acta SS. Iuni VI*, p. 65c: ὁ συνοδεύσας τοῖς ἀγίοις Ἀποστόλοις συνοδός μου γενοῦ ἐν τῇ ὁδῷ. Entrambi sono rappresentativi del processo semantico che σύνοδος ha subito, fino ad arrivare alla nozione di «sinodo». Da questo punto di vista è possibile pensare che i due personaggi che si accompagnano a Paolo si riconoscano in un gruppo definito, e che siano stati iniziati dall'apostolo alla comunità cristiana, quella, cioè, che si identifica nella accettazione e nella diffusione del nuovo εὐαγγέλιον. Se si condivide questo punto di partenza si capisce che le varianti di CGM, συνοδοιπόροι, e di A, συνοδεύοντες, non possano essere accettate poiché banalizzano questa nozione e rendono Demas ed Ermogene dei semplici compagni di viaggio, che non condividono con Paolo la missione catechetica.

<sup>4</sup> *Phlm.* 24; *Col.* 4, 14; *2 Tim.* 4, 10. Il nome Demas compare in alcune testimonianze papiracee tra le quali una γραφή σιτολόγων del 101-102 (BGU III. 715 <sup>ii</sup>. 13) in cui si trova insieme ad un gruppo di giudei; M-M, s. v. La variante Κηφᾶς attesta il collegamento tra gli *Atti di Paolo* e gli *Atti di Pietro* sul quale la critica si è più volte soffermata. Il nome di Alessandro si legge in *2 Tim.* 4, 14 in cui l'autore allude ad Alessandro il fabbro, che ha procurato a Paolo tanti mali (Ἀλέξανδρος ὁ χαλκεὺς πολλά μοι κακὰ ἐνδείξατο) e che Paolo ha già escluso dalla comunità cristiana, come risulta dalla prima epistola a Timoteo (1, 20): Ὑμέναιος καὶ Ἀλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν. Evidentemente l'autore deve aver operato una contaminazione tra figure negative che compaiono nel NT ed

ha quindi assegnato ad Ermogene la qualifica di fabbro. La versione latina *d* quindi aggiunge a quello di Demas ed Ermogene il nome di *Alexander*, nel tentativo di ripristinare la forma che si trova nel testo canonico.

<sup>5</sup> Cfr. *2 Tim.* 1, 15.

<sup>6</sup> Il concetto di ὑπόκρισις ha subito una notevole evoluzione semantica. Se inizialmente il significato di «rispondere» era predominante, successivamente esso accoglie tutte le accezioni connesse alla sfera della recitazione e quindi dell'inganno. Nel VT l'azione di ὑποκρίνεσθαι (*'ānā*) è un peccato che compromette radicalmente il rapporto con gli altri; la gravità del gesto si evince anche dal fatto che nei LXX ὑποκριτής traduce l'ebraico *hānēf* la cui radice, *hnp*, significa al contempo essere “profano” (*Is.* 24, 5; *Ier.* 3, 1-2; *Ps.* 106, 38), “malvagio” (*Is.* 33, 14; *Iob* 20, 5; *Sir.* 16, 6) e “apostata” (*Is.* 10, 6). Si capisce allora come mai l'ipocrisia verrà poi associata alla πονηρία (*Mt.* 22, 18), alla ἀνομία (*Mt.* 23, 28) e alla κακία (*1 Petr.* 2, 1). La contrapposizione tra ὑπόκρισις e ἀλήθεια, che si trova anche in Filone, è uno dei punti cardini della teologia paolina (si veda *1 Cor.* 5, 8 «celebriamo dunque la festa non con il lievito vecchio, né con il lievito di malizia e di perversità, ma con azzimi di sincerità e di verità» ὥστε ἐορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἄζύμοις εὐλικρινείας καὶ ἀληθείας), specialmente se la sincerità degli affetti è associata al concetto di ἀγάπη. Il vero cristiano è colui che si è spogliato di ogni malvagità, ogni inganno e ipocrisia (πάσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις), e che è capace di concepire ἀγάπη ἀνυπόκριτος, l'amore sincero (*2 Cor.* 6, 6; *Rom.* 12, 9); SPICQ, s. v. pp. 686-695.

<sup>7</sup> Si nota qui la grafia con ο in luogo di quella più diffusa con ω che i codd. GHI ripristinano. L'alternanza vocalica, le cui prime attestazioni risalgono al II sec. a. C. in Egitto, si diffonde in Attica non prima del II sec. d. C. I sostantivi in -ωσύνη e i comparativi in -ώτερος mantengono la vocale lunga quando la sillaba precedente è breve: alcune eccezioni si spiegano per il livellamento della quantità vocalica che agisce quando i due suoni si trovano molto vicini tra loro (MOULTON II, par. 34, pp. 73 s.). Nel NT si riscontrano poche tracce di un livellamento di quantità (B-D, § 26, 5, pp. 82 s.; cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, pp. 48s.). Questo termine, propriamente biblico ed ignorato dal greco profano e dai papiri, è usato qui in riferimento a Cristo. Nel NT tale vocabolo è impiegato solamente da Paolo e nelle lettere pseudopaoline: in *2 Thess.* 1, 11 l'autore prega Dio affinché porti a compimento ogni intenzione di bene dei Tessalonicesi, ὁ θεὸς ἡμῶν...πληρώσει πᾶσαν εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης; in *Gal.* 5, 22-23 ἀγαθωσύνη è uno dei frutti dello spirito insieme ad amore, gioia, pace, pazienza, benevolenza, fedeltà, mitezza, dominio di sé (ὁ δὲ καρπὸς τοῦ πνεύματος ἐστὶν ἀγάπη χαρὰ εἰρήνη μακροθυμία χρηστότης ἀγαθωσύνη πίστις πραύτης ἐγκράτεια); in *Eph.* 5, 9, invece, ἀγαθωσύνη è il frutto della luce, ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτός, insieme a giustizia e verità (alcuni mss. e ℘<sup>46</sup> leggono πνεύματος, probabilmente per un procedimento di

armonizzazione). Infine nella lettera ai Romani (15, 14) Paolo esorta i fratelli ad essere pieni di bontà, colmi di ogni conoscenza e capaci di correggersi l'uno con l'altro, αὐτοὶ...ἐστε ἀγαθωσύνης, πεπληρωμένοι πάσης τῆς γνώσεως, δυνάμενοι καὶ ἀλλήλους νουθετεῖν (SPICQ, s. v., pp. 45-47). In questo caso, quindi, l'attribuzione di tale virtù a Cristo è senz'altro singolare e modifica uno dei punti fondamentali della teologia paolina poiché ignora che l'ἀγαθωσύνη si identifica principalmente con il dovere dell'uomo a compiere il bene; il riferimento alla ἀγαθωσύνη divina si trova, al contrario, solo in apocrifi del VT (2 *Esdr.* 19, 25 e 35) e nell'*Epistola di Barnaba* (2, 9).

<sup>8</sup> Πάντα τὰ λόγια κυρίου gode di una lunga tradizione biblica: cfr. *Ex.* 4, 28; 24, 3; *Num.* 11, 24; *Deut.* 9, 10; 17, 19; 27, 3; 28, 58; 29, 29; 31, 12; 32, 44; *I Sam.* 8, 10; *Ier.* 26, 2; 30, 2; 36, 2; 43, 1. Cfr. MCGINN, p. 823, nota 28.

<sup>9</sup> In *Act.* 2, 11 μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ è un *hapax* neotestamentario usato a proposito di coloro che, nella loro stessa lingua, ascoltano meravigliati il racconto della pentecoste. Come nota SPICQ (s. v., p. 125) l'autore degli *Atti degli apostoli* si rifà qui al lessico dei LXX che, ad eccezione di *Tob.* 11, 15, conosce unicamente l'accezione religiosa del termine, cioè della grandezza di Dio in tutte le sue manifestazioni. Il fatto che l'autore degli *APTh* abbia ripreso ad inizio della narrazione un vocabolo poco comune del lessico neotestamentario, ma attestato ad inizio degli *Atti canonici*, è forse da considerarsi, insieme ad altri, un elemento che contribuisce ad ipotizzare se non la dipendenza rispetto al testo canonico, la sua conoscenza. All'interno di questa sezione, vi sono altre significative riprese lessicali di *Act.* 13, che rappresenterebbe il punto di sutura con la tradizione canonica: il successo della predicazione di Paolo provoca la gelosia dei giudei (ἐπλήσθησαν ζήλου, v. 45) come quella di Demas ed Ermogene in casa di Onesiforo (ἐζήλωσαν, par. 4); la reazione dei pagani al messaggio paolino è una manifestazione di profonda gioia (ἐπληροῦντο χαρᾶς, v. 52), come quella della piccola comunità cristiana riunitasi in casa di Onesiforo (ἐγένετο χαρὰ μεγάλη, par. 5). Il fomite della rivolta, su istigazione dei giudei, parte dalle donne di alto rango e dai notabili della città (οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως, v. 50). Tali sono i personaggi di Teoclia e Tamiri che così si presenta a Demas ed Ermogene: εἰμὶ γὰρ πρῶτος τῆς πόλεως, par. 11.

<sup>10</sup> 2 *Tim.* 1, 16-18; 4, 19. AYMER (pp. 49-50) attribuisce la creazione di Onesiforo al redattore il quale avrebbe aggiunto ai racconti orali relativi a Tecla questo personaggio che, in quanto capo della nuova ἐκκλησία, assume il ruolo di protopresbitero.

<sup>11</sup> L'atto di Onesiforo di andare incontro a Paolo ed accoglierlo nella sua dimora ha importanti riscontri nell'ambito dei testi canonici. I luoghi di confronto più significativi sono *Mt.* 8, 34 (ἡ πόλις ἐξῆλθεν εἰς ὑπάντησιν τῷ Ἰησοῦ; ὑπάντησιν concorre qui insieme a συνάντησιν attestata in importanti testimoni tra cui W, f<sup>13</sup> e M) e *Io.* 12, 12-13, nel racconto

dell'ingresso trionfale di Gesù a Gerusalemme (ὁ ὄχλος...ἐξήλθον εἰς ὑπάντησιν αὐτῷ). Anche Gesù, quando arriva in una città sconosciuta, trova persone disposte ad ospitarlo, come si legge in *Lc.* 10, 38, nell'episodio della visita a Marta e Maria (ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι αὐτοὺς αὐτὸς εἰσηλθεν εἰς κώμην τινά· γυνή δὲ τις ὀνόματι Μάρθα ὑπεδέξατο αὐτόν); nella parabola delle dieci vergini (*Mt.* 25, 1 τότε ὁμοιωθήσεται ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν δέκα παρθένοις, αἵτινες λαβοῦσαι τὰς λαμπάδας ἑαυτῶν ἐξήλθον εἰς ὑπάντησιν τοῦ νυμφίου), e nella chiamata di Zaccheo nella città di Gerico (*Lc.* 19, 5-6 Ζακχαῖε, σπεύσας κατάβηθι, σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μέναι. Καὶ σπεύσας κατέβη καὶ ὑποδέξατο αὐτόν χαίρων). Le varianti del testo attestano la eco del lessico neotestamentario.

<sup>12</sup> Cfr. *2 Cor.* 2, 13; 7, 6; 8, 6; 8, 16; 8, 23; 12, 18; *Gal.* 2, 1-3; *2 Tim.* 4, 10.

<sup>13</sup> Nel pronome ποταπός, la grafia già ellenistica con τ in luogo della forma classica con δ, è dovuta probabilmente ad assimilazione di πότε. Non bisogna dunque riconoscervi la frequente sostituzione di τ con δ tipica dei papiri grammaticalmente scorretti, che riproducono la pronuncia nativa egiziana (MOULTON II, p. 112). Il senso originario (*di quale città?*) – ποδαπός – non è mai conservato nel NT, dove corrisponde sempre a ποῖος (M-M, s. v.). Il significato di *qualis*, tuttavia, si trova già in un frammento sofocleo (*fr.* 453 RADT [415 NAUCH], Göttingen 1977, ποδαπὸν τὸ δῶρον ἀμφὶ φαιδίμος ἔχων ὄμοις... ;) e negli atticisti (cfr. B-D, § 298, 3, pp. 380-381).

<sup>14</sup> Il vocabolo adoperato dall'autore nell'interrogativa indiretta – διηγήσατο γὰρ αὐτῷ τίτος ποταπός ἐστὶν τῇ εἰδέᾳ ὁ Παῦλος – per designare l'aspetto di Paolo (εἰδέα), è una forma poetica che ha una sola occorrenza nel NT, nella descrizione dell'angelo del Signore in *Mt.* 28, 3, nella pericope della tomba vuota: ἦν δὲ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών.

<sup>15</sup> Questa espressione, οὐ γὰρ εἶδεν αὐτόν σαρκὶ ἀλλὰ μόνον πνεύματι, riprende il binomio σὰρξ / πνεῦμα ampiamente rappresentato nel linguaggio biblico in generale, ma che ha le sue radici in un'origine remota. Nel *fr.* 971 di Euripide la combinazione con πνεῦμα è volta probabilmente a significare lo sprigionamento dello spirito, inteso come soffio vitale: «Gonfio di carne, si spegne quale stella caduta dal cielo, liberando lo spirito verso l'etere». Nei testi antichi si trova spesso la contrapposizione σὰρξ / ψυχή, la cui opposizione, già di matrice platonica e che rende il contrasto “mortale” / “immortale” (PLAT., *Symp.* 211c), si svilupperà successivamente secondo nuove coordinate, che sostituiscono a ψυχή la nozione di πνεῦμα. Il giudaismo enfatizzerà questo concetto in senso negativo (si veda soprattutto FILONE per il quale il corpo è come un peso che l'anima è costretta a trascinare [*Deus Imm.* 2; *Rer. Div.* 268]; M-M, s. v., citano un'invocazione giudaica – II-I sec. a. C. – il cui inizio recita così: ἐπικαλοῦμαι καὶ ἀξιῶ τὸν θεὸν τὸν ὑψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός. Simile è anche una formula cristiana

posteriore, ὁ θεὸς ὄλων πνευμάτων καὶ πάσης σαρκός. Cfr. SPICQ, s. v.). Si stabilisce così per la prima volta la superiorità del πνεῦμα, che appartiene al cielo, sulla σὰρξ, legata alla dimensione terrena (come in 4 Esdr. 7, 78). La composizione di questi termini nel lessico neotestamentario, invece, ha una vasta accezione ed assume sfumature diverse a seconda del contesto in cui essi si trovano inseriti. Una contrapposizione vera e propria si rileva in un luogo giovanneo (Io. 3, 6, τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σὰρξ ἐστίν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμα ἐστίν «Quel che è nato dalla carne è carne e quel che è nato dallo Spirito è Spirito»), senza che vi sia, tuttavia, l'intento peggiorativo che si legge in Mc. 14, 38 (= Mt. 26, 41): τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Negli scritti paolini non è possibile riuscire ad identificare una linea interpretativa coerente nell'uso di questa combinazione lessicale. In alcuni scritti la "carne" è di ostacolo alla realizzazione della vera vita del cristiano, laddove σὰρξ è intesa come sinonimo di corruzione e di morte rispetto alle proprietà salvifiche dello Spirito (in questa direzione bisogna interpretare principalmente Rom. 8, 5-6, ma anche 1 Cor. 5, 5; Phil. 3, 3; 1 Pet. 4, 6). Parzialmente diverso è il caso di 2 Cor. 7, 1 dove l'apostolo esorta a purificarsi da ogni macchia del corpo e dello spirito - σαρκὸς καὶ πνεύματος. <sup>16</sup> legge πνεύματι, da intendersi forse come dativo strumentale. L'uso di σὰρξ in luogo di σῶμα è già ellenistico, come si legge in Epicuro. I luoghi più rappresentativi di tale significato si trovano in Phlm. 16, dove Paolo esorta Filemone a riprendere Onesimo e considerarlo d'ora in poi non solo uomo, ma anche fratello del Signore (ἐν σαρκὶ καὶ ἐν κυρίῳ), e Gal. 6, 12, in relazione al dibattito sulla circoncisione («Quelli che vogliono fare bella figura nella carne – ἐν σαρκὶ –, vi costringono a farvi circoncidere...»). L'espressione che si legge nel testo apocrifo non trova stretti termini di confronto con altri scritti dell'antichità, ma risente dell'influsso neotestamentario, se si considera l'identificazione di σὰρξ con "uomo" inteso come persona, essere vivente (cfr. Sir. 45, 4; Mc. 13, 20), e le accezioni che si leggono in due luoghi paolini: in Col. 2, 5 l'autore rassicura i destinatari della sua vicinanza spirituale, nonostante non possa essere fisicamente con loro, εἰ γὰρ καὶ τῆ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμι. In 2 Cor. 5, 16, infine, Paolo, in vista di un generale rinnovamento dell'individuo, spinge a non conoscere nessuno secondo la carne (ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα), e ad abbandonare questo tipo di conoscenza nei confronti di Gesù la cui manifestazione corporea è ormai superata. Il confronto è particolarmente significativo se si pensa agli intenti esegetici generali degli APT<sup>h</sup> e al processo di *imitatio Christi* in relazione al personaggio dell'apostolo.

<sup>16</sup> Il riferimento alla *via regalis* prende spunto dal luogo veterotestamentario di Num. 20, 17 e 21, 22, dal quale si evince che la βασιλικὴ ὁδὸς fu solo in un secondo momento identificata con la *via regalis* costruita dall'imperatore: παρελευσόμεθα διὰ τῆς γῆς σου, οὐ διελευσόμεθα δι' ἀγρῶν οὐδὲ δι' ἀμπελώνων οὐδὲ πτόμεθα ὕδωρ ἐκ λάκκου σου, ὁδῶ βασιλικῆ πορευσόμεθα, οὐκ ἐκκλινοῦμεν δεξιὰ οὐδὲ εὐώνυμα, ἕως ἂν παρέλθωμεν τὰ ὄρια σου «Permettici di passare per il tuo paese; non

passeremo né per i campi, né per vigne e non berremo l'acqua dei pozzi; seguiremo la via Regia, senza deviare né a destra, né a sinistra, finché avremo oltrepassato i tuoi confini"»); esso fu poi recepito e variamente rielaborato dalla tradizione successiva (il PPetr. III. 31<sup>5</sup> del 240 c.a., coevo alla redazione di *Num.*, reca πορευομένου ἐπὶ τῆς βασιλικῆς ὁδοῦ (M-M, s. v. βασιλικός). La menzione della "via Regia" è un elemento di particolare rilievo per la collocazione geografica degli eventi e per la datazione alla quale risale la redazione. L'epiteto (βασιλική) mostra quindi che la strada è così denominata poiché l'iniziativa è da ascrivere ad un βασιλεύς, così come venivano comunemente designati in queste zone gli imperatori romani non prima del II secolo. La conferma di tale supposizione viene da una iscrizione scoperta nel 1884 a Comana, la più occidentale delle colonie della Pisidia. Su una pietra miliare si legge chiaramente in caratteri latini il riferimento alla *via regalis* che Augusto costruì per collegare tra loro le colonie della Pisidia, e per facilitare il controllo sulle sue recenti conquiste. La βασιλική ὁδός, che doveva congiungere Antiochia con Listra, si divideva in due arterie: la prima conduceva ad Albasa Comana e Cremna, la seconda a Parlais e Listra. Quando fu completato il processo di civilizzazione greco-romana all'interno del territorio, il ruolo strettamente militare della *via regalis* venne meno, e questa strada fu incorporata all'interno del generale sistema di comunicazione delle città dell'Asia minore. Con gli imperatori successivi il sistema di gestione della provincia fu rimodellato a seconda delle varie esigenze, fino all'intervento di Vespasiano che, nel 74, separò la maggior parte della Pisidia dalla provincia della Galazia e la unì alla Panfilia conglobando la Licia e la Panfilia in una sola provincia. Questo segnò la fine del sistema coloniale della Pisidia e della funzione militare della strada, che vide Antiochia divenire il centro di questa nuova sistemazione. Il ruolo di Listra cambiò improvvisamente, da avamposto di primaria importanza nel sistema commerciale delle città dell'Asia minore all'epoca del primo imperatore, a città marginale sotto il profilo economico e logistico, essendo Iconio divenuta il punto nevralgico della zona. Ciò porterebbe a supporre che l'idea che Listra potesse trovarsi sulla "via Regia", così come scrive l'autore degli *APTh*, non può risalire ad un periodo successivo al 74. Onesiforo, quindi, proveniente da Iconio, si dirige verso Listra, ma si ferma ad aspettare Paolo in un punto preciso, che RAMSAY (*The Church*, pp. 31-36) identifica con un luogo a qualche miglio a sud di Misthia, alla convergenza con la strada che conduce da Antiochia a Listra. Lo studioso osserva, infatti, che se la prima frase lascia supporre che Onesiforo con la sua famiglia proceda lungo la strada (πορεύομαι κατὰ rende infatti l'idea di movimento), il verbo successivo, εἰστήκει, indica il punto preciso in cui il nuovo convertito ha arrestato il suo cammino per attendere l'arrivo dell'apostolo. La versione siriana, più dell'originale greco, chiarisce questo passo, e conferma tale ipotesi ("he went and stood where the roads meet, on the highway which goes to Lystra"). RAMSAY (p. 31) interpreta nella stessa direzione anche il riferimento ai "passanti", considerando più attendibile la lezione διερχομένων (CGMc), piuttosto che ἐρχομένων (ABELdms) prescelta da Lipsius. Il valore attribuito ad εἰστήκει, tuttavia, piuttosto che

riferirsi all'arresto di Onesiforo in attesa di Paolo, potrebbe intendersi alla luce della particolare attenzione che l'autore degli *APTh* attribuisce alla sfera semantica della vista. Un termine di confronto significativo proviene dalla descrizione di Tecla che, prima della sentenza di morte, volge lo sguardo verso il suo maestro senza proferire parola, nonostante le insistenti domande della madre e del governatore (ἡ δὲ εἰστήκει Παύλῳ ἀτενίζουσα par. 21). Da questo punto di vista tale forma verbale, insieme alle altre, descrive in modo incisivo la sollecitudine di Onesiforo che con impazienza (cfr. ἀπεκδεχόμενος) scruta attentamente la folla per riconoscere l'apostolo (cfr. ἐθεώρει).

<sup>17</sup> Paolo usa regolarmente composti di ἐκδέχομαι; NÄGELI e LIDDEL-SCOTT riportano citazioni profane che rendono possibile l'ipotesi che Paolo non sia stato il primo a farne uso. Esse si trovano anche in *I Pet.* e dove il prestito paolino è probabile. Tuttavia la presenza di questi conî in autori tardi che verosimilmente non hanno letto Paolo, avalla l'ipotesi che essi abbiano inventato queste forme in modo indipendente (M-M, s. v.).

<sup>18</sup> Le fattezze di angelo che l'autore degli *APTh* attribuisce a Paolo, e la grazia che la sua presenza diffonde, sono elementi comuni all'immagine del protomartire Stefano in *Act.* 6, 8 (Στέφανος δὲ πλήρης χάριτος) e 15 (καὶ ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου). Data la rarità di questa espressione, HILLS (p. 152) ritiene che vi sia qui una ripresa letterale del libro degli *Atti*. Le osservazioni di MICHAELIS (in HENNECKE, SCHNEEMELCHER, WILSON, p. 333) si dirigono in un'altra direzione, riconoscendo in questa impressionistica rappresentazione il tipico ritratto di un giudeo, verosimilmente adattato all'autorevole ruolo di apostolo. Lo studio di GRANT, «Description», propone di riconoscere in questa raffigurazione il *typos* del perfetto generale delineato da ARCHILOCO (*fr.* 114 WEST):

οὐ φιλέω μέγαν στρατηγὸν οὐδὲ διαπεπλιγμένον  
οὐδὲ βοστρύχοισι γαῦρον οὐδ' ὑπεξυρημένον  
ἀλλὰ μοι μικρὸς τις εἶη καὶ περὶ κνήμας ἰδεῖν  
ροικός, ἀσφαλῆως βεβηκῶς ποσσὶ, καρδίας πλέως

In molti autori cristiani Archiloco è spesso citato, anche in modo polemico, e ciò dimostra che i suoi componimenti erano diffusi nell'ambiente del cristianesimo delle origini tramite raccolte antologiche: l'autore fa riferimento (p. 2) ad Erodiano, Galeno, agli *Scholia* a Teocrito, Erode Attico parafrasato da Filostrato, ecc...; in questi autori non sempre è possibile accertare una conoscenza diretta di Archiloco, anzi in alcuni casi è da escludere, ma è certo che essi avevano a che fare con una tradizione che direttamente o indirettamente si richiamava a lui. GRANT (p. 3) riporta ciò che SPICQ aveva notato a proposito delle epistole pastorali: «Dibelius (...) cite après Wettstein la liste du *De imperatoris officio*, I, d'Onosander où les qualités requises en 55 avant J.- C. pour le choix d'un général sont celles que saint Paul exigera un siècle plus tard du candidat à l'épiscopat». SPICQ si riferisce al versetto di 2 *Tim.* 2, 3-4 («insieme con me prendi anche tu la tua parte di sofferenze, come

un buon soldato di Cristo Gesù. Nessuno però, quando presta servizio militare, s'intralcia nelle faccende della vita comune, se vuol piacere a colui che l'ha arruolato»), in cui l'autore usa deliberatamente la metafora militare. Da ciò si può dedurre che lo scritto riprende un parallelo ampiamente diffuso in questi ambienti e che si protrarrà ancora per un altro secolo negli scritti cristiani. L'ipotesi di BOLLÓK si basa sui trattati di fisiognomica che, intorno al II sec., erano diffusi ovunque, indipendentemente dal retroterra culturale dei loro lettori. Lo studioso afferma che la scrupolosa descrizione delle fattezze di un individuo era una consuetudine fondamentale soprattutto nelle pratiche giudiziarie, durante le quali il riconoscimento di una persona rappresentava uno dei momenti cardine. I papiri tramandano molti di questi processi dove chi era chiamato a testimoniare era identificato sulla base di alcuni elementi fissi, come età, colore della pelle, forma del viso, e talvolta descrizione delle gambe, del naso e delle orecchie. Nella raffigurazione di Paolo ricorrono i medesimi elementi poiché lo scopo è che Onesiforo possa riconoscere l'apostolo sulla base del racconto che gli è stato fatto da Tito. Tuttavia in questo caso le caratteristiche corporee riflettono la sua personalità. Infatti BOLLÓK, sulla base dei principali trattati di fisiognomica dell'epoca (Pseudo-Aristotele; Polemone; Adamanzio), fa corrispondere a μικρὸς τῷ μεγέθει (= debolezza; scarsa importanza); ψιλὸς τῇ κεφαλῇ (=intelligenza o sensualità); ἀγκύλος ταῖς κινήμασις (= codardia, immoralità, dipendenza da desideri perversi); εὐεκτικὸς (= stoltezza, pigrizia); σύνοφρος (= irascibilità, grettezza); ἐπίρρινος (= chi devia rispetto all'"ideale", sulla base dei trattati di astrologia più che di fisiognomica), altrettante deduzioni parascientifiche e para filosofiche dei suoi caratteri spirituali, che l'autore degli *APTh* aveva recepito dalla lettura di *1 e 2 Cor.* (in particolare da *1 Cor.* 9, 7-14; *2 Cor.* 10, 1-2. 10; 11, 8; 12, 11. 16). Il quadro che emerge contrasta però con le conclusioni, ovvero con la grazia e con l'aspetto di angelo che l'autore attribuisce all'apostolo: questi attributi finali prendono spunto ancora da *2 Cor.* (12, 9), dove il Signore rassicura Paolo della sua presenza: «Ti basta la mia grazia – χάρις-; la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza». In questo versetto è ben illustrato il principio secondo il quale nel cristianesimo la χάρις rimpiazza la moralità della condotta filosofica, che pure poteva superare gli stereotipi della fisiognomica ben illustrati dall'aneddoto di Socrate e del fisiognomista Zopiro (AL. APHR., *Fat.* 6: οὐδὲν εἶπεν ὁ Σωκράτης ἐψεῦσθαι τὸν Ζώπυρον, ἦν γὰρ ἂν τοιοῦτος, ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει, εἰ μὴ διὰ τὴν ἐκ φιλοσοφίας ἀσκησιν ἀμείνων τῆς φύσεως ἐγένετο). Un'impostazione analoga si trova nello studio di MALHERBE. Alcuni degli attributi di Paolo, come la bassa statura, il naso sporgente e le sopracciglia congiunte, ricorrono anche nella descrizione svetoniana di Augusto (*Vita Caes.* II 79, 2), e, sulla base dei trattati di fisiognomica dell'epoca, corrispondono ad altrettante doti positive. Le somiglianze più notevoli, tuttavia, si trovano nei ritratti di Eracle restituiti da CLEMENTE ALESSANDRINO in *Prot.* 2, 30. 6-7, e di quell'Agathion-Eracle di FILOSTRATO (*Vit. Soph.* 552) che, con ogni probabilità, è da identificare con il Sostrato luciano del *Demonax* 1. Per MARGUERAT, REBELL (pp. 137-138), infine, l'ossimoro tra le realistiche fattezze esteriori di Paolo e l'aspetto

angelico risente del duplice atteggiamento della Chiesa antica nei confronti dell'apostolo che emerge chiaramente da *Gal. 2, 11-21* dove è ricordato il violento litigio con Pietro, o dal contrasto con i predicatori concorrenti di *Gal. 3-4; Phil. 3, 1; 1 Cor. 15; 2 Cor. 10-13*. Sebbene le interpretazioni siano controverse, è possibile riconoscerci un medesimo indirizzo esegetico: ovvero interpretare la figura di Paolo come il tipico antieo, a motivo di tre caratteri distintivi, la deformità fisica, la schietta παρρησία e il contrasto con i potenti. L'archetipo è probabilmente da ricercare nel lontano omerico Tersite le cui "imprese" guerresche non occupano che 67 versi dell'*Iliade* (2, 211-277), e dove sono in questo modo descritte le sue fattezze fisiche: (vv. 216-219): ...αἰχιστος δὲ ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθε· / φολκὸς ἔην, χλωδὸς δ' ἕτερον πόδα· τῷ δέ οἱ ὤμω / κυρτῷ, ἐπὶ στῆθος συνοχωκότε· αὐτὰρ ὑπερθε / φοξὸς ἔην κεφαλὴν, ψεδιγὴ δ' ἐπενήνοθε λάχνη.

<sup>19</sup> Il verbo μειδίαω è impiegato principalmente per le divinità e in relazione alle quali è raro l'uso di γελάω (cfr. *Il. 1, 595* "Ὡς φάτο, μείδησεν δὲ θεὰ λευκώλενος Ἥρη; 5, 426 "Ὡς φάτο, μείδησεν δὲ πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε). La preferenza accordata a μειδιάω è evidente in un luogo veterotestamentario (*Sir. 21, 20*) dove vi è la contrapposizione con il γέλως: μωρὸς ἐν γέλωτι ἀνυψοῖ φωνὴν αὐτοῦ, \ ἀνὴρ δὲ πανούργος μόλις ἤσυχῃ μειδιάσει «Lo stolto alza la voce mentre ride; ma l'uomo saggio sorride appena in silenzio». Significativamente in Omero è ad Odisseo che maggiormente si addice questo verbo, cfr. *Od. 20, 301*. Si veda anche l'impiego negli *AP Ha 3, 14; 4, 2*. Esso ha avuto una certa diffusione anche nel lessico del romanzo, dove indica una manifestazione di gioia moderata e compiaciuta, tipica delle protagoniste femminili (Cfr. *ACH. TAT. II 6, 2 ἡ δὲ μειδιάσασα γλυκύ; LONG. II 37, 1 ἡ δὲ ἀμπελοῦσα ἐμείδια; 7, 6; 21, 5;...*).

<sup>20</sup> La formula di saluto adoperata nei confronti dell'apostolo merita un'attenzione particolare. Ὑπηρέτης in origine designava propriamente il rematore, ma successivamente passò ad indicare qualsiasi carica subalterna: questo appellativo, infatti, si legge anche nel NT in cui si parla di ὑπηρεταί a proposito degli inservienti del sommo sacerdote (*Mt. 26, 58 e Mc. 14, 54 e 65*); del servo della sinagoga al quale Gesù riconsegna il rotolo dopo aver predicato a Nazareth (*Lc. 4, 20*); delle guardie che arrestano Gesù e stendono successivamente un rapporto ufficiale (*Io. 7, 32; 18, 3...*); cfr. SPICQ, s. v. Esso poteva assumere già nell'antichità valore strettamente religioso, se si considerano soprattutto i tragici, nei quali numerosi sono i riferimenti a "servi" e "ministri" del dio (cfr. AESCHYL., *Pr. 954*; SOPH., *Oed. Tyr. 712*). Questa caratteristica si giustifica considerando che gli ὑπηρεταί sono prima d'ogni altra cosa «testimoni ufficiali» e «garanti della fede pubblica», come si evince anche dalle testimonianze papiracee (M-M, s. v.); da qui il loro utilizzo nel lessico neotestamentario nel senso di "ministri" della nuova alleanza. Nel NT vi sono alcuni esempi in cui l'utilizzo di tale termine chiarisce l'accezione che bisogna assegnare a questo luogo. I più significativi sono senza dubbio il racconto della conversione di Saulo che si legge in *Act. 26, 16* («"ti sono

apparso infatti per costituirsi ministro – ὑπηρετήν) e il compito che Paolo stesso si attribuisce in *I Cor.* 4, 1 («Ognuno ci consideri come ministri di Cristo – ὡς ὑπηρετάς Χριστοῦ - e amministratori dei misteri di Dio»); la ripresa che fa il redattore del nostro testo assegnando a Paolo questo titolo dimostra la volontà di riagganciarsi ad una tradizione preesistente, che ha lasciato tracce significative anche nei vangeli, se si considera l'*incipit* di Luca, «poiché molti han posto mano a stendere un racconto degli avvenimenti...come ce li hanno trasmessi coloro che ne furono testimoni fin da principio e divennero ministri della parola – ὑπηρεταί... τοῦ λόγου» (1, 1-2).

<sup>21</sup> Il risentimento di Demas ed Ermogene ai quali non è stato accordato lo stesso favore, è motivato dal fatto di non aver ricevuto il benvenuto, ὅτι ἡμᾶς οὐκ ἠσπάσω οὕτως. Infatti il confronto con un luogo erodoteo aiuta a comprendere che ἀσπάζομαι non indica semplicemente “ricevere” qualcuno, bensì “accogliere” in modo festoso: a *I* 122, 1 si legge che Ciro, ritornato a casa, si reca dai genitori, i quali, non sperando più nella sopravvivenza del loro figlio, lo salutano calorosamente: «...lo riceverono i genitori – ἐδέξαντο οἱ γεινόμενοι – e quando, ricevutolo, furono da lui informati, lo accolsero assai lietamente – μεγάλως ἀσπάζοντο. Non è facile determinare il senso da attribuire ad ἀσπάζομαι nel NT; cfr. il congedo nell’epistola ai Romani (16, 22-23 ἀσπάζεται ὑμᾶς Τιμόθεος ὁ συνεργός μου... ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ).

<sup>22</sup> Tale espressione ha un importante precedente in un frammento epicureo (*fr.* 519) in relazione all’atarassia, δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία; ma si legge anche in alcuni luoghi veterotestamentari, come *Am.* 6, 12; *Prv.* 11, 30; 13, 2 e nella *Lettera di Aristeia* (11, 232). Alcuni esempi si leggono anche in NT; cfr. *Phil.* 1, 11; *Hebr.* 12, 11. Si veda inoltre il *Protovangelo di Giacomo* 6, 3.

<sup>23</sup> In uno dei capitoli iniziali del vangelo di Luca l’angelo del Signore annuncia ai pastori un messaggio di salvezza che è al tempo stesso la promessa di una grande gioia: ἰδοὺ γὰρ εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην (2, 10). Tale proclama ha un significato notevole poiché mentre rivela ai neofiti la verità di una nuova morale segnata da una profonda serenità interiore contrapposta al pessimismo del paganesimo del I secolo, dall’altra iscrive la nascente religione nell’ambito della corrente giudaica la cui caratteristica precipua era, per l’appunto, la gioia dei fedeli (*I Reg.* 1, 40). Per questa ragione SPICQ (*s. v.*) sottolinea che in ambito pagano χαρά è usato molto raramente e non è mai associato all’anima, e che nei papiri gli usi di tale termine sono per lo più di origine cristiana (su tale termine cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, p. 259).

<sup>24</sup> “Piegare” le membra è una espressione tipica già nota ai tragici (cfr. *EUR.*, *Tr.* 113 con ἄρθρων), ma ancora più antico è il riferimento alle “ginocchia” intese fin da Omero come sede del vigore che può essere fiaccato, soprattutto nei combattimenti, anche se in questo caso è più spesso con λύω (cfr. *Il.* 5, 176;

7, 271; 13, 412; 17, 569; 21, 270; *Od.* 4, 703; 13, 34); l'uso di γόνυ con κλίνω si trova in un luogo eschileo (*Pers.* 930) nel senso di “mettere in ginocchio”: Ἄσια δὲ χθῶν...ἐπὶ γόνυ κέκλιται. In ARISTOTELE (*Probl.* 882b 33) è la κλάσις che è associata alle ginocchia nel senso di “piegare”. Questa accezione sarà ereditata dal lessico neotestamentario in cui τιθέναι τὰ γόνατα è un latinismo (*genua ponere*) che serve ad esprimere l'azione dei fedeli in preghiera o a rappresentare il dolore fisico di Gesù nella scena della crocifissione (B-D, § 5, 4, pp. 58-62; cfr. *Gen.* 41, 43; *Is.* 45, 23; *Mt.* 27, 29; *Mc.* 15, 19; *Rom.* 14, 11; *Phil.* 2, 10). Lo “spezzare” del pane invece, si richiama in modo evidente al gesto simbolico dell'eucarestia che si legge in vari luoghi del NT (*Lc.* 24, 35; *Act.* 24, 42. 46; 20, 7) e nel quale si riconoscono le prime comunità cristiane.

<sup>25</sup> Se pensiamo che περὶ ἐγκρατείας καὶ ἀναστάσεως sia una integrazione posteriore da eliminare per restituire una delle redazioni primitive (su questo argomento, cfr. *supra*, p. 39), si deduce che l'ellissi fortemente allitterante (καὶ κλίσις γονάτων καὶ κλάσις ἄρτου) proseguiva con καὶ λόγος θεοῦ λέγοντος τοῦ Παύλου e che i tre genitivi in sequenza contribuivano efficacemente alla resa stilistica. Anche al par. 7 l'autore sottolinea l'importanza del concetto di discorso attraverso una espressione analoga (λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου), che potrebbe quindi appartenere al suo *usus scribendi*.

<sup>26</sup> I macarismi costituivano a quell'epoca un vero e proprio genere letterario che, a partire dai componimenti veterotestamentari, aveva cominciato a circolare anche nell'ambito della letteratura cristiana delle origini. La beatitudine biblica infatti dipende essenzialmente dal genere sapienziale, e se alcuni hanno voluto identificarvi un'origine culturale, essa più spesso non è che un grido di ammirazione, di gioia, o nel contesto religioso in cui essa è posta, è quasi sempre una benedizione (SPICQ, *s. v.* μακάριος; cfr. *Ps.* 2, 12; 34, 8; 40, 4; 146, 5; *Is.* 30, 18). Lo stile allitterante ed ellittico di copula – che è tipico delle esclamazioni e delle locuzioni con μακάριος e πιστός nelle quali si nota una preferenza per l'omissione della III pers. sing. ἐστίν, cfr. B-D, § 127, pp. 195s. – è una caratteristica delle beatitudini, in cui la ricorsività di μακάριοι e delle forme verbali ha la funzione di accrescere la vena aforistica e facilitare la memorizzazione. Le beatitudini di Matteo (5, 3-12) e Luca (6, 20-22) del NT rispondono ad un diverso progetto culturale: ciò è evidenziato anche dal contesto spaziale nel quale gli evangelisti le inseriscono, poiché il discorso della montagna di Matteo si richiama al monte quale simbolo di rivelazione divina che aveva il suo precedente nell'episodio biblico di Mosè e delle dieci tavole; Luca invece ambienta il discorso in un luogo pianeggiante, come era consuetudine della tradizione oratoria nel mondo greco. Entrambi poi fruiscono di fonti parzialmente differenti anche per ciò che riguarda il contenuto vero e proprio del discorso. Le beatitudini di Matteo, così come quelle degli *APTh*, alla terza persona, assumono valore universale e sono benedizioni, mentre quelle di Luca, alla seconda persona, si rivolgono agli uditori immediati di

Gesù e sono allo stesso tempo consolazioni e precetti religiosi e morali. Negli *APTh* il contenuto dei macarismi è parzialmente. La ripetizione di μακάριος non termina come in NT con gli imperativi presenti in clausola χαίρετε e ἀγαλλιᾶσθε i quali esortano ad una scelta radicale e paradossale che non mira al rifiuto, ma al rovesciamento di tutti i valori umani ed insiste su un diverso concetto di felicità, assimilata questa volta alla povertà. L'aggettivo μακάριος ha una lunga tradizione nella cultura classica. Esso è riferito per la prima volta ad un uomo da PINDARO (*Pyth.* 5, 47). Il termine indica uno stato di fortuna per la propria sorte (ARISTOPH., *Eq.* 186) o di felicità generica. Frequentemente viene associato a εὐδαίμων (PLAT., *Resp.* 354a). La felicità è variamente identificata dai pensatori antichi con la potenza, la ricchezza, la fama; SPICQ, s. v. Pertanto negli scritti evangelici la coppia μακάριος – εὐδαίμων, è sostituita da quella μακάριος – πτωχός.

<sup>27</sup> La prima beatitudine degli *APTh*, Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται, si trova anche in *Mt.* 5, 8, mentre è assente nel materiale lucano. Sebbene il vocabolario della «purezza» risponda ad un centro di interesse tipicamente giudaico (καθαροὶ τῇ καρδίᾳ; cfr. *Iob.* 11, 13; *Ps.* 23, 4), non si nota in Luca la minima esitazione ad utilizzarlo sia nel vangelo che negli Atti, in cui gioca un ruolo essenziale nell'episodio del battesimo del centurione (*Act.* 10, 5; 11, 9) e nella conclusione del concilio di Gerusalemme (*Act.* 15, 9). Così la nozione di «purità di cuore», che negli Atti ha un rilievo notevole, senza dubbio sarebbe stata ripresa da Luca nei macarismi se fosse esistita nelle fonti di cui disponeva. Καθαρίζω infatti si trova sette volte in Matteo e sette volte in Luca; l'aggettivo καθαρός tre volte in Matteo, mentre Luca lo adopera a 11, 41; *Act.* 18, 6 e 20, 26; καθαρισμός è presente solo in Marco (1, 44) e due volte in Luca (2, 22; 5, 14); cfr. DUPONT, pp. 368-371.

<sup>28</sup> L'esortazione a mantenere casta la carne (μακάριοι οἱ ἀγνήν τὴν σάρκα τηρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ναὸς θεοῦ γενήσονται) è ripetuta anche al par. 12 anche se in una forma parzialmente diversa (ἄλλως ἀνάστασις ὑμῖν οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ ἀγνοὶ μείνητε καὶ τὴν σάρκα μὴ μολύνητε ἀλλὰ τηρήσητε τὴν ἀγνήν), ma con l'evidente tentativo di richiamarsi alla lingua adoperata nelle beatitudini. Il corpo, che qui è “tempio di Dio”, si richiama al corpo come “tempio dello Spirito Santo” di *1 Cor.* 6, 19 (cfr. MARGUERAT, REBELL, p. 138). L'espressione “custodire la carne” (τηρέω con σάρξ), ha altre attestazioni in vari luoghi della *2 Clem.* (... καὶ τὴν σάρκα ἀγνήν τηρήσαντες 8, 4; τηρήσατε τὴν σάρκα ἀγνήν...8, 6; 14, 3) mentre nella epistola di Ignazio ai Filippesi (7, 2) si legge τὴν σάρκα ὡς ναὸν θεοῦ, probabile eco di *1 Cor.* 3, 16 e *2 Cor.* 6, 16 (BAUER, s. v. τηρέω). Il motivo è comune ai romanzi dove ricorre una terminologia analoga; gli esempi più notevoli si trovano in ACH. TAT. VIII 17, 3. 4; 18, 2, ma soprattutto CHARIT. I 13, 8.

<sup>29</sup> La beatitudine μακάριοι οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὸν θεόν è stata oggetto di uno studio di BOVON, «Actes de Paul chez Origène», che vi ha riconosciuto il modello di una

citazione letterale che si legge nel trattato *Sulla Pasqua* di ORIGENE (36, 36-37, 1). L'esegeta alessandrino inserisce un passo modellato sulle beatitudini attribuendolo genericamente all'apostolo: μακάριοι γὰρ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς οἱ μὴ ἔχοντες; gli editori, nel commento ad Origene, segnalano generalmente la ripresa di *I Cor.* 7, 29: ἵνα καὶ οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσιν. Bovon precisa che il passo di Origene presenta problemi di ricostruzione filologica: gli editori spiegano con difficoltà la ripetizione dell'articolo dopo la particella comparativa ὡς, perché in questo modo la traduzione della beatitudine diventa letteralmente: «Beati coloro che hanno moglie come coloro che non ne hanno». Per evitare la comparazione bisognerebbe, come hanno fatto GUÉRARD e NAUTIN, eliminare il secondo articolo pensando ad un errore di dittografia influenzato dalla linea precedente. Bovon (p. 116s.) segnala però che un codice degli *AP* (Par. graec. 769) presenta la forma doppia, anche se nella prima parte: μακάριοι οἱ ἔχοντες ὡς οἱ ἔχοντες. A ciò si deve aggiungere che il congiuntivo dell'epistola ai Corinzi (il cui luogo, secondo Bovon, è servito da modello all'autore degli *APTh*) ha potuto portare Origene ad aggiungere la chiusa «come coloro che non ne hanno». Origene dimostra in questo modo di attribuire al testo apocrifo la stessa autorità dell'epistola pensando che Paolo abbia formulato la medesima beatitudine in due luoghi diversi.

<sup>30</sup> Si noti il ricorso a giochi di parole nell'*incipit* di questo secondo gruppo di beatitudini che si aprono con la coppia in clausola παρακληθήσονται-κληθήσονται. La fede come raggiungimento della saggezza di Gesù Cristo per alcuni sarebbe una ripresa di *I Cor.* 2, 6-8; 16, ma il richiamo pare piuttosto vago, cfr. MARGUERAT, REBELL (p. 138).

<sup>31</sup> Questa espressione, ἐξελλόντες τοῦ σχήματος τοῦ κοσμικοῦ, è probabile eco di *I Cor.* 7, 31 (παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου), cfr. MORALDI, *Tutti gli apocrifi, Atti degli apostoli*, p. 166.

<sup>32</sup> La beatitudine μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται è modellata sul luogo di *Mt.* 5, 7, anche se è stata amplificata con una conclusione propria che non ha attestazione unanime nella tradizione manoscritta (καὶ οὐκ ὄψονται ἡμέραν κρίσεως πικρᾶν), ma che contiene la tipica perifrasi biblica del “giorno del giudizio” (cfr. *Judith* 16, 17; *Is.* 34, 8; *Prv.* 6, 34; *Mt.* 10, 15; 11, 22. 24; 12, 36; 2 *Pet.* 2, 9; 3, 7; 1 *Io.* 4, 17). L'aggettivo πικρός che ha numerose occorrenze in *APTh* con differenti sfumature di significato (cfr. i par. 11; 26; 28; 31; 32; 33). L'aggettivo ἐλεήμων, che nel NT è confinato a *Mt.* 5, 7 e *Hebr.* 2, 17 (... ἵνα ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἰλάσκεσθαι τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ), nei LXX è frequentemente associato a Dio, a tal punto che la religione di Israele appare quale culto rivolto ad un Dio di misericordia (cfr. SPICQ, s. v. ἐλεέω). Per i rapporti tra i tredici macarismi e le fonti neotestamentarie ved. MORALDI, *Tutti gli apocrifi, Atti degli apostoli*, p. 165.

<sup>33</sup> Il discorso ha nella vicenda un valore significativo. L'uso dell'espressione λόγον λεγόμενον ὑπὸ τοῦ Παύλου, attraverso l'espedito del participio con valore attributivo (cfr. B-D, § 412, pp. 497-499) e l'evidente allitterazione, enfatizza proprio la sua particolare funzione.

<sup>34</sup> Il soggetto, espresso in genitivo assoluto, è seguito da due determinazioni di luogo entrambe introdotte da ἐν. È noto, infatti, che nel processo evolutivo del greco, ἐν tende ad estendere il suo uso e ad assorbire altre valenze, specialmente quelle comunemente coperte da εἰς. Questo dato trova conferma anche da una indagine statistica condotta sulla lingua neotestamentaria; cfr. B-D, §§ 218-220, pp. 291-293. Gli elementi all'interno della proposizione presentano una distribuzione ad incastro, ἐν μέσῳ τῆς ἐκκλησίας / ἐν τῷ Ὁρησιφόρου οἴκῳ, caratterizzata da *variatio* per ciò che riguarda la collocazione delle componenti.

<sup>35</sup> Il verbo μνηστεύω, che in origine aveva un significato più ampio e più generico indicante “ricercare”, “sollecitare” (cfr. HERODOT. I 96, 2: ὁ δὲ δῆ, οἷα μνώμενος ἀρχήν, ἰθύς τε καὶ δίκαιος ἦν. Sulle accezioni di μνηστεύω si veda SPICQ, s. v., pp. 190s.), assume poi tutte le accezioni legate alla sfera matrimoniale. In questa forma esso mantiene la valenza che aveva in greco classico, e che si evince con chiarezza da uno scolio ad un luogo luciano: LUCIAN., *Soloec.* 9 μνηστευόμενος αὐτῷ γάμον; *schol.* ἐπὶ γυναικὸς τὸ μνηστεύεσθαι; ἐπὶ δὲ ἀνδρῶν τὸ μνάσθαι· μνάται μὲν γὰρ ἀνὴρ γυναῖκα, μνηστεύεται δὲ γυνή. Nel NT il verbo compare in tre soli luoghi (*Mt.* 1, 18; *Lc.* 1, 27; 2, 5), sempre in riferimento a Maria. In *Lc.* 1, 27 si legge dell'annuncio della nascita di Gesù mediante l'angelo Gabriele «che fu mandato da Dio... a una vergine, promessa sposa di un uomo chiamato Giuseppe» πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ...; in questo caso la costruzione presenta molte affinità con il testo apocrifo. Le osservazioni di SPICQ a riguardo sembrano significative: «L'appellativo di παρθένος, scritto in testa..., le assegna il titolo di onore per eccellenza, e il verbo al perfetto suggerisce che tale verginità perdura» (*ibid.*, p. 191). Anche in VT ricorre una costruzione analoga in *Deut.* 22, 23: παῖς παρθένος μεμνηστευμένη ἀνδρὶ, nell'ambito dei precetti legati all'adulterio e alla fornicazione. Si può notare, poi, un riferimento a Tecla in *Epigr.* (57, 2) di GIORGIO DI PISIDIA, ἔχουσα Παύλου τοὺς ἔρωτας τῶν λόγων ἢ Θέκλα Χριστοῦ τοῖς νόμοις μνηστεύεται (TARTAGLIA, p. 484) in cui tale verbo non è più legato alla definizione del promesso sposo, ma alle leggi di Cristo (per μνηστεύω cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, p. 259). L'appellativo di παρθένος assegnato a Tecla ne qualifica il personaggio. La παρθενία che designa la condizione della fanciulla non ancora maritata in contrapposizione alla γυνή (si veda, ad es., SOPH., *Tr.* 148 ἕως... ἀντὶ παρθένου γυνὴ κληθῆ), evoca generalmente l'idea di giovinezza (e di bellezza) e di nobiltà. Già in epoca classica ed ellenistica alla παρθενία viene associato valore religioso e molto spesso i culti pagani prevedono la consacrazione della verginità da parte delle sacerdotesse, quindi la “verginità” era di per sé una dote riconosciuta e

apprezzata dagli dei. Questa considerazione della verginità verrà poi ereditata dal mondo cristiano: FILONE è il primo autore che associa alla “verginità”, intesa allo stesso tempo come integrità fisica e purezza spirituale, la comunicazione con Dio che rende la donna di nuovo vergine (cfr. *Cher.* 50 ὅταν δὲ ὁμιλεῖν ἄρξῃται ψυχῇ θεός, πρότερον αὐτὴν οὖσαν γυναῖκα παρθένον αὐθις ἀποδείκνυσιν). I discorsi sul valore della “verginità” maschile e femminile hanno un ampio spazio nella dottrina paolinica. In *1 Cor.* (7, 25-34) l’apostolo sottolinea che la “verginità” è un mezzo per palesare l’appartenenza a Cristo. Egli, recuperando il rapporto “verginità” – bellezza, si serve del vocabolario profano per facilitare la trasmissione del messaggio ai pagani (7, 26 τοῦτο καλόν; 7, 37s. καλῶς ποιεῖ).

<sup>36</sup> La predicazione di Paolo ha come argomento la ἀγνεία. Tale termine, che costituisce una sorta di *Leit-Motiv* all’interno della narrazione, ha una accezione quanto mai vasta. Essa ricopre la sfera della “purezza” in tutte le sue sfumature (si veda il lessico di ESICHIΟ: ἀγνεία· καθαρότητος) e compare già nelle prime testimonianze scritte. In FOCILIDE 218 (YOUNG), ad esempio, si legge ἀγνεῖαι ψυχῆς, σοῦ σώματός εἰσι καθαροί. Da questo frammento si deduce che già esisteva e continuerà a mantenersi in epoca successiva, una corrispondenza biunivoca tra purezza dell’anima e necessità di purificazione del corpo. L’abbinamento di ἀγνεία e ritualità religiosa si trova in GIUSEPPE FLAVIO (*De bell. Iud.* II, 8, 5 καὶ μετὰ ταύτην τὴν ἀγνείαν εἰς ἴδιον οἶκημα συνίασιν) a proposito delle cerimonie di purificazione degli Esseni. In ISOCRATE (*Busir.* 11, 21) si nota un legame più stretto con l’interiorità. Parlando dei benefici che Busiride concesse agli uomini, l’autore istituisce un rapporto tra i riti di purificazione imposti dalla legge e la conquista della saggezza: παρεσκεύασεν (*scil.* Busiride) ... σωφροσύνην δὲ ταῖς ἀγνεῖαις ταῖς ὑπὸ τῶν νόμων προστεταγμέναις. Se in autori più tardi il legame con la sfera intellettuale viene accentuato, attenuando così il rapporto tra purezza interiore e purificazione del corpo, sembra, tuttavia, che è proprio in questa direzione che bisogna interpretare il suo significato primario. L’uso di questo vocabolo nell’ambito del romanzo greco conferma tale dato. In esso non si trova il sostantivo, mentre vi sono due luoghi delle *Etiopiche* in cui compare il verbo corrispondente ἀγνεύω. A 5, 4 ELIODORO descrive un incontro amoroso tra Teagene e Cariclea all’interno di una caverna. I due amanti rimangono abbracciati, ἀγνεύοντος μὲν ἔτι καὶ παρθενεύοντος ἔρωτος κορευνόμενοι «appagandosi di un amore ancora puro e innocente», fatto solo di casti baci, καὶ καθαροῖς μόνον μιγνύμενοι τοῖς φιλήμασιν. A 10, 7 Cariclea è stata prescelta per un sacrificio umano, ma potrà salvarsi se, salendo sulla graticola, risulterà che non ha ancora avuto alcun rapporto con un uomo: εἰ τῆς ἐσχάρας ἦν οἶσθα ἐπιβᾶσα μὴ ἀγνεύουσά πως ὁμιλίας τῆς πρὸς ἄνδρας ἐλεγχείη. È indicativo che in entrambi i luoghi la “purezza” dei protagonisti sia legata alla mancata “contaminazione” dei loro corpi. (cfr. CORRINGTON, p. 175). Per l’accezione di ἀγνεία nell’encratismo, si veda *supra*, pp. 39-42; 47s.

<sup>37</sup> La complessità linguistica si riscontra anche nelle due espressioni successive: ἀπένευεν ἀπὸ τῆς θυρίδος e ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραυμένη. Ἀπονέω il cui impiego è molto raro, soprattutto con ἀπὸ e genitivo (il cod. C ripristina, infatti, una forma più comune con ἐκ), si trova, ad esempio, in GIUSTINO MARTIRE, nella scena finale della tentazione di Gesù da parte di Satana: ἐληλεγμένος ἀπένευσε τότε ὁ διάβολος (*Dial. cum Tryph. Iud.* 125, 4; LAMPE, s. v.; MCGINN, p. 825, nota 53, pensa che l'autore si richiami qui al detto di Gesù in *Lc.* 9, 62 «“Nessuno che ha messo mano all'aratro e poi si volge indietro, è adatto per il regno di Dio”»). La frase ἀλλὰ τῇ πίστει ἐπήγετο ὑπερευφραυμένη è di difficile interpretazione. I due verbi, ἐπάγω ed ὑπερυφραίνω, che hanno una sola occorrenza all'interno del testo, sono poco frequenti (cfr. IOS. FL. *De bell. Iud.*, VII, 1, 3 ὡς ἂν ὑπερευφραυμένος τις ἐπ' οἰκείοις κατορθώμασιν); inoltre la costruzione di ἐπάγω con il dativo può considerarsi un *hapax* (sugli *hapax* lessicali di *APTh*, cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, pp. 269-271; 275s.). La versione latina *m*, invece, banalizza la inusitata costruzione di ἐπάγω con il dativo, che contribuisce ad esprimere il fascino dell'ignoto verso cui Tecla si sente attratta, in *in fidem iam habens in deo affectu maximo Cristo ducebatur*, ed interpreta *fides* per πίστις. Le occorrenze di quest'ultimo vocabolo all'interno del testo sono notevoli, ma penso che esso assuma la accezione teologica di “fede” significativamente a partire dal par.18, quando avviene il primo incontro tra i due e la iniziazione simbolica dell'eroina. Solo in questo momento Tecla comprende che la istintiva fiducia nelle parole di Paolo che aveva avvertito in passato, era il preludio all'acquisizione della fede in Dio.

<sup>38</sup> Sul significato di ἐπιποθέω, ved. par. 40, nota comm. 205.

<sup>39</sup> La costruzione di ἀφίστημι con ἀπὸ e genitivo è attestata anche in greco classico, ma con diverso significato: HERODOT. I 76, 3 ... πέμψας ἐς τοὺς Ἴωνας ἐπειράτό σφεας ἀπὸ Κροίσου ἀπιστάναι «(Ciro) aveva inviato dei messaggeri agli Ioni per cercare di indurli a ribellarsi a Cresos»; I 95, 2 Ἀσσυρίων ἀρχόντων τῆς ἄνω Ἀσίας ἐπ' ἔτεα εἴκοσι καὶ πεντεκοσία, πρῶτοι ἀπ' αὐτῶν Μῆδοι ἤρξαντο ἀπίστασθαι «Quando gli Assiri regnavano sull'Asia superiore già da cinquecentoventi anni, per primi i Medi cominciarono a ribellarsi»; POLYB. I 16, 3. Nel senso di “allontanarsi da” è tipica della lingua neotestamentaria in cui il genitivo di separazione è spesso soppiantato da ἀπὸ oppure ἐκ (B-D, § 180, 3, p. 248s.; cfr. *Act.* 5, 38 ἀπόστητε ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων; 22, 29 ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ; *Hebr.* 3, 12 ἀποστήναι ἀπὸ θεοῦ ζῶντος; *Lc.* 13, 27 ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ). Per questo ultimo esempio è importante rilevare la presenza di un corrispondente pagano in un papiro magico parigino del III sec. (574<sup>1243</sup>) ἔξελθε δαίμον,... καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δί(να), ἄρτι ἄρτι ἤδη (M-M, s. v.). Tale costrutto è molto frequente nei LXX soprattutto per indicare l'allontanamento dell'uomo da Dio o dai precetti da lui indicati: cfr. *Sir.* 23, 11 καὶ οὐκ ἀποστήσεται ἀπὸ τοῦ οἴκου αὐτοῦ μᾶστιξ; *Judith* 13, 19 ὅτι οὐκ ἀποστήσεται ἡ ἐλπίς σου ἀπὸ καρδίας ἀνθρώπων; BAUER, s. v.

<sup>40</sup> L'unione di πέμπω con πρὸς e accusativo, con il significato di “mandare a”, trova corrispondenza anche nella lingua classica anche se con una costruzione parzialmente diversa: XEN., *An.* VII 1, 2 πέμψας πρὸς Ἀναξίβιον... ἐδείτο. Nel testo apocrifo, tuttavia, il secondo verbo, che esprime propriamente l'azione che si ordina a qualcuno di fare, è sottinteso. Tale fenomeno si può spiegare con la progressiva e più vasta diffusione di πρὸς a danno di altre preposizioni, e con la sua occorrenza soprattutto con i verbi «venire», «mandare», «portare», «dire a» (B-D, § 239, pp. 307-309).

<sup>41</sup> Questo aggettivo, deverbale enfatico da χαίρω, ha buona attestazione nel greco classico (cfr. HERODOT. I 119, 3 αὐτὸς δὲ περιχαρῆς ἔων φράζει τῇ γυναικὶ τὰ συγκυρήσαντα; SOPH., *Ai.* 693; 3 *Mach.* 5, 44), ma ha avuto un impiego piuttosto raro nel linguaggio neotestamentario e apocrifo.

<sup>42</sup> Spesso λαμβάνω assume l'accezione tecnica di «prendere in sposa» in riferimento agli uomini, ma significativamente è costruito senza πρὸς, come si evince, ad es., da MEN., *Peric.* 1014.

<sup>43</sup> Le attestazioni relative all'uso di καινός si riferiscono soprattutto ai testimoni papiracei (cfr. M-M; s. v.). In essi si nota una comune tendenza a distinguere tra καινός e νέος. In un *ostrakon* degli inizi del III sec. (II42<sup>4</sup>) è riportato il luogo di Mc. 2, 22 in cui l'evangelista riferisce il λόγιον di Gesù relativo alla differenza tra il vino vecchio e nuovo: οἶνος καινός è contrapposto a οἶνος νέος.

<sup>44</sup> Tali sono anche i sintomi della passione amorosa, nel racconto di Fileta: αὐτὸς μὲν γὰρ ἤμην νέος καὶ ἠράσθην Ἀμαρυλλίδος· καὶ οὔτε τροφῆς ἐμεμνήμην οὔτε ποτὸν προσεφερόμην οὔτε ὕπνον ἠρούμην «anch'io sono stato giovane e ho amato Amarillide con passione: dimenticavo di mangiare, non assumevo più nulla da bere, non riuscivo a prendere sonno» (LONG. II 7, 4).

<sup>45</sup> Il denominativo ἀτενίζω, (da ἀτενῆς ὄρω) è usato in greco solo in specifici contesti: ARISTOTELE (*Meteor.* 343b 9) lo riferisce a coloro che, fissando con intensità il cielo, riescono a vedere il pallido bagliore delle code delle stelle; nel linguaggio medico è spesso accompagnato da ὄμμα e designa, talvolta, lo sguardo fisso del morente (cfr. HIPPOCR., *Epid.* 7, 10), cfr. SPICQ, s. v. Esso, inoltre è diffuso nel lessico di TEMISTIO (cfr. *Or.* 2, 29b; 4, 51b; 13, 165d). In PLOTINO può considerarsi termine tecnico per la contemplazione filosofica e viene perciò differenziato da ὁράω: I 6, 9, 24 ἀτενίσας ἴδε; IV 7, 10, 40 χαίρει· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος πρὸς τὸ θεῖον ἀναβάς καὶ τὴν πρὸς αὐτὸ ὁμοιότητα ἀτενίσας (SLEEMAN, POLLET, s. v.). L'impiego di ἀτενίζω nei papiri è connesso alla sfera magica e al rapporto col divino. Nel papiro Leiden W<sup>XVI</sup> 8 f. si legge: εἰσελθόντος δὲ τοῦ θεοῦ μὴ ἐνατένιζε τῇ ὄψει, ἀλλὰ τῆς (*lege* τοῖς) ποσί (M-M, s. v.). Il suo utilizzo conferisce un particolare fascino alla figura di Tecla colta nel momento di rapimento

entusiastico (così anche KRAEMER, p. 305, il quale mette in relazione la conversione di Tecla con l'estasi femminile nei culti dionisiaci).

<sup>46</sup> Sulla valenza connessa all'aggettivo ἀπατηλός si possono fare alcune osservazioni. In greco classico significa «ingannevole», come si evince dai seguenti luoghi: in *Il.* 1, 526s. Zeus, acconsentendo alle richieste di Teti, fa un cenno con il capo, massimo segno di garanzia e di potenza fra gli immortali: οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ' ἀπατηλὸν οὐδ' ἀτελεύτητον, ὃ τί κεν κεφαλῇ καταλεύσω; in ELIODORO (VIII 5, 6) Arsace si lamenta con Cibele delle promesse ingannevoli di Achemene, ἀπατηλαῖς...ἐπαγγελίαις. In seguito esso subisce una significativa evoluzione che si evince dalle valenze del corrispondente sostantivo ἀπάτη che, come è noto, si trova anche nel discusso luogo gorgiano relativo alle possibilità persuasive della tragedia (sull'argomento si veda GARZYA, «L'ΑΠΑΤΗ»). L'accezione di «inganno», «imbroglio» è comune ai LXX e a Paolo (2 *Thess.* 2, 10; *Col.* 2, 8; *Eph.* 4, 22; *Hebr.* 3, 13; SPICQ, s. v. pp. 196-198), ma, in alcuni casi, esso corrisponde a «gioia», «allegria» come si può riscontrare anche dalle testimonianze epigrafiche in cui si nota che, nella lingua ellenistica popolare, ἀπάτη vale come ἡδονή, τρυφή, τέρψις: SPICQ (s. v.) riporta la citazione di ROBERT, il quale, nelle Λέξεις Ἀπτικῶν καὶ Ἑλλήνων κατὰ στοιχείον del lessicografo MERIDE (II sec.), leggeva: ἀπάτη· ἡ πλάνη παρ' Ἀπτικοῖς... ἡ τέρψις παρ' Ἑλλησιν. L'evoluzione, limitatamente all'ambito della semantica biblica, si può spiegare partendo dagli usi di ἀπατᾶν nel senso di «sedurre una donna» (*Judices.* 14, 15; *Judith* 12, 16...) e dalle testimonianze di FILONE (*De Ios.* 56) in cui le γυναικῶν ἀπάτας possono essere gli inganni o i piaceri delle donne: in PPetr. III II<sup>21</sup> Ἀπάτη ἐστὶν ὄνομα μιᾶς γυναίκος. Le testimonianze patristiche si muovono nella stessa direzione: τῆς τρυφῆς καὶ ἀπάτης ὁ χρόνος ὥρα ἐστὶν μία si legge nelle *Similitudines pastoris* di ERMA (VI 4, 4); ταῖς ἀπάταις τῆς ἡδονῆς nel *Symposium* di METODIO (3, 6). Pertanto la predicazione di Paolo, che attrae con discorsi «ingannevoli», richiama alla mente un'altra sfera di significato connessa al piacere e alla seduzione.

<sup>47</sup> Ποικίλος, se riferito ai discorsi, deve intendersi «difficile», «oscuro»; cfr. EUR., *Med.* 300; ARISTOPH. *Thesm.* 438; in *Eq.* 686 equivale ad «ingannevole».

<sup>48</sup> Θαυμάζω seguito da πῶς per introdurre una interrogativa indiretta, è tipico della lingua popolare e si trova soprattutto nei papiri: BAUER (s. v.) ne segnala la presenza in POxy I. 113<sup>20</sup> (II sec.) θαυμάζω πῶς οὐκ ἐδικαίωσας; PRyl II. 235<sup>6</sup> (II sec.) ἐθαύμασε (l. -ασα) δὲ πῶς..οὐκ ἐδήλωσάς μοι περὶ τῆς εὐρωστίας σου. Tale locuzione è presente anche nei romanzi, soprattutto nei dialoghi, quando l'autore cerca di riprodurre il parlato: CHARIT. VI 3, 6 θαυμάζω δὲ σε πῶς ἐτόλμησας Στάτειραν λέγειν καλλίστην ἀπασῶν, Καλλιρόην βλέπων; VI 5, 10 θαυμάζω δὲ πῶς συνετώτατος ὑπάρχων ἀγνοεῖς τὴν βασιλέως φιλανθρωπίαν.

<sup>49</sup> Il sentimento dell'*αἰδώς* che è prettamente femminile in contesto erotico, è legato a maggior ragione alla verginità della protagonista che, pur non avendo ancora conosciuto l'amore di un uomo, si lascia attrarre fortemente da uno sconosciuto, per di più straniero. In *ACHILLE TAZIO* (I 10, 3) l'*αἰδώς*, invece, riguarda indistintamente i ragazzi e le ragazze, *παῖς γὰρ καὶ παρθένος ὅμοιοι μὲν εἰσιν εἰς αἰδῶ* quando si tratta di sentir parlare del piacere erotico. In questo autore, infatti, l'*αἰδώς* coinvolge spesso la sfera sessuale, mentre in *CARITONE*, così come in *ELIODORO*, è usato con il significato di «pudore», in riferimento ad un personaggio femminile o, con la valenza di «rispetto», «ritegno» per i personaggi maschili (come in 2, 10; 3, 5...). Il legame tra verginità e pudore è ben attestato nei romanzi: a I 1, 14 Calliroe, alla notizia delle imminenti nozze, *ἄφωνος... ἦν καὶ σκότος αὐτῆς τῶν ὀφθαλμῶν κατεχύθη καὶ ὀλίγου δεῖν ἐξέπνευσεν· ἐδόκει δὲ τοῦτο τοῖς ὀρώσιν αἰδώς* «restò senza voce e una tenebra le si riversò sugli occhi e mancò poco che esalasse l'anima; a chi la vedeva pareva questo un sentimento di pudore».

<sup>50</sup> Di *ἐνοχλέω* si conoscono alcuni esempi provenienti da papiro in cui è sottolineata la sfumatura di violenza connessa a questo verbo: M-M (s. v.) segnalano, tra i vari, il POxy VI. 899<sup>44</sup> (200 d. C.) dove si legge di una donna che, incalzata dai creditori, chiede loro di non essere molestata perché non può contare su alcun aiuto: *ἐνοχλεῖσθαί με γυναῖκα οὖσαν ἄνανδρον καὶ ἀβοήθητον*; analoga sfumatura si nota in *Hebr.* 12, 15 dove è riportata la citazione da *Deut.* 29, 17: *μή τις ρίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῆ* e in *Lc.* 6, 18, dove Gesù, prima di pronunciare i macarismi, incontra alcuni uomini tormentati da spiriti immondi: *οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων*. Pertanto entrambe queste locuzioni concorrono a rimarcare la paradossalità della situazione che si avvia verso un completo capovolgimento.

<sup>51</sup> Il verbo *ἀνασεύω* avverte il lettore che la situazione è ad un punto di rottura (*Mc.* 15, 11 *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς*). In *Luca* (23, 5) esso è riferito alle reazioni del popolo alla predicazione di Gesù ed è messo in bocca alla folla e ai sommi sacerdoti che lo accusano davanti a Pilato: *οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες ὅτι ἀνασεύει τὸν λαὸν διδάσκων καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας*. Anche in questo caso è possibile che l'autore, rifacendosi alla tradizione dei racconti evangelici, ricalchi alcune delle situazioni più rappresentative della vicenda di Gesù e ne riprenda alcune espressioni per rendere più credibile ed incisiva la sovrapposizione tra la figura di Paolo e quella del Cristo.

<sup>52</sup> Da notare che questo messaggio si trova diversamente formulato anche in una delle beatitudini che Paolo pronuncia in casa di Onesiforo (par. 3): *μακάριοι οἱ φόβον ἔχοντες θεοῦ* e nell'apologia dinanzi al governatore (par. 17): *διδάσκω... πίστιν ἔχωσιν καὶ φόβον θεοῦ*. Le attestazioni relative al concetto di timore della divinità (esprese con *φοβέομαι*) sono notevoli: *AESCHYL.*, *Suppl.* 893 *δαίμονας*; *Test. Job.* 43, 9 *τὸν κύριον*. Nel vangelo di *Luca* vi sono alcune testimonianze dell'uso di *φοβέομαι τὸν θεόν*, nella

parabola del giudice ingiusto (*Lc.* 18, 2 e 4): κριτής... τὸν θεὸν μὴ φοβούμενος; εἰ καὶ τὸν θεὸν οὐ φοβοῦμαι; cfr. *I Pet.* 2, 17; *Ap.* 14, 7; 19, 5. L'espressione φοβοῦμαι ἀπό che si trova, ad esempio, in *Mt.* 10, 23 (= *Lc.* 12, 4) è un calco dall'ebraico, nella cui cultura il concetto di timore di Dio è particolarmente radicato (cfr. *Prv.* 1, 7; *Sir.* 1, 11-20...). Nel libro degli *Atti* (10, 2) la presentazione del centurione Cornelio si apre con queste parole: εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεόν. Secondo molti studiosi l'espressione φοβούμενος τὸν θεόν assume in questo periodo un'accezione tecnica e designa i non-Ebrei convertiti al cristianesimo (come in *Act.* 13, 16 e 26). Ciò trova conferma anche al v. 35 dello stesso capitolo di *Act.* in cui Pietro dice che, indipendentemente dall'origine etnica, l'uomo trova accoglienza in Dio se solo dimostri di temerlo e di praticare la giustizia: ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν. È possibile, tuttavia, che φοβέομαι spesso vada inteso nel senso di "rispetto"; a tal proposito DEISSMANN (in M-M, s. v.), per spiegare l'espressione di *Act.* 10, 2, cita un'iscrizione proveniente dal teatro di Mileto: Τόπος Εἰουδέων τῶν καὶ Θεοσεβίων. Da questo punto di vista è significativo che il cod. E tramandi una forma del testo diversa in cui si legge "venerare e temere", μόνον σέβειν θεὸν καὶ φοβεῖσθαι che, data la connotazione di φοβέομαι, potrebbe considerarsi un'endiadi. Altrettanto significativa è la variante che si legge in F.

<sup>53</sup> Nelle versioni latine il parallelo tra la ragazza e l'animale si trova solo nella sezione precedente (cfr. par. 8) e si nota, così come nel testo greco, la stessa ambiguità nell'espressione: a differenza di *araneus*, *aranea* può indicare allo stesso tempo «ragno» o «ragnatela». In generale però bisogna notare che per riferirsi ai «ragni», gli autori antichi usano più spesso la voce ἀράχνης (HES., *Op.* 777 νεῖ νήματ' ἀερσιπότητος ἀράχνης). Se è vero che il lessico *Suida* distingue tra ἀράχνης (l'animale) e ἀράχνη (la tela), la differenza non sempre è rispettata, come si evince da questo luogo plutarco: *Mor.* p. 966e τὰ δὲ ἀράχνης ἔργον κοινὸν ἰστῶν γυναιξί, καὶ θήρας σαγηνευταῖς ἀρχέτυπον.

<sup>54</sup> Ἐπιθύμια nel senso di desiderio irrefrenabile, o desiderio sessuale ha numerose occorrenze: MAX. TYR. 24, 4a μέγιστον ἀνθρώπῳ κακὸν ἐπιθυμία; *I Thess.* 4, 5 πάθος ἐπιθυμίας; *Eph.* 2, 3 ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς...; *Tit.* 3, 3 δουλεύοντες ἐπιθυμίαις...; BAUER, s. v.; M-M (s. v.) segnalano un sortilegio amoroso risalente al III sec., proveniente da Hadrumetum e edito da Deissmann in cui il marito è così descritto: ἐρῶτα μαινόμενον ἀγρυπνοῦντα ἐπὶ τῇ φιλίᾳ καὶ ἐπιθυμίᾳ; per ἐπιθυμία insieme a πάθος cfr. METH., *Symp.* 8, 2 (è possibile che Metodio abbia come riferimento proprio il testo degli *APTh*); ATHENAG., *Leg.* 21, 1 πάθη ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας; LAMPE, s. v.; ἐπιθυμία come desiderio sessuale è molto diffuso nei romanzi: ACH. TAT. I 5, 6; II 13, 3...; CHARIT. I 4, 2; II 4, 4...; HELIOD. 1, 10; 2, 25...; LONG. III 15, 3; XEN. EPH. I 3, 4; II 1, 3... In questo caso quindi κρατέω, che al medio è usato talvolta per designare letteralmente chi è sconfitto in uno scontro, unito a ἐπιθυμία καὶ νῆ

καὶ πάθει δεινῶ *facilita* una interpretazione figurata che si giustifica anche pensando che in molti autori ἀλίσκομαι è un verbo semi-tecnico per designare la passione amorosa: PLAT., *Phaedr.* 253c ἀλίσκεται ὁ αἰρεθεὶς τοιῶδε τρόπῳ; 240a οὔτε ἀλόντα εὐμεταχείριστον ἠγήσεται; 252c ὅταν ὑπ’ Ἔρωτος ἀλώσι; in un epigramma di MELEAGRO (*Anth. Pal.* XII, 132) οὐ σοὶ ταῦτ’ ἐβόων, ψυχῇ, ναὶ Κύπριν, ἀλώσει; in LUCIANO (*Dial. Deor.* 6, 3) ἀλοῦς ἔρωτι.

<sup>55</sup> Ἀρμόζω al medio è un verbo tecnico per i legami matrimoniali: ἀρμόζεσθαι τὴν θυγατέρα τινός (BAUER, s. v.); per indicare le nozze spirituali cfr. 2 *Cor.* 11, 2 ἡρμοσάμην ὑμᾶς ἐνὶ ἀνδρί (su tale termine cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, p. 259).

<sup>56</sup> La locuzione ἅμα μὲν... ἅμα δέ tipica della prosa elevata, non compare nel NT in cui pure si trova ἅμα seguito dal participio con valore temporale (*Act.* 24, 26; 27, 40; *Col.* 1, 12 come *varia lectio*; cfr. B-D, § 425, 2, p. 516). Negli *APTh* è impiegata, oltre a questo luogo, anche nei par. 27 e 29, tanto da pensare che faccia parte dell’*usus scribendi* dell’autore (cfr. *infra*, p. 186).

<sup>57</sup> Ἐκπληξίς che talvolta significa “passione violenta” (cfr. POLYB. III 81, 6 ἔνιοι δὲ διὰ τὰς τῶν ἀφροδισίων ὁρμᾶς καὶ τὴν ἐν τούτοις ἔκπληξιν οἱ μόνον πόλεις καὶ βίους ἀναστάτους πεποιήκασιν, ἀλλὰ καὶ τὸ ζῆν ἀφήρηται μετ’ αἰσχύνης), deve intendersi qui come “stupore”, “sgomento” (cfr. AESCHYL. *Pers.* 606 Τοῖα κακῶν ἔκπληξίς ἐκφοβεῖ φρένας; EUR. *Hel.* 549 ἔκπληξιν ἡμῖν ἀφασίαν προστίθης); è questa la valenza più diffusa in TUCIDIDE (IV 14, 3; IV 32, 2; IV 55, 3; VI 46, 1; VIII 14, 1...).

<sup>58</sup> La forma interrogativa usata da Teoclia (καὶ μηδὲν ἀποκρινομένη), che testimonia la tendenza a confondere tra participio e verbo finito (cfr. B-D, § 468, p. 570), conferisce enfasi alla domanda; non già “non rispondi”, bensì “non sei rispondente”.

<sup>59</sup> Negli *APTh* ἔκπληξίς, insieme a ἔκπληκτον e a παραπλήξ con i quali ha in comune la radice, ha una accezione tecnica poiché sono spesso legati alla sfera medica: HIPPOCR., *Aph.* (7, 14) ἐπὶ πληγῇ ἐς τὴν κεφαλὴν ἔκπληξίς ἢ παραφροσύνη, κακόν; *Aër.* 16 οὐ γὰρ γίνονται ἐκπλήξεις τῆς γνώμης. Nei *Comm. Aphor.* (114, 5), GALENO dice che chi è afflitto da ἔκπληξίς non riesce a parlare e perde ogni capacità al movimento, ma rimane con gli occhi spalancati e con lo sguardo attonito come se qualcosa lo avesse improvvisamente spaventato. Παραπλήξ è attestato, tra gli altri, in ARISTOPH., *Pl.* 242 ἦν δ’ εἰς παραπλήγ’ ἀνθρώπων εἰσελθὼν τύχῳ; HERODOT. V 92ζ 3 ὁ δὲ οὐδέν οἱ ἔφη Θρασύβουλον ὑποθέσθαι, θωμάζειν τε αὐτοῦ παρ’ οἶόν μιν ἄνδρα ἀποπέμψειε, ὡς παραπλήγιά τε...; XEN., *Oec.* 1, 13 οὐδαμῶς, εἰ μὴ πέρ γε καὶ τὸν ὑοσκύαμον καλούμενον χρήματα εἶναι φήσομεν, ὑφ’ οὗ οἱ φαγόντες αὐτὸν παραπλήγες γίνονται (il giusquiamo è una pianta narcotica e venefica). Lo stesso discorso può essere esteso alla frase successiva, che Tamiri rivolge a Tecla chiedendole che cosa la

costringa a restare con lo sguardo stupito, καὶ ποῖόν σε πάθος κατέχει ἔκπληκτον. In un frammento dell'astrologo MANETONE (4, 80, KÖCHLY) si legge: Τηνίκα τοι θεόληπτος ὁ φύς ἐν σχήματι τοίῳ γίγνεται ἔκπληκτός τε σεληνιαζῶν τε νόσοισιν καὶ μανίης ἀνάμεστος. Per Manetone diventa ἔκπληκτος colui che è posseduto dalla divinità. Come è noto, una delle malattie alle quali erano assegnate origini divine era l'epilessia (è la θεία νόσος in SOPH., *Ai.* 137 e ss.; cfr. DODDS, *L'irrazionale*, pp. 80-82.), alla quale anche Manetone stesso fa riferimento (cfr. σεληνιαζόμεναι). Un termine di confronto può essere trovato in *Mt.* 4, 24 in cui si parla della guarigione degli epilettici (σεληνιαζόμενοι) da parte di Gesù. In *Mt.* 17, 15 vi è un'altra scena di guarigione di un epilettico. Vi si legge chiaramente che, per l'evangelista, la malattia è dovuta alla possessione da parte di un demone che uscirà fuori dal suo corpo dopo il miracoloso intervento di Gesù (καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον). In effetti anche Tecla è, a tutti gli effetti, in preda della divinità che ha, più di ogni altra cosa, modificato il suo sguardo. La conferma di tale interpretazione si può desumere da πάθος, che talvolta assume il significato di "malattia" in senso fisico, così come deve essere interpretata la sua occorrenza in un papiro del 359: κρυπτόν πάθος (M-M; s. v.; πάθος è anche la passione amorosa: cfr. il πάθος ἔρωτικόν nell'*incipit* di CHARIT. I 1, 1). In questo contesto, dunque, è possibile che κατέχω, le cui accezioni sono numerose, vada interpretato nel senso di "sono colto, colpito da una malattia". Su questa valenza di κατέχω si possono citare alcuni esempi, benché il verbo, quando assume tale valore, sia al medio o al passivo: in *Io.* 5, 4, ad esempio, si parla delle miracolose proprietà terapeutiche delle acque della piscina di Betzata. In alcuni testimoni si legge che, qualunque fosse la malattia dalla quale si era afflitti, ᾧ δῆποτε κατείχετο νοσήματι, lì si veniva guariti; cfr. SPICQ, s. v.; in PSI IV. 299<sup>8</sup> (III sec.): κατεσχέτην νόσω; M-M, s. v.. L'espressione κατέχει ἔκπληκτον si può considerare, dal punto di vista sintattico, un *hapax* perché non vi sono attestazioni di κατέχω seguito da un aggettivo. Si tratta, probabilmente, di un espediente tecnico per sottolineare la singolarità del comportamento della ragazza. Bisogna notare, inoltre, che tale espressione assume una ulteriore sfumatura di ambiguità, perché in molti casi κατέχω è un verbo semi-tecnico per coloro che sono posseduti dal dio, come si evince dalle iscrizioni: ἀπὸ δὲ τῶν τραπεζῶν ὧν ἂν δημος κοσμηῆι, δεδόσθω τοῖς κατεχομένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ. Una valenza analoga si riscontra nei κάτοχοι del Serapeum; cfr. PREUSCHEN, *Mönchtum und Serapiskult*<sup>2</sup> (Giessen, 1903) e *Priene* 195 29 (200 a. C. c. a). Un termine di confronto per spiegare il ricorso ad immagini vicine alla sfera medica si può trovare nel *De morbo sacro* di IPPOCRATE, in cui il medico, con l'argomentazione logica che è propria della scuola di Cos, fornisce una valida spiegazione all'epilessia, alle quali si attribuiva causa divina, riportandone le origini alla sfera razionale. Dopo aver chiaramente esposto che non sono gli dei i responsabili del male cosiddetto sacro, bensì la degenerazione del cervello, come avviene per la maggior parte delle malattie umane più gravi, l'autore passa ad analizzare le manifestazioni della patologia nei flegmatici e nei biliosi (οἱ δὲ ὑπὸ χολῆς... μαινόμενοι), riconoscibili per la loro irrequietezza (par.

18). I flegmatici, invece, sono tranquilli e non proferiscono parola (οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ φλέγματος μαινόμενοι ἤσυχοὶ τέ εἴσι καὶ οὐ βοηταὶ οὐδὲ θορυβώδεις). Il flegma sarebbe il responsabile dell'afonia poiché, bloccando il passaggio dell'aria all'altezza delle vene, impedirebbe che essa arrivi al cervello, cosicché «il malato è reso afono ed incosciente. Le mani poi restano paralizzate e si contraggono, poiché il sangue ristagna e non è distribuito come suole» (par. 10). Nell'opera spuria *De morbis acutis* falsamente attribuita ad IPPOCRATE (7) si legge chiaramente che, quando gli umori non riescono a fuoriuscire dal corpo, insorge nel malato un attacco epilettico in seguito al quale egli rimane paralizzato: ... ἔνθεν ἐπίληπτοι γίνονται ἢ παραπληγες, ἢν ἐς τοὺς περιέχοντας τόπους ἐμπέση τὰ ρεύματα καὶ ὑπὸ τῶν πνευμάτων οὐ δυναμένων διεξιέναι καταξηρανθῆ «... da qui sono preda ad una crisi epilettica o si paralizzano (παραπληγες), nel caso in cui gli umori si asciugano perché ristagnano nelle zone circostanti immediatamente sotto il respiro impedendo ad esso di fuoriuscire». Anche per IPPOCRATE la παραπληξία, infatti, è la paralisi che coglie i malati di epilessia o coloro che hanno subito un colpo apoplettico poiché non riescono a far fuoriuscire gli umori. La stessa terminologia sarà ripresa da GALENO il quale distinguerà tra παραπληξία, quando la paralisi coinvolge tutto il corpo, e παραπληγία, quando ne è interessata solo una parte (sull'argomento si veda DEBRU, SABBAH). È importante notare che i tre termini impiegati dall'autore per descrivere il comportamento di Tecla (ἐκπληξίς; ἐκπληκτος; παραπληξ), presentano la comune radice di πλήσσω, che costituisce il comune denominatore dei tre tecnicismi, ed è più volte adoperato per il rapporto tra l'umano e il divino, soprattutto in riferimento all'intervento del dio sull'uomo: il fulmine di Zeus è la πληγὴ Διός (II. 14, 414); ὑπὸ τοῦ θεοῦ πληγῆντες (Ep. Arist. 12, 313); BAUER, s. v. πλήσσω. Come ha notato J. DE ROMILLY (*Magic and Rhetoric in Ancient Greece*, Cambridge, London 1975, pp. 75-88, cit. in MISSET-VAN DE WEG, «Miracle Workers in the Acts of Thecla», p. 35) esiste una lunga tradizione che, almeno da Gorgia in poi, parla del legame esistente tra magia e retorica: il discorso ha un potere irresistibile, tanto da produrre sull'uditorio un'attenzione ammirata che somiglia ad un incantesimo (σὺν ἐκπλήξει). Non si può escludere che ricorra qui la eco di questa corrente di pensiero che richiamandosi all'impatto irrazionale del λόγος, metta in luce i suoi effetti sull'ascoltatore.

<sup>60</sup> Per il valore di πικρός, ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>61</sup> In Mt. 27, 63 i sommi sacerdoti ed i farisei definiscono Gesù ὁ πλάνος dinanzi a Pilato: κύριε, ἐμνήσθημεν ὅτι ἐκεῖνος ὁ πλάνος εἶπεν ἔτι ζῶν· μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι. Negli episodi legati al confronto tra Gesù e i Giudei, Giovanni divide la folla in due gruppi, l'uno legato a Gesù e l'altro a lui ostile: ... οἱ μὲν ἔλεγον ὅτι ἀγαθός ἐστιν, ἄλλοι δὲ ἔλεγον οὐ, ἀλλὰ πλανᾷ τὸν ὄχλον (Io. 7, 12).

<sup>62</sup> L'evidente allitterazione restituisce l'idea di sovrabbondanza (si veda a tale proposito la variante di BC che continua lo stile delle linee precedenti). Il

compiacimento per la descrizione dell'opulenza della tavola imbandita apre uno squarcio efrastico tipico del romanzo in cui le scene di banchetti e simposii costituiscono un *topos* e hanno, come qui, una particolare funzione rivelatrice: la tavola è il luogo in cui avviene il confronto risolutivo tra i protagonisti, e dove i personaggi negativi sfruttano il vino per estorcere preziose informazioni o per ottenere ingannevolmente i favori cui aspirano; cfr. CHARIT. I 13, 2; III 2, 10; IV 3, 7 e 5, 7;...; LONG. IV 26, 1; IV, 34 1; ACH. TAT. I 5, 1; II 3, 1; V 13, 3; V 14, 3; VIII 4, 1. In *Ap.* la corruzione è rappresentata dall'ubriachezza sfrenata; in questo testo il rapporto vino-fornicazione (14, 8; 18, 3; 17, 2) è più volte ripetuto, in rapporto con vino-idolatria e vino-dissolutezza della quale gli uomini si sono metaforicamente imbevuti; l'annuncio del giudizio finale e del castigo degli empi si accompagna ripetutamente all'espressione οἶνος τοῦ θυμοῦ τοῦ θεοῦ (14, 10; 16, 19; 19, 15), reinterprestando il motivo del godimento del θυμός legato al vino e al banchetto che è tipicamente omerico (*Od.* 16, 479; 19, 425).

<sup>63</sup> Dall'ellenismo in poi si avverte una correlazione tra ξένοι ed "itineranti", per cui la loro definizione reca un ulteriore significato legato alla funzione sociale che essi rivestono. Già nell'*Odissea* vi è una simile analogia, e ad Odisseo si addice particolarmente questa definizione. Nell'episodio dell'incontro con i Ciclopi ad esempio, la designazione di ξένος è in connessione con ἀλάσθαι e con l'idea di Zeus quale protettore degli stranieri (*Od.* 9, 252-255; 269-271: «ὦ ξεῖνοι ἴτινες ἐστέ· πόθεν πλεῖθ' ὕγρα κέλευθα; / ἢ τι κατὰ πρῆξιν ἢ μαφιδίως ἀλάγησθε / οἶά τε ληιστῆρες ὑπεῖρ ἄλλα, τοῖ τ' ἀλόωνται / ψυχὰς παρθήμενοι, κακὸν ἀλλοδαποῖσι φέροντες;»); «ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεοῦ· ἰκέται δέ τοί εἰμεν. / Ζεὺς δ' ἐπιτιμήτωρ ἰκετάων τε ξείνων τε, / ξείμιος, ὅς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοῖσιν ὀπηδεῖ» (una situazione analoga si legge in *Od.* 6, 206-209; 8, 572-576). Simile uso di ξένος si trova nei LXX (cfr. *Iob* 31, 32 ἔξω δὲ οὐκ ἠυλίζετο ξένος, ἢ δὲ θύρα μου παντὶ ἐλθόντι ἀνέωκτο; qui i LXX traducono con ξένος l'ebraico *ger*, «ospite»; *Ex.* 22, 21; 23, 9), e nel NT dove l'ospitalità nei confronti degli estranei è una delle massime virtù (*Mt.* 25, 31-46; *Hebr.* 13, 2). Nella letteratura cristiana del I e II sec questo tema è ripreso frequentemente, soprattutto per descrivere il comportamento dell'autentico cristiano. CLEMENTE ALESSANDRINO (*Strom.* IV 26, 165-166) parla metaforicamente del cristiano come di colui che vive sulla terra come uno straniero (ξένος) e che ha iniziato un lungo viaggio (ἀποδημία), pronto a dimorare nelle taverne lungo la strada. Negli *Atti di Pietro* il termine "straniero" è usato come sinonimo di *peregrinantes et pauperes*. Nelle prime sezioni di *APTh*, infatti, si vede che la diffidenza nei confronti di Paolo è dell'intera cittadinanza, e quando Teoclia accusa Paolo, lo ξένος, «che ammaestra con discorsi seducenti ed oscuri» (par. 8), non esprime solo la sua ignoranza circa l'identità del predicatore, ma descrive allo stesso tempo lo stato sociale dell'apostolo itinerante. Tutti i personaggi che qui manifestano ostilità al nuovo credo sottolineano l'oscurità legata alle origini e alla missione di Paolo: Tamiri, angosciato a causa del sentimento che Tecla nutre per lo straniero (par. 13), ritiene opportuno chiedere

informazioni su quell'uomo sconosciuto che sconvolge la città di Iconio (par. 12), e usa lo stesso motivo per corroborare l'accusa dinanzi al proconsole (par. 16). La stessa Tecla non sarà esente da una situazione analoga quando si ritroverà sola ad Antiochia e chiederà ad Alessandro di non fare violenza ad una straniera (par. 26), o ancora quando Trifena accetterà di prendersi cura della «straniera abbandonata» (par. 28). Queste ultime due occorrenze si richiamano alla sacralità dello straniero al quale bisogna offrire protezione, come ordina il libro dell'*Esodo* (22, 21; 23, 9), e che si trova in molti testi antichi. Alla fine degli *APTh*, la ragazza assume una posizione autonoma, iniziando da sola la predicazione, e ciò ha suggerito ad alcuni studiosi di collocare l'origine della leggenda di Tecla all'interno delle comunità montaniste d'Asia Minore nelle quali le donne avevano reclamato il diritto non solo di predicare e battezzare come dice Tertulliano, ma probabilmente anche di viaggiare liberamente senza una compagnia maschile; sull'argomento si veda DAVIS, pp. 22-26.

<sup>64</sup> Cfr. HERODOT. VI 65, 2 ὁ Δημάρατος ἐπιβουλεύσας ἀποστερέει Λευτιχίδα τοῦ γάμου.

<sup>65</sup> Nei procedimenti giudiziari tale verbo assume l'accezione tecnica, comune a questo luogo, di "presentare dinanzi alle autorità"; è questo il significato più comune nei papiri (cfr. M-M; s. v.). Nel NT è tipico delle scene di arresto di Paolo (ad es. *Act.* 16, 20).

<sup>66</sup> Cfr. *Mt.* 27, 2 in relazione a Pilato; essa è senz'altro un latinismo (cfr. B-D, § 5, nota 15, p. 61; sui latinismi di *APTh* si veda ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, pp. 279-285); così in *Lc.* 3, 1 la genericità della carica applicata indistintamente all'imperatore o ai funzionari che gli sono sottoposti (cioè a Pilato stesso), ha rimesso in discussione l'appellativo da attribuire a Pilato il quale, sulla base di TAC., *Ann.* XV 44, 3, era sempre stato definito *procurator*; BAUER (s. v.) nota che tale designazione è però tipica dei governatori o dei prefetti della Giudea.

<sup>67</sup> Nell'espressione ἀναπείθοντα τοὺς ὄχλους bisogna forse riconoscere una ripresa del processo di Paolo in Acaia, accusato dai Giudei dinanzi al proconsole Gallione, di persuadere a rendere un culto a Dio in modo contrario alla legge: λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν (*Act.* 18, 12-16).

<sup>68</sup> La καινή διδαχή di cui parla l'autore si allinea con un luogo marciano (1, 27) dove Gesù, dopo un esorcismo, conformemente al tema del segreto messianico, ordina allo spirito immondo di non rivelare la sua identità, inducendo la folla a domandarsi quale sia il contenuto di questa nuova e potente dottrina (διδαχή καινή κατ' ἔξουσίαν). M-M citano (s. v.) a questo proposito un interessante parallelo in un ἄγραφον evangelico (POxy X. 12<sup>24</sup> Fr. 2 verso 3): π[ο]ίαν σέ [φασιν διδα]χὴν καιν[ήν] δι[δά]σκειν, ἢ τί

β)ά[πτισμ]α καινὸν [κερύσσειν;]. Negli *APTh* l'insegnamento dell'apostolo è definito, ad eccezione di questo luogo, διδασκαλία, dicitura restituita nella *lectio facilior* di G, in consonanza con il lessico delle pastorali e diversamente dallo stile paolino autentico (SACCHI, p.221). È possibile quindi che l'eco di questa espressione che, come si è visto, ha trovato spazio anche in un altro luogo non-canonico, sia stato ripreso dall'autore per richiamarsi ad un episodio evangelico di particolare rilievo.

<sup>69</sup> La prima attestazione dell'appellativo ufficiale di «cristiano» per designare gli adepti alla nuova dottrina si trova in *Act.* 11, 26, ma è una definizione probabilmente coniata in ambiente non cristiano, nelle cui comunità erano inizialmente usati altri termini come «fratelli», «credenti», «discepoli»... (unica eccezione è il caso di *Act.* 24, 5 in cui i Giudei accusano Paolo di essere a capo della setta dei Nazorei). L'accusa di cristianesimo, ripetuta anche al par. 16, induce a credere che l'autore abbia fittiziamente situato questo racconto in un'epoca in cui il conflitto con le autorità romane era particolarmente aspro, e il contrasto tra impero e nuova religione era fortemente sentito. Questa testimonianza contribuisce a fare luce sull'ambiente di provenienza di questo componimento poiché a differenza degli altri *AA* nei quali è enfatizzata la frattura con il mondo giudaico (si pensi agli *Acta Petri*), essa non compare affatto in questo testo.

<sup>70</sup> Cfr. *2 Tim.* 2, 16-18: «Evita le chiacchiere profane, perché esse tendono a far crescere sempre più nell'empietà; la parola di costoro infatti si propagerà come una cancrena. Fra questi ci sono Fileto ed Imeneo, i quali hanno deviato dalla verità, sostenendo che la resurrezione è già avvenuta –λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι- e così sconvolgono la fede di alcuni». Un simile concetto è espresso in *Eph.* 2, 1-7, ma soprattutto al v. 6: «Con lui ci ha anche resuscitati –καὶ συνήγειρεν- e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù».

<sup>71</sup> In tutti gli scritti del NT, ma soprattutto negli ultimi, si insiste particolarmente sulla corrispondenza tra religione cristiana e culto della verità espressa attraverso la formula stereotipa di ἐπίγνωσις ἀληθείας. In questo panorama la nozione di ἐπίγνωσις, nella quale è da riconoscere probabilmente un influsso qumraniano (cfr. SPICQ e la bibliografia relativa, s. v. ἀληθεία, nota 44), va intesa come «una conoscenza precisa, determinata, fondata sulla rivelazione, sul vangelo non già riguardato come un mito, ma come una realtà; una conoscenza ortodossa, dunque, che deriva da Dio e che s'oppone alle deviazioni eretiche» (SPICQ, s. v. ἀλήθεια, p. 124s.). Infatti i luoghi in cui si parla di «conoscenza della verità» si riferiscono alla opposizione con coloro che non si sono ancora convertiti (*2 Tim.* 2, 25); alle «donnicciole cariche di peccati» che non raggiungono la vera conoscenza nonostante gli sforzi (*2 Tim.* 3, 6-7); a coloro cui è rivolta la missione paolina (*Tit.* 1, 1); a chi svia dalla retta fede anche dopo la conversione (*Hebr.* 10, 26). L'unico utilizzo del perfetto è in *2 Io.* 1, 1 in cui l'autore, come avviene in tutto il *corpus ioanneum*, si rivolge a chi ha già acquisito piena coscienza dei fondamenti della fede, e rivolge l'epistola a «tutti quelli che hanno conosciuto la verità», καὶ πάντες

οἱ ἐγνωκότες τὴν ἀλήθειαν, designando così i veri credenti in contrasto con i falsi apostoli di cui parla *1 Tim.* 4, 3 («costoro vieteranno il matrimonio, imporranno di astenersi da alcuni cibi che Dio ha creato per essere mangiati con rendimento di grazie dai fedeli e da quanti conoscono la verità», καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν). M-M (s. v. ἐπιγιγνώσκω) riportano le conclusioni di ROBINSON sullo studio condotto su *Eph.* (1, 17; 4, 13) dal quale si evince che ἐπιγιγνώσκω indica non tanto una piena e perfetta conoscenza quanto una conoscenza cui si arriva attraverso una attenzione diretta (ἐπί) ad una particolare persona o oggetto. Sull'argomento si veda CLAVIER; DIBELIUS; SULLIVAN.

<sup>72</sup> La forma passiva, che è frequente negli scritti lucani, in abbinamento col genitivo ζήλου si legge in *Lc.* 4, 28 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες θυμοῦ ἐν τῇ συναγωγῇ ἀκούοντες ταῦτα; *Act.* 5, 17 ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ...ἐπλήσθησαν ζήλου, e 13, 45 ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου; da questi esempi si evince che il sentimento di completo livore è tipico dei Giudei quando reagiscono alla predicazione di Gesù e di Paolo che se ne fa portavoce (cfr. *Dan.* 3, 19 τότε Ναβουχοδοноσορ ἐπλήσθη θυμοῦ). La reazione di Tamiri πλησθείς... θυμοῦ, richiama senza dubbio la problematica dell'impatto conflittuale dell'insegnamento di Gesù sulle folle, ma è qui reinserita in un contesto differente in cui il rapporto amoroso gioca un ruolo essenziale. Lo sdegno dovuto al pericoloso contenuto dei discorsi dell'apostolo si mitiga qui con il sentimento di gelosia che conferisce alla storia una patina romanzesca. Ζήλος è tipico dei componimenti erotici, come si evince anche dai frammenti papiracei (M-M, s. v.).

<sup>73</sup> Si nota qui un fenomeno rilevante negli *APTh* (cfr. par. 21, 24, 41), ma diffuso in generale negli *AA*, ovvero l'uso pleonastico del participio ἀναστάς prima del verbo principale, che può considerarsi un semitismo (= *qûm*) comune anche alla sintassi neotestamentaria; cfr. WARREN, p. 120; B-D, § 419, 2 e nota 4, pp. 509-510; § 461, nota 3, p. 563.

<sup>74</sup> In questi due appellativi bisogna probabilmente riconoscervi cariche generiche (come in CHARIT. IV 5, 6). Gli usi di ἀρχων sono stati classificati da DITTENBERGER il quale ha distinto quattro diverse categorie: *summus magistratus*; *praefectus in urbem aut regionem subditam missus*; *magistratus provincialis Romanorum*; *magistratus quilibet* (M-M; s. v.).

<sup>75</sup> "Ίνα potrebbe avere qui valore qualitativo-consecutivo per il quale ci si avvale di *Io.* 5, 7, ἄνθρωπον οὐκ ἔχω ἵνα ὅταν παραχθῆ τὸ ὕδωρ βάλῃ με εἰς τὴν κλουμβήθραν (B-D, § 379, nota 2, p. 457), e che trova altri termini di confronto con *Gen.* 22, 14 καὶ ἐκάλεσεν Ἀβραὰμ τὸ ὄνομα τοῦ τόπου ἐκείνου Κύριος εἶδεν, ἵνα εἴπωσιν σήμερον ἐν τῷ ὄρει κύριος ὤφθη; CHARIT. I 12, 3 οὐ δήπου...τοὺς δικαιοτάτους ἐστρατολόγησας, ἵνα σοι τὴν πίστιν φυλάττωσιν. La sfumatura causale di ἵνα è menzionata già dagli antichi grammatici, come APOLLONIO DISCOLO che spiega ἵνα φιλολογήσω παρεγενήθη Τρύφων come identico a διότι ἐφιλολόγησα (*Synt.*

3, 28). Lo stesso valore si riscontra anche nei padri della Chiesa e nei papiri del II-III sec. Emblematico delle possibilità interpretative di ἵνα nel NT è il caso di *Mc.* 4, 11-12, τὰ πάντα γίνεται ἵνα, variamente inteso come causale (LOHMEYER); finale (WINDISCH); ἵνα epesegetico (LAMPE); per MANSON ἵνα corrisponderebbe qui al relativo aramaico *de* (cfr. B-D, § 456, nota 2, pp. 557s.).

<sup>76</sup> L'accusa di magia costituisce uno dei *tòpoi* più diffusi all'interno degli Atti apocrifi (cfr. *A. Thom.* 134; *A. Phil.* 37). In questo caso il termine scelto dalla folla è μάγος che è meno infamante rispetto a φάρμακος e γόης poiché conserva il prestigio legato alle sue origini. I μάγοι appartenevano infatti alla casta sacerdotale dei Persiani e a loro era attribuita una importante attività educativa; la voce μάγος è infatti estesa indifferentemente a sacerdoti, astrologi e interpreti dei sogni (HERODOT. VII 37, 2 καὶ εἶρετο τοὺς μάγους τὸ θέλει προγαίνειν τὸ φάσμα) e acquista significato dispregiativo già con PLATONE (*Resp.* 572e). In ERODOTO (I 132, 3) si legge che non era possibile fare un sacrificio se non in loro presenza. L'accezione comune si è diffusa in un momento successivo, quando il termine passò ad indicare coloro che hanno poteri soprannaturali e praticano incantesimi; è questa la sfumatura generica e vagamente dispregiativa che si legge negli unici due luoghi del romanzo in cui viene utilizzato, ACH. TAT. III 17, 6 e CHARIT. V 9, 4. La legislazione romana era molto severa nei confronti del crimine di magia, e questo fin dalle leggi delle XII tavole le quali prevedevano la pena capitale per qualsiasi omicidio o tentato omicidio effettuato mediante il ricorso a qualche pratica magica. Nel I sec. poi i processi contro i maghi si moltiplicarono non tanto per il carattere eversivo di questa pratica, quanto piuttosto perché gli imperatori volevano assicurarsi l'esclusività dei suoi benefici. Negli AA la predicazione sulla castità è spesso il movente dell'accusa, poiché le donne che si piegano alla predicazione dell'apostolo abbandonando il tetto coniugale o rifiutando di legarsi ai loro promessi sposi, vengono considerate vittime di un incantesimo. Nel caso di Tecla questo aspetto è messo in evidenza attraverso l'insistenza sullo stato di alienazione della ragazza alla vista dell'apostolo espresso mediante la ripetizione di ἀπειύζω in più parti (par. 8; 9; 10; 20; 21) le cui ultime occorrenze sono inserite dall'autore nel momento in cui Tecla ha scelto consapevolmente la strada che la condurrà al martirio. La magia non è mai disgiunta dall'impiego di formule magiche che realizzano i sortilegi: Ἐν ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ è la frase che pronuncia Tecla al par. 34 nel momento in cui si appresta a somministrare a se stessa il battesimo e quando Dio interviene per la seconda volta a salvarla. All'interno dello stesso episodio si nota l'utilizzo dell'acqua, che è fondamentale per i riti di iniziazione: l'aspersione infatti ha una capacità di immediata purificazione, tanto che, al solo contatto con l'elemento, si sprigiona un'intensa luce, segno di subitaneo contatto con il divino. Un altro luogo tipico è l'imposizione delle mani e il segno della croce, che è esplicitamente nominato nel caso di Tecla nel momento in cui viene condannata ad essere bruciata viva (par. 22) e sale sul rogo mettendosi "a forma di croce", quindi, non a caso, proprio quando per la

prima volta nella narrazione interviene Dio per salvarla. Altro segno distintivo dei maghi è la possibilità di aprire le porte; i papiri magici hanno tramandato le formule che venivano appunto usate per realizzare il sortilegio dell'αὐτόματον. Nel caso di Tecla questo potere verrà enfatizzato nelle ultime sezioni (G), nelle quali Tecla si rivolge a Dio nella situazione di pericolo estremo alla vista dei giovani che vorrebbero violentarla e la sua preghiera viene esaudita poiché Dio apre davanti ai suoi occhi una fessura nella roccia che le consente di inoltrarvisi. È importante sottolineare che un'altra particolarità dell'attività dei maghi è quella di stornare i sospetti operando tramite intermediari sui quali difficilmente potrebbero ricadere esplicite accuse da parte della comunità. Tecla ha tutti i requisiti per rivestire un simile ruolo. Appartiene ad una ricca famiglia, è di nobili origini ed è già promessa sposa di Tamiri, «il primo della città» (par. 11). Si può notare poi che l'identificazione del mago coincide spesso con il riconoscimento dello straniero, quasi che al senso di straniamento alla vista dei suoi sortilegi, dovesse corrispondere di riflesso la provenienza sconosciuta. Lo ξένος, che, come si è visto (cfr. nota comm. 63), esprime il senso di non-appartenenza alla comunità, è un indizio immediato di pericolo e scatena l'esigenza di riportare la situazione ad un livello di normalità per proteggere la cittadinanza dal rischio di contagio con l'ignoto (cfr. par. 13); sull'argomento si veda POUPON.

<sup>77</sup> Ὀχλος designa in genere la massa tumultuosa (EUR., *Heracl.* 44 ἐς ὄχλον ἔρπειν παρθένοισιν οὐ καλόν; AESCHYL., *Pers.* 42). Nel linguaggio politico è usato in opposizione a δῆμος e diventa, nel linguaggio comune, sinonimo di “agitazione” e “molestia”: EUR., *Ion.* 635 σχολῆν ὄχλος τε μέτριον; HERODOT. I 86, 5 ὄχλον παρέχειν. In questa sezione narrativa emerge notevolmente la folla che svolge un ruolo di primo piano in tutto il componimento. La folla infatti agisce come su uno sfondo consentendo così ai protagonisti di acquisire colore e personalità per contrasto. La folla si configura come una massa indistinta ed uniforme che si muove in modo parallelo rispetto ai personaggi principali, ma ne condiziona parzialmente le azioni, soprattutto se si considerano le scene ambientate in tribunale ed i procedimenti giudiziari. Anche nel romanzo essa ha una funzione analoga, poiché enfatizza la caratterizzazione psicologica dei protagonisti e trasforma gli incontri e le separazioni degli amanti in un evento collettivo.

<sup>78</sup> βῆμα è il *rostrum*, usato frequentemente per i processi contro i cristiani (IUST., 2 *apol.* 12, 7 τραγικῆ φωνῆ ἀνεβόησεν ἐπὶ τὸ βῆμα ἀναβάς).

<sup>79</sup> Come ha notato ROBERT (*Le Martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*, Washington 1994, p. 72, cit. in BREMMER, «Women's Liberation», pp. 46-47), sembra che nelle procedure giudiziarie le accuse fossero convenzionalmente fatte ad alta voce, cosa che risulta da numerose iscrizioni. A prescindere dal contesto, negli *APTh*, tuttavia, si parla sempre di “voce alta”: è particolarmente significativo che essa venga attribuita a Paolo stesso in modo speculare (par.

17) nel momento in cui deve difendersi in tribunale, quasi che si voglia simbolicamente dire che la sua difesa è altrettanto efficace quanto l'accusa.

<sup>80</sup> Ἀνθύπατε è un latinismo (= *proconsul*) che esprime una carica; ma per le corrispondenti denominazioni di dignitari romani vengono impiegati, talvolta, termini propriamente greci (spesso dell'Italia meridionale o macedonici), per es. ἡγεμῶν (cfr. B-D, § 5, 3, nota 14, pp. 59-61; cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, pp. 279-285). L'uso di entrambe queste definizioni nell'ambito della stessa sezione fa supporre che siano qui usate in senso generico, per rendere riconoscibile l'autorità politica.

<sup>81</sup> Per l'accusa di cristianesimo, ved. par. 14, nota comm. 69.

<sup>82</sup> Il concetto di vendetta riferito a Dio è tipicamente giudaico (cfr. *Ioel* 4, 21 καὶ ἐκδικήσω τὸ αἷμα αὐτῶν καὶ οὐ μὴ ἀθρῶσω), il cui influsso è presente in tutta la sezione in esame (par. 17). A conferma si può citare una invocazione giudaica risalente al II o agli inizi del I sec. a. C. formulata per vendicare una giovane uccisa: ἵνα ἐγδικήσῃς τὸ αἷμα τὸ ἀναίτιον ζητήσῃς καὶ τὴν ταχίστην (M-M; s. v. ἐκδικέω). Tuttavia ἐκδικήσεων come appellativo è ignoto anche ai testi veterotestamentari.

<sup>83</sup> *Ex.* 20, 5. In *Act.* 22, 3 indica una caratteristica dell'individuo devoto a Dio, (in questo caso quindi Dio è in genitivo oggettivo), ed auspicabile nel sovrano ideale (come in MUSON. 37, 3).

<sup>84</sup> Cfr. *2 Macc.* 14, 35; *Ep. Arist.* 11, 211; PHILON., *Deus Imm.* 56.

<sup>85</sup> Cfr. *4 Macc.* 5, 25.

<sup>86</sup> Alla finale ἵνα μηκέτι ὑπὸ κρίσειν ὧσιν οἱ ἄνθρωποι può essere applicata una lettura amfibologica consentita dall'uso ambiguo di κρίσις nel duplice significato di «giudizio» e «scelta»: «affinché gli uomini non abbiano più possibilità di scelta», nel senso che verranno indirizzati definitivamente alla fede, e «non siano più sottoposti a giudizio», come per Paolo in quel momento. Questa interpretazione trova conferma nel fatto che ἀπροσδεής, ἀποσπάω, ἀμαρτάνω e ἀδικέω hanno una spiccata valenza giudiziaria, ed è quindi possibile che l'autore abbia attribuito a Paolo un discorso apologetico caratterizzato dalla mescolanza tra linguaggio formulare di tipo giudaico ed elementi tecnici che si richiamano al contesto in cui si svolge l'interrogatorio. La struttura di questa porzione narrativa ha la tipica forma della difesa in tribunale, e adotta gli espedienti dell'oratoria per riprodurre visivamente la scena e per conferire enfasi ad un discorso concepito per essere declamato: questa scelta stilistica è riconoscibile già nell'invocazione al proconsole, ripetuta al vocativo alla fine dell'intervento in una sorta di *Ringkomposition*, e in διδάσκω che, usato ad inizio e a fine dell'apologia (εἰ ἐγὼ σήμερον ἀνακρίνομαι τί διδάσκω, ἄκουσον, ἀνθύπατε / εἰ οὖν ἐγὼ τὰ ὑπὸ θεοῦ

μοι ἀποκεκαλυμμένα διδάσκω, τί ἀδικῶ, ἀνθύπατε) mira a sottolineare la funzione etica di Paolo prima ancora di quella catechetica. Nella medesima direzione si colloca la ripetizione di πέμπω che, usato prima per Paolo e poi per Gesù, enfatizza ancora la sovrapposizione tra la funzione messianica e la missione evangelica. L'anafora di θεός e la sequenza in *climax* πίστιν ἔχουσιν καὶ φόβον θεοῦ καὶ γνῶσιν σεμνότητος καὶ ἀγάπην ἀληθείας, scandiscono l'intera composizione nella quale si riconosce quasi un andamento innico. In questa sezione la lingua si fa più solenne, ma è consonante con lo stile paolino dei macarismi, e con la sintassi tormentata e tipicamente ipotattica dello stile paolino autentico. Per le somiglianze con *l'Epistola di Barnaba* 1, 5 cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, «*Acta Pauli et Petri Apocrypha y Patrística griega*», pp. 332s.

<sup>87</sup> Ψέλιον è attestato prevalentemente in contesti storiografici: cfr. HERODOT. III 20, 1 φέροντας πορφύρεόν τε εἶμα καὶ χρύσειον στρεπτόν περιουχένιον καὶ ψέλια καὶ μύρου ἀλάβαστρον; III 22, 2 δεύτερα δὲ τὸν χρυσὸν εἰρώτα, τὸν στρεπτόν τὸν περιουχένιον καὶ τὰ ψέλια; XEN., *An.* I 2, 27 Κῦρος δὲ ἐκείνω δῶρα ἃ νομίζεται παρὰ βασιλεῖ τίμια, ἵππων χρυσοχάλινον καὶ στρεπτόν χρυσοῦν καὶ ψέλια καὶ ἀκινάκην χρυσοῦν. Nel VT il significato di ψέλιον cambia notevolmente: in *Gen.* 24, 22 gli ψέλια sono i doni che il servo di Abramo dà a Rebecca quando accetta l'unione con Isacco; tali sono anche gli ornamenti di Israele nel lungo racconto delle nozze simboliche (*Ezech.* 16, 11; significato analogo si trova anche in ACH. TAT. III 10, 5). Nella tarda tragedia, nelle commedie e nei romanzi gli elementi di riconoscimento (ἀναγνωρίσματα) sono spesso dei bracciali o consimili oggetti: lo spogliarsi di questi elementi, quindi, sancisce da parte di Tecla la volontà di non-riconoscimento della sua persona ed il preludio alla trasformazione.

<sup>88</sup> Nella letteratura esegetica cristiana θύρα assume varie accezioni, tra cui l'ingresso del paradiso o dell'inferno (*A. Thom.* 10 τὰς θύρας ἀνοίξας ἀνήγαγες... τοὺς ἐγκεκλισμένους; cfr. LAMPE; s. v. θύρα). La costruzione con ἀνοίγω è tipica del romanzo (cfr. ACH. TAT. VII 13, 1 Λευκίππη τὰς θύρας ἀνεωγμένης ὀρώσα) e sviluppa qui un triplice significato simbolico legato alla situazione amorosa, come si legge in MAX. TYR. 19, 5d ὁ ἔρος ἔστη ἐπὶ θύραις τῆς ψυχῆς; al senso generico di possibilità, come in *1 Cor.* 16, 9 θύρα γάρ μοι ἀνεῳγμεν μεγάλη καὶ ἐνεργής; alla fede nel linguaggio cristiano, come in *2 Cor.* 2, 12 (θύρας μοι ἀνεωγμένης ἐν κυρίῳ) e in *Col.* 4, 3 con un richiamo alla situazione di prigionia ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξη ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου λαλῆσαι τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, δι' ὃ καὶ δέδεμαι; o ancora in *Act.* 14, 27 καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως: in questa ultima accezione compare sempre, così come nel nostro testo, il dativo etico. La porta è anche quella della morte per la nota metafora morte = passaggio (Ramsay segnala un'iscrizione a Myrikion in cui un uomo, eretto un monumento funebre per la moglie, vi aveva posto le parole τὸν βωμὸν καὶ τὴν θύραν che sono, secondo la spiritualità frigia, gli elementi necessari a garantire la comunicazione tra vita e morte tanto che, se manca la porta reale, la parola

incisa ne assicura comunque l'ingresso; M-M, s. v.) e non è casuale il riferimento in questo caso, poiché l'attraversamento di questa porta è il primo passo verso la scelta del sacrificio alla quale Tecla si prepara.

<sup>89</sup> Ἀπέρχομαι con εἰς e l'accusativo è un'innovazione della lingua neotestamentaria (cfr. Mc. 1, 35 εἰς τὸν ἔρημον τόπον) poiché è usato nel senso di «andare» e non nel suo significato primario di «tornare indietro» (cfr. HERODOT. I 22, 2 ἀπῆλθε εἰς τὰς Σάρδεις). Il fenomeno si giustifica per la progressiva perdita del valore semantico delle preposizioni in composizione verbale e per il prevalere della funzione complementare.

<sup>90</sup> Nell'antichità lo specchio valeva come moneta contante (cfr. CLEM. ALEX., *Paedagog.* 1, 3; STAT. *Sylv.*, 4, 93s.); PLINIO (*Hist. Nat.* 33, 45) riferisce che ai suoi tempi l'argento era già stato sostituito dall'impiego di leghe meno preziose: *Specula fieri nisi ex optimo (argento) posse credimus; fuerat id integrum, sed id quoque iam fraude corrumpitur...primus (argentea) fecit Pasiteles, Magni Pompei aetate.* Come ha osservato LE BLANT (pp. 7-8) l'autore, quindi, parlando di uno specchio d'argento, si starebbe volutamente rifacendo ad un'epoca remota in cui questo metallo era ancora usato da solo.

<sup>91</sup> Il valore semantico di εἰσέρχομαι nel senso di «penetrare» non è pienamente colto dall'autore poiché la costruzione con πρὸς esprime un'intenzione di staticità che mal si adatta al preverbo εἰς. Il fenomeno è molto frequente in VT e questo estendersi dell'uso di πρὸς e accusativo potrebbe spiegarsi come riflesso di influsso ebraico (JANNARIS, §§ 1654-1660, pp. 394-395).

<sup>92</sup> L'autore costruisce una scena che ricalca il noto episodio evangelico dell'incontro tra Gesù e Maria, sorella di Marta: Lc. 10, 39 ἡ παρακαθεσθῆισα πρὸς τοὺς πόδας τοῦ κυρίου ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ. L'uso di καθίζω all'aoristo perde, nel corso dell'evoluzione storica, il valore puntuale ed esprime il valore durativo che si trova anche nel nostro testo. Il fenomeno è frequente nel NT (cfr. Mt. 23, 2 ἐπὶ τῆς Μωϋσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι; Act. 18, 11 Ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας). La scelta dei tempi verbali sorregge il progetto generale dell'autore: la successione degli aoristi con valore puntuale rende la scena convulsa e mette in risalto la foga della vergine che si reca desiderosa ad ascoltare Paolo. La serie termina con καθίσασα che, come s'è visto, assume già nei primi secoli dell'era cristiana significato durativo, e ἤκουσεν che, per il suo valore semantico non può avere mai valore puntuale in senso stretto, cui seguono ἐδεδοίκει, ppf. con valore di imperfetto e gli imperfetti ἐνεπολιτεύετο e ἤξανε ad indicare che la scena ha assunto un'atmosfera più distesa.

<sup>93</sup> Per l'espressione τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ, ved. par. 1, nota comm. 9.

<sup>94</sup> Ἐμπολιτεύω è verbo tecnico negli autori attici ad indicare la condizione di cittadinanza (cfr. THUC. IV 103, 4; IV 106,1) e, al medio, con riferimento al conversare di argomenti politici. Il verbo non è ignoto alla letteratura cristiana

in senso metaforico: OR., *Comm. in Io.* XIX 22, 148 ἡ ψυχὴ... τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ (cfr. LAMPE s. v. ἐμπολιτεύομαι). L'uso della parola παρρησία introduce un altro tecnicismo nel testo, poiché quest'ultima, che indicava la libertà di parola soprattutto dei cittadini ateniesi durante le assemblee, viene impiegata in senso metaforico nella letteratura cristiana per esprimere il legame di confidenza tra Dio e l'uomo o lo stato d'animo dei credenti: GR. NYSS., *Or. Dom.* 5 τὴν παρρησίαν, τὴν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς ψυχῆς ἐνυπάρχουσιν (LAMPE s. v. παρρησία). L'unione di ἐμπολιτεύω e παρρησία è una *hapax* significativo.

<sup>95</sup> Il riferimento alle catene ha alcune corrispondenze con il linguaggio canonico e con gli autori cristiani in relazione al martirio ed, in senso figurato, all'amore di Dio che "incatena" l'uomo (IGN., *Eph.* 11, 2; LAMPE s. v. δεσμός), infatti Paolo definisce sé stesso δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ (cfr. *Phlm.* 1, 9; *Eph.* 3, 1). La frase καταφιλοῦσης τὰ δεσμὰ αὐτοῦ è citata dall'*Epistola di Tito* 6, 10: cfr. MORALDI, *Tutti gli apocrifi, Lettere e apocalissi*, p. 132. Dal punto di vista linguistico si può notare che il plurale τὰ δεσμὰ è caratteristico di Luca ed è una forma più letteraria del popolare οἱ δεσμοί frequente nei LXX, anche se in origine (ad es. nelle iscrizioni attiche) sono presenti entrambe le forme senza apparente differenza di significato. Anche nella tradizione manoscritta dei testi tardoantichi e bizantini le due forme si alternano.

<sup>96</sup> Il genitivo con ὑπό o con πρός che indica «da» per l'agente con espressioni di senso passivo è frequente nella lingua neotestamentaria: 2 *Cor.* 11, 24 ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσαράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον. Il fenomeno si giustifica con la progressiva destrutturazione del valore semantico dei casi e per il prevalere della funzione complementare. La variante di G, ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων in luogo di ὑπὸ τῶν ἰδίων, non sembra essere frutto né di errore visivo, né fonico. Tuttavia essa rimane isolata e non vi sono altri elementi per supporre la presenza di ostilità giudaica nel testo.

<sup>97</sup> L'uso di ὡς e il participio in funzione aggettivale non è frequente nel greco classico (è frequente con i sostantivi e talvolta si pospone e si accentua: HOM., *Od.* 22, 299 βόες ὡς; SOPH., *El.* 66 ἄστρον ὡς). L'utilizzo è probabilmente derivato da uno slittamento di significato a partire dalla proposizione comparativa con senso limitativo: AESCHYL., *Sept.* 24 ὡς ὁ μάντις φησίν. Ἀπόλλυμι riferito a persona ha più spesso significato metaforico di perdizione e morte: TATIAN., *Or. Graec.* 21, 2 τοὺς ἀνθρώπους... ἀπόλλυσθαι e nel senso di corruzione nella corrispondenza apocrifa tra Paolo e i Corinzi 2, 15 σαρκὸς ἀπολλυμένης; 2 *Clem.* 2, 5 δεῖ τοὺς ἀπολλυμένους σώζειν (LAMPE s. v. ἀπόλλυμι). Questo trova conferma nel fatto che l'opposizione ἀπόλλυμι / σώζω è tipica, come si legge in PLUT., *Mor.* 469d οἱ ἀπολλύμενοι opp. a οἱ σωζόμενοι; PLAT., *Minos* 314d καὶ τὸ μὲν σώζει τὰς πόλεις καὶ τὰλλα πάντα, τὸ δὲ ἀπόλλυσι καὶ ἀνατρέπει.

<sup>98</sup> È un esempio del declino dell'infinitiva frequentemente sostituita da circonlocuzioni introdotte da ὅτι, διότι, πῶς a volte anche combinate tra loro.

ὅτι e simili si usano spesso nel NT (con la massima frequenza in *Mc.* e in *Io.*; in misura minore in *Lc.* e ancor meno in *Mt.*) e nella letteratura da esso derivata anche per introdurre il discorso diretto (ὅτι *recitativum*): cfr. *Io.* 10, 36 ὃν ὁ πατήρ ἠγάσεν...ὑμεῖς λέγετε ὅτι βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον... (cfr. B-D, § 470, pp. 572-574). Μηνύω è verbo del linguaggio forense (come ἐμφανίζω – par. 19; cfr. *Act.* 23, 22) frequentemente usato col significato di «presentare denuncia alle autorità» e usato con un’affermativa che precede in *Lc.* 20, 37. L’utilizzo del linguaggio burocratico non è casuale, ma serve a preparare Tecla alla scelta del martirio che si consuma velocemente nei due paragrafi successivi. Tamiri e i suoi parenti la cercano per le strade ed il valore semantico dei verbi indica “ricercare”, ma anche “perseguire”. La strada è strada della vita ma è anche luogo di passaggio che prelude alla morte per la nota metafora vita = viaggio. La scelta di ἀπόλλυμι, che ha valore connotativo, è pertinente alla chiarificazione della prospettiva dei familiari della ragazza per i quali è necessario operare un salvataggio che la riporti ad uno stato di normalità (si vedrà ai par. 20-21, infatti, l’insistenza sullo stato di alienazione e di estraneità della vergine), ma la loro incapacità a comprendere la sua condizione nuova li porta a reagire con gli unici mezzi che hanno a disposizione, cioè con le formali azioni giuridiche (da qui l’insistenza sui vocaboli tecnici).

<sup>99</sup> Πορεύομαι ha significato metaforico indicante la morte in *Lc.* 22, 22 ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου...πορεύεται; in senso etico in *1 Pet.* 4, 3 πεπορευμένους ἐν ἀσελείαις; col significato di «viaggiare» in *Act.* 9, 3 nel racconto della vocazione di Paolo.

<sup>100</sup> L’uso di ξένος è senz’altro significativo. Nel testo è usato in riferimento a Paolo al par. 8; 13; 19 esclusivamente dalla prospettiva dei suoi accusatori e, non a caso, al par. 26; 28 quando Tecla, divenuta autonoma, intraprende la sua attività catechetica (sul concetto di ξένος, cfr. par. 13, nota comm. 63). In questa ottica è possibile sovrapporre alla lettura neutra una lettura simbolica, che lo stesso autore suggerisce attraverso un uso mirato dei termini. Il custode riferisce che Tecla si è recata presso lo straniero <che si sovrappone a>: Tecla ha intrapreso un viaggio verso l’ignoto per la nota equivalenza estraneo = sconosciuto = pericolo.

<sup>101</sup> In ἀπέρχομαι il preverbo indica moto da luogo, sfumatura di significato che è perduta nel greco post-classico, tanto che il verbo può anche indicare «giungere» (*Mt.* 4, 24 καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ). L’occorrenza di καθὼς si confonde, come in questo caso, con quella di ὡς come avviene nella lingua neotestamentaria (*Act.* 15, 14 ἐξηγήσατο καθὼς πρῶτον; B-D, § 453, pp. 552-554).

<sup>102</sup> La prospettiva erotica che, a partire dal par. 7 diventa particolarmente evidente, continua in questo paragrafo. I suoi parenti nel carcere la trovano “incatenata” per amore e la lettura simbolica è facilitata dall’inserimento di

τρόπον τινά, che ne restringe il campo d'applicazione; inoltre στοργή è usato sempre in senso affettivo, a volte come sinonimo di φιλανθρωπία (*Hom. Clem.* 12, 25), a volte in riferimento all'amore dell'uomo per Dio (*Hom. Clem.* 3, 8; cfr. LAMPE s. v. στοργή). Da questo punto di vista il vocabolo scelto lascia trasparire una duplice lettura (Tecla è incatenata dall'amore di Paolo o dall'amore di Dio?), che rivela anche in questo caso l'ambiguità delle intenzioni narrative. La libertà di Tecla viene compromessa poiché da questo momento in poi viene perseguitata. La scelta di συνδεδεμένη che ha la stessa radice di τὰ δεσμά (par. 18) per indicare la sua nuova condizione di prigioniera come Paolo, è significativa. Le catene sono quelle del martirio, ma sono anche quelle amorose per la nota metafora amore = prigionia.

<sup>103</sup> Κυλίω (=κυλίω) è verbo espressivo usato in *Mc.* 9, 20 a proposito di un ragazzo posseduto dal demonio καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων e in *A. Thom.* 53 εἶδον βόρβορον... καὶ ψυχὰς ἐκεῖκυλιομένας; cfr. SOPH., *Ant.* 590; EUR., *Tr.* 112-119. Il verbo esprime la partecipazione emotiva di Tecla, che è anche fisica.

<sup>104</sup> Nel greco post-classico con i verbi di comando viene impiegato l'accusativo e l'infinito passivo al posto dell'infinito attivo e l'accusativo dell'oggetto, con un uso più latino che greco, se deve accadere qualcosa ad una persona senza che sia nominato esplicitamente l'esecutore dell'azione.

<sup>105</sup> Ἀγαλλιάω è impiegato nel greco classico specialmente in riferimento ai culti dionisiaci (EUR., *Bacch.* 157) con il significato di «onoro», «celebro». Nel linguaggio cristiano è tipico della gioia dei credenti nel momento del martirio: *Mart. Perp. et Fel.* 18; *A. Phil.* 16, 12 e *A. Thom.* 107 ἀγαλλιῶν. Notevoli sono gli usi nel NT (cfr. *Lc.* 1, 47; 10, 21; *Io.* 5, 35; *Act.* 2, 26; 16, 34; *I Pet.* 1, 8; *Ap.* 19, 7). Questo secondo riferimento alla gioia eccitata di Tecla, che accetta il suo destino con entusiasmo (ἀγαλλιωμένη), è decisivo: esso ha riscontro nei culti dionisiaci, e indica, come in questo caso, l'esaltazione frenetica di chi è in comunione con il divino.

<sup>106</sup> Ὀσιος è, nella cultura greco-romana, un termine che indica la capacità dell'uomo a mantenere il delicato rapporto tra i compiti verso la società e le aspettative del mondo trascendente. In PLAT., *Eutyphr.* 14b è ὀσιος chi prega e sacrifica agli dèi consapevole della necessità di purificazione dopo uno spargimento di sangue, o chi osserva i doveri di ospitalità (cfr. HOM., *Od.* 9, 270 in riferimento a Zeus protettore degli stranieri). Frequente l'unione con δίκαιος ad indicare retto comportamento nella sfera umana: POLYB. XXII 10, 8 παραβῆναι καὶ τὰ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους δίκαια καὶ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς ὄσια. Nei misteri gli iniziati sono chiamati οἱ ὄσιοι e le ὄσιοι χεῖρες (SOPH., *Oed. Col.* 470) sono le mani consacrate e pure per le cerimonie (cfr. anche EUR., *Bacch.* 370-372 ὄσια πότνα θεῶν, / ὄσια γ' ἄ κατὰ γᾶν / χρυσεῖαν πτέρυγα φέρεις, dove ὄσια è inteso come la *pietas* personificata, la santità). Il termine è trasferito in area cristiana: *I Tit.* 2, 8 βούλομαι οἶν

προσεύχεσθαι τοὺς ἄνδρας... ἐπαίροντας ὀσίους χεῖρας (BAUER, s. v.). Questo termine è funzionale alla raffigurazione esasperata di Teoclia, capace di accusare senza pietà la propria figlia (scadendo irrimediabilmente nella sfera dell'anti-ὄσιος, allontanandosi dall'equilibrio di umano e trascendente).

<sup>107</sup> Ἰστημι ha spesso sfumatura di significato magica: ὁ Ἐστώς è il titolo attribuito a Simon Mago ed è usato in riferimento al settimo potere della settimana in HIPP., *Haer.* VI 18, 4 ὁ ἔστώς, στάς, στησόμενος. Passa nel linguaggio cristiano come appellativo di Gesù: Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος, ἔστώτα προσαγορεύει (*Hom. Clem.* 2.22). La locuzione più forte, ottenuta attraverso la combinazione del ppf. di ἴστημι e del participio di ἀτενίζω, entrambi evocanti la sfera magica, decreta il fallimento del tentativo di riportare Tecla ad uno stato di normalità. L'insistenza sul suo stato di alienazione si esprime attraverso la consapevole ripetizione del verbo ἀτενίζω in più parti (par. 8; 9; 10; 20; 21): è significativo che queste siano le ultime occorrenze nel testo, poiché l'autore ha realizzato il proposito di descrivere lo stato di immobilità estatica della vergine.

<sup>108</sup> Δι κατακαίω si possono citare due esempi di utilizzazione simbolica: in *Lc.* 24, 32 in relazione all'infervorarsi dei cuori per la predicazione di Gesù e in un frammento di un papiro del II secolo a. C. in contesto erotico: μέλλω μαίνεσθαι, ζήλος γάρ με ἔχει καὶ κατακάομαι καταλελειμμένη. Il momento è l'apice di un disegno letterario ottenuto attraverso l'uso pertinente dell'allitterazione di κ. La ripetizione di α privativo nella coppia in assonanza ἄνομος-ἄνυμφος sottolinea che Tecla ha sviato dal tradizionale ruolo socio-sessuale attribuito alle donne dell'epoca (ved. KRAEMER, p. 302). La scelta grammaticale di porre una serie di particelle δέ senza elementi in correlazione e la precisa alternanza di aoristi ed imperfetti, mostra, a livello concettuale, uno stato di scompensamento.

<sup>109</sup> Φραγελλώ è usato in relazione alla flagellazione di Gesù con la medesima costruzione al participio in *Mt.* 27, 26 e in *Mc.* 15, 15. Il motivo dell'*imitatio Christi* qui è evidente, ed impone anche inesattezze di tipo storico. Probabilmente l'apostolo ricevette la cittadinanza romana, quindi non sarebbe stato passibile di una simile condanna.

<sup>110</sup> Ἐκβάλλω è usato raramente nel greco post-classico con valore neutro, ma con valore connotativo si trova in Marco in relazione alle scene esorcistiche (1, 34 καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν). Quest'uso trova termine di confronto in un papiro del III secolo d. C. in una formula magica: πρᾶξις γενναία ἐκβάλλουσα δαίμονας (M-M, s. v.). LAMPE (s. v. ἐκβάλλω) ne segnala l'applicazione in varie situazioni eversive: l'uscita dei diavoli dal corpo (*A. Phil.* 12, 22), la cacciata dal Paradiso di Adamo ed Eva (METH., *Symp.* 3, 3), la scomunica dei peccatori (OR., *Hom. in Ier.* 7, 3). Il verbo ἐκβάλλω, come s'è visto, non è mai usato in senso neutro, ma in relazione ai demoni e agli elementi indesiderati. Si apre il primo dei paradossi di questo paragrafo: Paolo è identificato con Gesù e, al tempo stesso, con l'eversivo da rigettare. Il

secondo paradosso si trova subito dopo. L'autore usa una consapevole ripetizione dello stesso termine per Paolo e per l'autorità che lo ha condannato: il governatore si reca nel teatro (ἀπίει), che è luogo di orrore e perdizione, mentre Paolo ascende al cielo (ἀπίει), che è dimora di Dio.

<sup>111</sup> Il θέατρον ha valore simbolico ad indicare luogo di visioni demoniache: IO. CHRYS., *Hom. in Mt. 7*, 6 κατατρέχεις εἰς τὸ θέατρον, ἰδεῖν νηχομένας γυναικάς,... καταλιπὼν τὸν Χριστόν; *ib.* 48, 3 τὸ θέατρον ὄλον σατανικόν (LAMPE, s. v.).

<sup>112</sup> Nella frase ὁ ὄχλος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν ἀνάγκην τῆς θεωρίας è possibile riconoscere una lettura metaforica, facilitata dall'impiego in sequenza di termini che hanno una duplice valenza semantica: ἐξέρχομαι ad esempio è usato da Marco a 1, 25 in una scena esorcistica: φιμώθετι καὶ ἔξελθε. Trova uso analogo in un papiro del III secolo d.C.: ἔξελθε, δαίμον,... καὶ ἀπόστηθι ἀπὸ τοῦ δεινά (in un altro papiro risalente allo stesso periodo si trova costruito, così come nel nostro testo, con ἐπί e l'accusativo inserito nella stessa situazione; cfr. M-M, s. v.). L'ἀνάγκη è proprio della terminologia orfica; se ne trova una sopravvivenza in un papiro del III secolo a.C.: θεὸς ὁ ἐπὶ τῆς ἀνάγκης τεταγμένος Ἰακὸῦβ Ἰαίβω Σαβαώθ Ἀδωναί in contesto giudaico; mentre θεωρία, infine, è usato in *Lc.* 23, 48 in relazione allo sconcerto della folla alla vista della crocifissione di Gesù. Se, come si è visto, ἐξέρχομαι è il tipico verbo delle scene esorcistiche, l'autore suggerisce, attraverso l'uso dei vocaboli, una serie di precise sovrapposizioni. A πᾶς ὁ ὄχλος ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν ἀνάγκην τῆς θεωρίας può applicarsi una lettura neutra («tutta la folla era andata ad assistere allo spettacolo»), cui si sovrappone una lettura connotativa: la folla che, in quanto turba disordinata e insensibile, s'identifica con l'elemento demoniaco, fuoriesce scompostamente dalla forza maggiore dello spettacolo sconcertante. Per l'espressione πᾶς ὁ ὄχλος, ved. par. 28, nota comm. 155.

<sup>113</sup> Ἀμνός è vocabolo tipico del VT per indicare le vittime sacrificali e assume, nel linguaggio cristiano, identificazione con Cristo soprattutto nelle profezie (THEODOR. MOPS., *Io.* 1, 29; LAMPE, s. v.; si tratta di una immagine biblica frequente, cfr. *Ezech.* 34, 8; *Is.* 53, 7 e *Act.* 8, 32). Tecla si prepara al martirio e, come vittima sacrificale, le si attribuisce quindi l'identificazione simbolica con l'agnello (ὡς ἀμνός); in questa veste, scorge tra la folla Paolo seduto, così come era seduto in carcere la prima volta che si era recata ad ascoltarlo.

<sup>114</sup> Θεάομαι assume una sfumatura di significato che implica “guardare con ammirazione” già in OMERO (*Od.* 8, 17 θηήσαντο ἰδόντες υἷδον Λαέρταο; HES., *Theog.* 30-31 καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον \ δρέψασαι, θηητόν) da qui la tipica unione con ὁράω. Questa accezione si trova anche nella lingua neotestamentaria: *Mt.* 11, 7 a proposito di Giovanni.

<sup>115</sup> Προσέχω seguito dal dativo ha spesso, in greco classico, il significato di “porre attenzione”, e così anche nella lingua neotestamentaria (*Act.* 8, 6 προσείχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου) e nel tardoantico. Si nota nell’intero paragrafo la scelta di utilizzare una serie di verbi che appartengono genericamente alla sfera semantica del «vedere» (θεωρίας / περισκοπεῖ / ἐμβλέψασα / θεάσασθαι / ἀτενίζουσα), ma con sfumature di significato particolari, di uso intensivo o metaforico. Questo serve ad indicare che i personaggi assistono ad una scena oltre la scena così come il lettore è portato ad una lettura oltre la lettura. La scena si svolge, per così dire, in uno spazio ideale al di là della scena stessa, situazione questa non ignota alla tragedia classica.

<sup>116</sup> Il plurale οὐρανοί usato per indicare il cielo è tipico del linguaggio neotestamentario. L’uso è probabilmente d’origine ebraica sul modello di αἰῶνες (B-D, § 141, pp. 211-213). In questa scena viene presentato un altro paradosso. È tra la folla, nella quale si continua a ravvisare l’elemento demoniaco, che Tecla distingue Paolo. Ed è ancora tra la folla che Paolo, divenuto immagine del κύριος, ha ultimato il suo processo di identificazione con il divino sottolineato dall’ultima occorrenza del participio ἀτενίζουσα che incatena ancora Tecla all’immagine ipnotica dell’apostolo. Il paragrafo, che prepara il martirio della vergine, inizia con i richiami agli elementi demoniaci che invadono disordinatamente la scena rappresentata, e termina con οὐρανός (= dimora di Dio = salvezza) ad indicare che l’attenzione del lettore è chiamata a collaborare operando, anche in questo contesto, un’interpretazione duplice di segno opposto.

<sup>117</sup> La nudità di Tecla mette in rilievo la sua bellezza fisica (si vedano a questo proposito le varianti di AB e FG) che rappresenta un *topos* comune ai romanzi erotici, ai racconti agiografici e agli episodi di conversione in genere, come si legge anche nel martirio di Perpetua e Felicita (20), e nella storia di Eubula di *AP*, moglie di Diofanto, alla quale Paolo spiega che è necessario che dimentichi il lusso e la sua avvenenza fisica per poter recepire pienamente il messaggio evangelico. Tale aspetto se da una parte contribuisce ad enfatizzare la drammaticità della scena rappresentata, dall’altra trova una base storica nelle normali procedure eseguite dai romani, i quali, al fine di umiliare i condannati, li privavano delle vesti prima di infliggere la pena. Il motivo compare anche in un papiro di IV sec. (POxy VI. 903<sup>6</sup>; M-M, s. v. πῦρ), dove una donna accusa il marito di aver dato fuoco alle figlie adottive dopo averle costrette a spogliarsi in modo contrario alle leggi: πῦρ προσήνεγκεν ταῖς τροφίμαις μου γυμνώσας αὐ[τὰ]ς παντελῶς ἃ οὐ ποιοῦσι οἱ νόμοι.

<sup>118</sup> L’attribuzione di δύναμις a Tecla non deve essere considerata solamente una valutazione del suo coraggio, ma va probabilmente interpretata alla luce della valenza che questo termine assume nell’ambito del linguaggio religioso dove indica uno degli aspetti chiave dalla devozione pagana; una dimostrazione di δύναμις quindi è possibile solo se risiede in essa qualcosa di divino, come

ha dimostrato RAMSAY, *Recent Discovery* (p. 118); sull'argomento ved. VAN CANGH; CORRINGTON. Questa accezione è evidente in *Act.* 8, 10 in riferimento alle straordinarie capacità di Simone: οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη.

<sup>119</sup> Per le mani a forma di croce di Tecla, ved. l'accusa di magia, par. 15, nota comm. 76.

<sup>120</sup> Il sentimento di compassione attribuito a Dio si richiama ad una lunga tradizione vetero- e neotestamentaria, ma che, a sua volta, deriva dal greco profano dove τὰ σπλάγχνα rappresentano innanzitutto la sede dei sentimenti (cfr. per la semantica del verbo e per i luoghi citati, ved. MAISANO, «*Mc.* 1, 41»); SPICQ, s. v. σπλάγχνα, σπλαγχνίζομαι).

<sup>121</sup> La grandine e la pioggia provocata da Dio ricordano una delle sette piaghe d'Egitto; cfr. *Ex.* 9, 23-26; *Ap.* 8, 7; 11, 19; 16, 18-21; lo stesso motivo ricorre in *AP Ha* (5, 6 e 5, 10f).

<sup>122</sup> L'intercessione della divinità, che spegne il fuoco operando un miracoloso salvataggio, si legge anche in fonti più antiche. L'episodio dell'intervento di Apollo, che salva Creso all'indomani della sconfitta subita contro Ciro nel 546, era già noto in precedenza, come dimostra la raffigurazione su un vaso risalente al 500 circa. BACCHILIDE (3, 21-62) ne prese spunto per adattarlo alla vicenda di Gerone siracusano in occasione della vittoria con la quadriga del 468, mentre ERODOTO (I 87, 2) fece di Creso l'esempio di εὐσέβεια che ottiene la ricompensa divina; dopo l'invocazione del re infatti, Apollo spegne la pira con un improvviso temporale. Nelle *Etiopiche* (8, 20) il parallelo con gli *APTh* è senza dubbio più stringente poiché il salvataggio di Cariclea è dovuto alla sua purezza: εἰ τῆς ἐσχάρας ἦν οἶσθα ἐπιβᾶσα μὴ ἀγνεύουσα πῶς ὀμιλίας τῆς πρὸς ἄνδρας ἐλεγχθείη; del resto è questa la prova che Leucippe preferisce affrontare pur di restare fedele a Clitofonte a fronte delle insistenti profferte amorose di Tersandro (ACH. TAT. VI 22, 44). Che la mediazione delle divinità sopraggiunga nei momenti di estremo pericolo, e che riguardi soprattutto lo spegnersi dei roghi accesi per i sacrifici umani, si evince anche da un altro luogo di un romanzo (ACH. TAT. III 16, 5), quando Clitofonte piange la morte di Leucippe e si lamenta del mancato intervento degli dei: καὶ ἐπὶ τοιούτοις θύμασιν ἔβλεπον ἄνωθεν οἱ θεοὶ καὶ οὐκ ἐσβέσθη τὸ πῦρ, ἀλλὰ μαινόμενον ἠνείχετο καὶ ἀνέφερε τοῖς θεοῖς τὴν κίλισαν τὸ πῦρ (cfr. MORARD; ERBETTA, p. 7). Da questi esempi si vede che l'accostamento di σβέννυμι e πῦρ è tipico, ma assume spesso senso traslato per la nota equivalenza tra fuoco e passione amorosa (così in ACH. TAT. I 13, 6; IV 7, 4; V 26, 2; ma anche in PLAT., *Leg.* 8, 835d; e in VT: *Cant.* 8, 6-7; *4 Macch.* 3, 17 e 16, 4; *Sir.* 23, 17). In ogni caso la salvezza in punto di morte è un luogo comune del romanzo: Anzia viene improvvisamente salvata da un sacrificio di Ares organizzato dai briganti (II 13, 3), mentre Abrocome viene salvato dalla crocifissione dopo una accorata preghiera al Sole e al Nilo (IV 2, 4-5); nell'episodio che riguarda Cherea (CHARIT. IV 3, 6) sono le grida concitate

della folla, che lo salvano dall'imminente crocifissione. In questo caso l'intervento di Dio che decreta l'allontanamento di Tecla da Iconio, e, di conseguenza, dalla vita matrimoniale, assume una valenza simbolica, soprattutto se associato al valore metaforico di κατακαίω (cfr. nota comm. 108) che qui è significativamente inserito, ad indicare che il fuoco e il simbolismo ad esso collegato è estraneo alla vergine, alla quale si addice, per contrasto, l'elemento dell'acqua. È infatti l'acqua che annuncia la manifestazione divina, ed è il lavacro battesimale che Tecla richiede per entrare a far parte della comunità dei cristiani. Questa lettura giustifica l'uso intensivo di κατακαίω quasi che, nella prospettiva dei suoi familiari, il contatto con il fuoco rappresenti l'estremo tentativo di "redenzione" della ragazza, prima ancora che il suo definitivo annullamento. Il *topos* della pira accesa e della salvezza da parte del dio è qui recuperato, ma reinserito all'interno di una cornice che mantiene uno sfondo erotico in vista di una sua rifunzionalizzazione nell'ambito della tematica ultramondana. Tale aspetto è evidenziato dalle notevoli similitudini tra questa sezione narrativa e la scena dell'autobattesimo (par. 34) che non si limitano solamente a motivi narrativi (come è ovvio che sia, dal momento che si tratta delle scene in cui interviene Dio a salvarla dalla condanna a morte), ma si estende a precise analogie linguistiche: Tecla è nuda in entrambi i luoghi (γυμνή); sia il governatore di Iconio che quello di Antiochia piangono dopo aver decretato la pena (ἐδάκρυσεν); una nuvola che qui è piena d'acqua, mentre ad Antiochia è una nube di fuoco, annunciano la manifestazione di Dio (νεφέλη); ciò che dovrebbe procurarle la morte non la sfiora neanche (οὐχ con ἄπτομαι; PETROPOULOS, p. 135, interpreta qui ἄπτομαι nel senso di "danneggiare", come talvolta deve essere interpretato nelle fonti cristiane primitive. Lo studioso ritiene possibile, quindi, che il fuoco e gli animali feroci, strumenti di morte della storia, altro non siano che l'ipostasi delle forze diaboliche della tentazione sessuale).

<sup>123</sup> L'aggettivo ἀνοικτός non ha occorrenze nel NT; viene qui descritto un sepolcro aperto, quindi senza l'usuale copertura rappresentata da una pietra posta innanzi alla cavità nella quale veniva deposto il corpo del defunto. La scelta sembrò probabilmente inusuale già ai primi copisti, i quali banalizzarono la lezione in καινῶ forse tenendo a mente la tomba nuova nella quale Giuseppe depone il corpo di Gesù (*Mt.* 27, 60a; *Io.* 19, 41); la lezione di E è forse un errore fonico motivato dalla pronuncia, ma non è escluso che il redattore abbia voluto rifarsi al sepolcro vuoto del Cristo dopo le risurrezione. La scena descritta, sebbene rappresenti simbolicamente lo stacco dalla vita terrena, ha un aggancio storico, poiché nell'antichità i sepolcri potevano raggiungere notevoli dimensioni consentendo di dimorarvi, come si evince dall'episodio dei due indemoniati che vanno incontro a Gesù dopo essere usciti fuori dal sepolcro in *Mt.* 8, 28 (ma cfr. anche *Mc.* 5, 2; *Lc.* 8, 27); o della vedova di Efeso cui accenna PETRONIO (*Satyr.* 11), la quale si ritira nella tomba del marito con la sua serva; cfr. LE BLANT, p. 8.

<sup>124</sup> Gli studiosi rinunciano a proporre una sicura identificazione di questa città, dato che tale nome era ampiamente diffuso in tutto il territorio dell'Asia. Alcuni tuttavia propongono di leggere Derbe (cfr. *Act.* 14, 6) poiché era una località vicino ad Iconio ed Antiochia; sulla geografia degli *APTh*, cfr. LECLERCQ, CABROL, s. v. Thècle, coll. 2228-2236.

<sup>125</sup> Sebbene vi siano i precedenti nell'ambito dei rapporti di discepolato filosofico (ad es. DIOG. LAERT. 9, 21 ἀκούσας Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ – a proposito di Parmenide), ἀκολουθέω è un tecnicismo che indica propriamente la scelta di seguire Gesù per divenire suoi discepoli, ed è appunto con questo verbo che il maestro esorta i nuovi seguaci a condividere la missione: gli esempi nel NT sono numerosi (*Mt.* 8, 19; 9, 9; 19, 21. 27-28; *Mc.* 1, 18; 2, 14; 8, 34; *Lc.* 5, 11. 27-28...). Poco dopo infatti la stessa Tecla chiederà a Paolo di poterlo seguire, cioè di continuare con lui l'apostolato (par. 25).

<sup>126</sup> *Suid.*: ἐπεινδύτης· τὸ ἐπάνω ἱμάτιον; ἐπεινδύτης indica quindi la "sopravveste", termine poco diffuso che si legge in ARISTOPH., *Thesm.* 214; in *Io.* 21, 7 ricorre nell'episodio dell'apparizione di Gesù sulla riva del lago. Per comprare il necessario sostentamento per la famiglia di Onesiforo, Paolo vende dunque la sua sopravveste, e non il mantello così come si legge nelle moderne traduzioni (ad es. MORALDI, *Apocrifi*, p. 1091). Il mantello era un elemento indispensabile per la vita dell'individuo, tanto che la legge non permetteva di requisirlo per più di un giorno come si evince da *Ex.* 22, 25-26: «Se prendi in prestito il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle; come potrebbe coprirsi dormendo?»; *Deut.* 24,12: «Se quell'uomo è povero, non andrai a dormire con il suo pegno» (ma letteralmente è «nel suo pegno» – οὐ κοιμηθήσῃ ἐν τῷ ἐνεχύρῳ, poiché in origine il pegno consisteva appunto nel mantello).

<sup>127</sup> Nei romanzi non mancano luoghi nei quali tale verbo è usato per descrivere il languido sospirare tipico dell'innamorato (emblematico è il consiglio che Satiro dà a Clitofonte per conquistare Leucippe, τίγε χειρός, θλίψον δάκτυλον, θλίβον στέναξον; ACH. TAT. II 4, 4), ma tale accezione non è esclusiva, poiché esso indica spesso ansia, dolore e preoccupazione (ACH. TAT. II 34, 7; V 12, 2; CHARIT. I 1, 9), significato che si ritrova in più luoghi neotestamentari (*Rom.* 8, 23; 2 *Cor.* 5, 2. 4; *Hebr.* 13, 17), ad eccezione di *Mc.* 7, 34, dove il gemito di Gesù che precede la guarigione di un sordomuto rientra in generale nel lessico adoperato nelle scene di guarigione (ved. MAISANO, «*Mc.* 1, 41», p. 620).

<sup>128</sup> Il digiuno e la preghiera sono spesso abbinati (cfr. *Act.* 13, 3; 14, 23; HERM., *Sim.* V 3, 7), specialmente se tali gesti vengono compiuti per ottenere la salvezza di qualcuno (come in *Didaché* 1, 3): in *AP Ha* (5, 19f) Eubula ed Artemilla, in ansia per la sorte di Paolo condannato alle fiere, rimangono

digiune. Tipico è anche il digiuno che testimonia l'allontanamento dalle cose terrene, come dimostra il λόγιον che si legge in POxy I. I<sup>5ff.</sup>: λέγει Ἰησοῦς, εἰ μὴ νηστεύσητε τὸν κόσμον, οὐ μὴ εὑρετε τὴν βασιλείαν τοῦ θ(εο)ῦ (M-M, s. v. νηστεύω), il cui contenuto riecheggia anche in questa sezione, κατέλιπεν γὰρ τὰ τοῦ κόσμου ὁ Ὀνησιφόρος.

<sup>129</sup> Il riferimento numerico si richiama probabilmente all'episodio della trasfigurazione narrato da *Mt.* 17, 1; *Mc.* 9, 2 e *Io.* 12, 1. I commentatori riferiscono che esso non ha valore cronologico, ma può alludere alla festa delle capanne, che cominciava sei giorni dopo il giorno dell'Espiazione.

<sup>130</sup> In questa porzione del racconto si nota una voluta somiglianza espressiva con la corrispondente scena del ricongiungimento tra Paolo e Tecla a Mira (par. 40), nella quale si notano analogie anche dal punto di vista narrativo: come accade anche a Dafni (ἡ δὲ εἶπεν Παῦλον διώκω, par. 23), a Mira è Tecla che, mossa dal desiderio di rivedere Paolo (Ἡ δὲ Θέκλα Παῦλον ἐπεπόθει καὶ ἐζήτει αὐτὸν περιπέμπουσα πανταχοῦ) si reca presso di lui, e mentre Paolo parla alla assemblea della città, Tecla gli si para davanti, manifestandogli la volontà di proseguire con lui l'attività catechetica. La coesione interna tra le due scene è ottenuta appunto con l'impiego di due sole occorrenze di ἐπίστημι in questi momenti chiave della storia: Ὡς δὲ ἐπέστη... Παύλω (par. 24); καὶ ἐπέστη αὐτῷ (par. 40).

<sup>131</sup> Per la posizione dell'orante, ved. par. 5, nota comm. 24.

<sup>132</sup> La forma media ἄπτομαι si trova in un papiro di V sec. (PSI 27<sup>18ff.</sup>; M-M, s. v.) dedicato agli Atti di Christina, nei quali ricorre il motivo del fuoco come prova del martirio: εὐχαριστῶ σο[ι ὁ] πατήρ τοῦ κῦ Ιυ Χυ, μὴ ἐγκατα[λίπης με εἰς] τὸν αἰῶν[α], ἀλλὰ ἔκ[τεινον] τὴν χεῖράν σου καὶ ἄψαι τοῦ πυρὸς τούτου καὶ σ[βέσον] τὸ ἐπ[αναστάν] ἐπάνω μου, [μ]ήποται ἐπιχαρῆ Οὐρβανὸς ὁ τύρα[ννος ἐπ' ἐμέ].

<sup>133</sup> Pronunciando la frase ὅτι σὴ ἐστιν durante la preghiera, Paolo dimostra di riconoscere la consacrazione di Tecla a Dio. Questa considerazione va tenuta presente se si vuole leggere correttamente la scena di tentata violenza da parte di Alessandro ad Antiochia, e il rifiuto dell'apostolo a soccorrere la ragazza (par. 26). La frase di Paolo infatti è speculare rispetto alla frase che pronuncerà ad Antiochia (par. 26; Οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα ἣν λέγεις, οὐδὲ ἔστιν ἐμή) e che consentirà a Tecla di acquisire completa autonomia rispetto al suo maestro, e di corroborare la sua fede.

<sup>134</sup> L'aggettivo καρδιογνώστης che è attestato per la prima volta in *Act.* 1, 24 e 15, 8, è una innovazione della lingua neotestamentaria, sebbene il concetto sia già espresso in *Ier.* 17, 10, ἐτάζων καρδίας: ignoto agli scrittori pagani, esso è stato poi impiegato esclusivamente in componimenti cristiani (ad es. HERM., *Mand.* IV 3, 4). Sull'argomento ved. BAUER, «Καρδιογνώστης».

<sup>135</sup> Nelle parole finali di Paolo l'impiego correlato di ἐρωτάω ed εἰσακούω illustra propriamente il meccanismo della preghiera. Mentre il primo indica il momento della richiesta da parte dell'uomo (come si evince anche da una iscrizione cristiana rinvenuta in una catacomba romana, ΖΗΧΗ ΕΝ ΚΩ ΚΑΙ ΕΡΩΤΑ ΥΠΕΡ ΗΜΩΝ, M-M, s. v.), εἰσακούω, quando è seguito dal genitivo della persona, indica che tra i due soggetti del discorso vi è comunicazione, per cui già nei LXX, nei quali è particolarmente diffuso, diviene sinonimo di "esaudire" (cfr. *Iob* 22, 27; *Ier.* 29, 12; *Is.* 19, 22). Nel NT εἰσακούω ricorre solamente cinque volte (*Mt.* 6, 7; *Lc.* 1, 13; *Act.* 10, 31; *I Cor.* 14, 21; *Hebr.* 6, 7; cfr. SPICQ, s. v.), e questo elemento, insieme ad altri, induce a pensare che il testo in esame sia stato elaborato in un momento in cui la lingua della nascente religione non era ancora consolidata e si serviva di vari codici espressivi adatti alla trasmissione del nuovo messaggio, probabilmente perché questo testo è stato concepito come una illustrazione del fenomeno religioso e delle conseguenze sui nuovi adepti. Anche per προσεύχομαι il discorso è analogo: esso è impiegato solo a metà vicenda, perché l'attenzione dell'autore è volta alla caratterizzazione dei personaggi e in particolar modo all'evoluzione della protagonista.

<sup>136</sup> Al par. 20 ἀγαλλιάω è riferito a Tecla che accetta con entusiasmo la condanna a morte, ad indicare la progressiva sovrapposizione tra i due personaggi.

<sup>137</sup> Καὶ ἄλας si trova in un manoscritto della versione siriana, ed è forse un'aggiunta determinata dal valore simbolico del sale che si legge nel detto attribuito a Gesù in *Mt.* 5, 13b; *Mc.* 9, 50 ab e *Lc.* 14, 34. Cfr. *supra*, p. 34, nota 19.

<sup>138</sup> Per ὅσιος ed ἔργον, ved. par. 20, nota comm. 106.

<sup>139</sup> La privazione della chioma, che alla donna conferiva l'aspetto della schiava, oltre ad insinuare il sospetto di infedeltà (cfr. ARISTOPH., *Ach.* 849 e *Thesm.* 838; LAMAGNA, p. 22), e che nella *Perikeiromène* di MENANDRO rappresenta già una mortificante mutilazione, nel romanzo diviene uno dei principali espedienti che consentono alle protagoniste di mutare aspetto. In ACHILLE TAZIO Leucippe con il capo rasato e senza i suoi abituali ornamenti, si presenta a Melite che le offrirà protezione (V 17, 3); in questo modo la donna è del tutto irriconoscibile, anche per lo stesso Clitofonte. Altri esempi significativi si leggono in XEN. EPH. (V 1, 7) in cui Egialeo racconta ad Anzia di aver tagliato le trecce della sua amata Telxinoe pur di evitarle un matrimonio indesiderato; o quando la stessa Anzia sarà privata della chioma per colpa della gelosa Renea (V 5, 4), che tenta così di deturparne la bellezza. L'attrattiva delle protagoniste è legata in modo particolare ai loro capelli, come si evince anche dalla vicenda di Partenope, o dal racconto di GIAMBILICO, in cui la figlia di un contadino, divenuta vedova, si taglia i capelli esterrefatto così il dolore della perdita. Pertanto il taglio dei capelli che, come si è detto, è una risorsa che consente alle

protagoniste di cambiare fisionomia ed affrontare con maggiore sicurezza le peripezie cui sono sottoposte, d'altra parte ha un evidente valore simbolico legato alla rinuncia della femminilità. Tecla infatti, manifestando la volontà di tagliare i capelli, respinge la sua condizione di donna anticipando la definitiva metamorfosi di par. 40, quando il travestimento in panni maschili le consentirà di arrivare indenne fino a Mira e ricongiungersi con Paolo (sull'argomento si veda RISPOLI). In *I Cor.* 11, 4-15 Paolo basa il discorso sul rapporto tra uomo e donna su una metafora in cui la chioma femminile rappresenta una importante componente; sebbene le sue argomentazioni siano piuttosto oscure, è evidente che le usanze del tempo ritenevano disdicevole per una donna mostrarsi senza capigliatura: con questo gesto eversivo Tecla si allontanerebbe dalla dottrina paolina alla quale ha aderito; per l'esegesi di questo luogo paolino, ved. SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memoria di lei*, pp. 253-259.

<sup>140</sup> Per ἀκολουθέω in senso tecnico, ved. par. 23, nota comm. 125.

<sup>141</sup> Ad esclusione di DIOSCORIDE (τοὺς ἐπὶ τῶν παθῶν πειρασμούς, *De mat. med.* 5, SPRENGEL), πειρασμός è esclusivo del greco biblico e della letteratura derivata (cfr. *Mt.* 6, 13; *Mc.* 14, 38; *Lc.* 11, 4; *Act.* 20, 19; *I Cor.* 10, 13; *Gal.* 4, 14...).

<sup>142</sup> Nella coppia ὑπομένω-δειλανδρέω bisogna probabilmente ravvisare l'uso di verbi di ambito filosofico; ὑπομένω esprime la capacità tipicamente stoica di "resistere" e di "tollerare" per acquisire un comportamento coraggioso, cioè per conseguire la ἀνδρεία. La δειλανδρία, invece, che ne è il contrario, significa "agire da uomo vile" (come i «paurosi – οἱ δειλανδροῦντες – e i diffidenti della giustizia di Dio» in occasione della spedizione di Nicanore; 2 *Macc.* 8, 13). Cfr. GIANNARELLI, «Tecla di Seleucia», p. 228. Il NT ispirandosi alla tradizione greca profana e alla teologia dei LXX in cui per la prima volta ad ὑπομονή è attribuita un'accezione religiosa, assegna ad ὑπομένω la perseveranza che porta alla salvezza: *Mt.* 10, 22; 24, 13; *Mc.* 13, 13; *Lc.* 21, 19; *I Cor.* 13, 7...cfr. SPICQ, s. v.

<sup>143</sup> L'equivalenza σφραγίς= βάπτισμα si trova per la prima volta in 2 *Clem.* 6, 9-7, 6; con il significato di battesimo dell'acqua in HERM., *Sim.* IX 16, 4; LAMPE, s. v. σφραγίς. L'uso che ne fa Paolo si legge soprattutto in 2 *Cor.* 1, 22, ma il concetto è spiegato anche in *Eph.* 1, 13.

<sup>144</sup> Il Συριάρχης è letteralmente il "presidente del consiglio provinciale di Siria" (in *Cod. Theod.* XV 9, 2 [409 Febr. 25]; IUST., *Nov.* 89, 15), ma ABIEFGm tramandano σύρος. La prima variante, accolta da TISCHENDORF seguito da LIPSIVS, sembra preferibile se si considerano le amplificazioni di ABCms – ἀντιοχέων πρῶτος, di F – ἀντιοχέων πρῶτος πολίτης, e di G – ἀντιοχέων πρωτοπολίτης: si può pensare che la lezione Συριάρχης essendo *difficilior*, sia stata banalizzata negli altri codici mediante perifrasi che ne chiarissero il significato tecnico-politico. Bisogna inoltre considerare che in

molti casi gli ampliamenti si generano quando l'autore si trova nella necessità di tradurre in lingua greca un appellativo specifico che nel mondo romano indica una carica politico-amministrativa. MORALDI (*Apocrifi*, p. 1092), pur preferendo σύρος, ammette che Συριάρχης più facilmente spiega la grave reazione di Alessandro al rifiuto di Tecla poiché egli sarebbe un gran sacerdote di Siria. È probabile, infatti, che si tratti, come nel caso degli Asiarchi, di sacerdoti eletti annualmente e preposti alla gestione dei templi e alla organizzazione dei festeggiamenti in occasione delle ricorrenze sacre. Nel martirio di Taraco, Probo e Andronico vi è la presenza di personaggi analoghi che, come in *APTh*, partecipano attivamente al supplizio dei martiri. Dietro ordine di Massimo, il Κιλικάρχης Terenziano prepara lo spettacolo con le fiere. Dopo avere introdotto nel teatro un feroce orso che, a contatto con Andronico, diventa improvvisamente mansueto, Terenziano fa entrare una leonessa inviatagli dal siriarca Erode (10 ἐκέλευσεν λέαιναν τὴν ἀποσταλεῖσαν αὐτῷ παρὰ Ἡρώδου τοῦ Ἀντιωχέως Συριάρχου ἀφεθῆναι) la quale, però, si comporta «come una pecora» nei confronti di Taraco. Pensare quindi che Alessandro sia legato alla casta sacerdotale pare l'ipotesi più probabile. Tuttavia, secondo altri studiosi Alessandro ricoprirebbe la carica di magistrato stenaforo ampiamente diffusa nel territorio di Smirne, Sardi, Lampsaco, Pergamo..., come si evince dalle numerose iscrizioni ufficiali trovate nella zona delle province della Licaonia (così LE BLANT, p. 9). Una delle principali difficoltà interpretative legate a tale personaggio è l'identificazione della città nella quale si svolge la vicenda. Ancora il MORALDI (*ibid.*) osserva che la lettura σύρος è da intendersi probabilmente come un'offesa alla Antiochia di Pisidia dove avvengono i fatti narrati. Questa interpretazione tuttavia difficilmente può essere accolta se si considera che la narrazione prende avvio dall'episodio neotestamentario della fuga di Paolo e Barnaba proprio da Antiochia di Pisidia (*Act.* 13, 52, ved. par. 1, nota comm. 1), e non si comprende come mai l'apostolo, proseguendo la sua attività catechetica, ritorni in una città che ha già visitato e dalla quale è stato cacciato prima di riparare in Iconio. LAVAGNINI basandosi su elementi diversi, propende per Antiochia di Siria. Alessandro infatti condanna Tecla alla morte in uno spettacolo acquatico (par. 34) da lui stesso offerto. Ideati nella capitale, tali rappresentazioni presero piede in Oriente e sembra che proprio Antiochia sull'Oronte sia stata la prima città che ne abbia organizzato una: è qui infatti che GIOVANNI CRISOSTOMO, pronunciando la sua *Homilia VII in Matthaëum* (6-7), attacca violentemente gli indecenti spettacoli di donne che nuotano nude, νηχομένας γυναῖκας. Lo studioso quindi conclude che proprio la grande Antiochia avranno avuto in mente «se non l'ignoto autore, almeno i lettori degli *Acta Theclae* nell'immaginare la scena dell'anfiteatro» (p. 188). Ancora il LAVAGNINI riporta due testimonianze successive che confermano questo dato. BASILIO, ricalcando la narrazione degli Atti nella sua opera in onore di Tecla, polemizza con gli abitanti di Antiochia di Pisidia che indebitamente riferivano l'episodio alla loro città: Ἀντιοχείας λέγω τῆς Σύρων, τῆς καλῆς καὶ μεγίστης καὶ πρῶτον τὸ καλὸν καὶ μακάριον ὄνομα τὸ καλεῖσθαι Χριστιανούς κτησαμένης, οὐ τῆς Πισιδῶν, τῆς καὶ γείτονος

Λυκαόνων, εἰ καὶ Πισίδαι τοῦτο βούλονται (BAS. SEL.; *V. Thecl.* 1 [PG LXXXV, 520-521]).

<sup>145</sup> Il rifiuto di soccorrere Tecla nel momento di estremo pericolo è stato spiegato in modi diversi. A partire dalla nota pubblicazione di DAGRON (*Vie et miracles*), tutti gli autori successivi, anche se in forme parzialmente diverse, hanno sottolineato la misera figura che fa Paolo in tutto il testo, prima umiliato nella flagellazione subita in carcere, e poi sconfitto nell'espulsione da Iconio. Ad Antiochia, di fronte alla possibilità di riscatto, nega addirittura di conoscere Tecla, ricalcando in questo modo l'episodio di Pietro. Al di là delle comprensibili esigenze narrative (in questo modo Tecla emerge su Paolo e assume una posizione autonoma), non bisogna dimenticare che Paolo è solo un tramite che consente alla vergine di giungere alla santità; se intervenisse a salvarla la tensione costante della vicenda si esaurirebbe trasformando l'apostolo in un eroe "da romanzo" che difende la sua compagna (ved. par. 24, nota comm. 133). Secondo altri interpreti il rifiuto di Paolo può essere correttamente interpretato solo se si contestualizza storicamente: la WEHN osserva che Alessandro equivoca il rapporto tra Paolo e Tecla pensando che la donna sia legata all'apostolo da qualche vincolo familiare, o da qualche obbligazione retribuita. La risposta di Paolo – οὐδὲ ἔστιν ἐμή – nega ogni tipo di relazione «correctly, in terms of Roman law» (p. 157). La studiosa istituisce un parallelo con l'abbandono di Sara da parte di Abramo (*Gen.* 12, 10-20; 20, 1-18) e di Rebecca da parte di Isacco (*Gen.* 26), ma probabilmente va oltre affermando che i pericoli corsi spingono Paolo ad assumere un atteggiamento prudente autorizzando implicitamente la violenza su Tecla (pp. 159-160).

<sup>146</sup> Per il valore di πικρός, ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>147</sup> L'espressione ricalca l'affermazione di Maria che si consacra all'opera di Dio: ἰδοὺ ἡ δούλη κυρίου (*Lc.* 1, 38).

<sup>148</sup> L'accezione più comune di θρίαμβον è "trionfare" (POLYB. VI 15, 8; PLUT., *Publ.* 20, 2; *Marc.* 22, 1; per θριαμβεύω, cfr. *2 Cor.* 2, 14; *Col.* 2, 15), tanto che, probabilmente per mediazione etrusca, è passato in latino come *triumphus*. Esiste anche un'altra possibilità interpretativa, soprattutto se si considera qui la costruzione transitiva di ἵστημι, cioè "rendere ridicolo", e che risulta più adeguata alla rappresentazione di questo duello simbolico alla fine del quale Tecla priva il suo nemico della corona che non solo sancisce di fronte alla comunità la posizione sociale di Alessandro, ma è anche il tipico emblema del vincitore. Per θρίαμβον come "trionfo", cfr. ROM. MEL. XI 2, 6, MAISANO, *Romano il Melodo*, p. 293, nota 9, in cui ὅταν δαιμόνων τὸν θρίαμβον ἐν ἐκκλησίαις τρ[αγω]δῶμεν si traduce «quando rappresentiamo in chiesa il trionfo sui demoni», intendendo δαιμόνων come genitivo oggettivo.

<sup>149</sup> Per l'espressione ἅμα μὲν... ἅμα δέ, ved. par. 10, nota comm. 56.

<sup>150</sup> La sentenza di morte con le fiere si richiama probabilmente al precedente veterotestamentario di Daniele condannato da Dario ad essere gettato vivo nella fossa dei leoni (*Dan.* 6, 17-25), e miracolosamente salvato dall'intervento divino. Il motivo ricorre frequentemente nei racconti agiografici, a partire dal *Martyrium Polycarpi* (2, 4 εἰς τὰ θηρία κατακρίνεσθαι) e dagli *AP Ha* 1, 29 κατέκρινεν αὐτὸν εἰς θηρία.

<sup>151</sup> Da notare la ripetizione di κρίσις nelle sectt. 27, 28 e 32 nelle grida concitate delle donne che si ribellano all'ingiusta condanna; è una sorta di *refrain* che fa da sfondo alla scena e ne enfatizza la gravità.

<sup>152</sup> Il nome di Trifena è attestato in *Rom.* 16, 12 nella lista dei membri della comunità alla quale Paolo invia i suoi saluti. L'identificazione di questa Trifena è tutt'altro che sicura: l'appellativo di "regina" che le si attribuisce anche nel par. 28, e la sua parentela con Cesare (par. 36) legano la Trifena qui menzionata con la figlia di Polemone, re del Ponto, imparentata con l'imperatore Claudio. Dopo aver sposato Coti, re della Tracia, suo figlio Polemone II aveva ereditato il Ponto, mentre gli altri figli erano diventati rispettivamente re della Tracia e dell'Armenia. Trifena aveva esercitato la reggenza fino a che suo figlio Polemone aveva raggiunto la maggiore età; successivamente si era trasferita in una proprietà privata ad Antiochia o nella sue vicinanze. Il ritrovamento di una moneta sul cui dritto compare la testa coronata di Polemone II con la legenda ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΠΟΛΕΜΩΝ(ΟΣ) e sul rovescio un diadema con ΒΑΣΙΛΙΣΣΗΣ ΤΡΥΦΑΙΝΗΣ, fornisce un aggancio storico per l'identificazione di questo personaggio che riveste un importante ruolo nell'ambito del cristianesimo primitivo (Cfr. LECLERCQ, CABROL). Infatti secondo una recente interpretazione il rapporto che si instaura tra la facoltosa Trifena e la giovane martire va inserito nell'ambito del fenomeno del patronato che ha costituito una fondamentale risorsa per la costituzione delle relazioni sociali dell'antichità. MAGDA MISSET-VAN DE WEG («Tryphaena: Patroness of Thecla») ha notato che nonostante negli *APTh* manchi la terminologia specifica del patronato (infatti gli epiteti βοηθός attribuiti a Dio – par. 42 – riflettono una diversa concezione nella quale è Dio a rivestire il ruolo di benefattore), è possibile intravedere questo tipo di relazione soprattutto nel comportamento del governatore di Antiochia il quale, come Castelio ad Iconio, simpatizza con Tecla e piange alla vista del supplizio. I governatori infatti al fine di mantenere il loro incarico, dovevano preservare un rapporto di fiducia con l'imperatore quale supremo patrono, con il popolo, ma soprattutto con l'élite locale che poteva contribuire ad un loro avanzamento di carriera. Anche il comportamento di Alessandro può essere letto mediante analoghe coordinate interpretative poiché la possibilità di offrire i giochi alla cittadinanza (par. 30) non solo conferma la grande entità delle sue risorse economiche, ma illustra un meccanismo distorto del patronato, cioè quando il patrono sfrutta la sua posizione sociale per ragioni private, fino alla vendetta di un torto subito. La vicenda di Trifena rappresenta invece un utilizzo corretto del patronato, ovvero dà garanzia di protezione fino allo svolgersi dello spettacolo teatrale in cambio

della preghiera per la figlia Falconilla. Per la studiosa questo ultimo aspetto è molto importante poiché tiene conto di uno dei punti cardine dell'accordo di patronato, ovvero la reciprocità dei benefici concessi, e costituisce il punto di partenza per la dimostrazione definitiva che tra le due donne non viene a crearsi un legame familiare, come alcuni passi degli *APTh* lascerebbero intendere. Se anche si vuole escludere una formale adozione da parte di Trifena, che sarebbe anacronistica dal momento che le donne ebbero la possibilità di adottare in via autonoma solo a partire dal III sec., non si può negare che l'autore voglia suggerire una corrispondenza antitetica tra la negatività della madre naturale, e la positività della donna che spontaneamente ne fa le veci, e che quindi il lettore sia implicitamente autorizzato a pensare che Tecla sia "come" una seconda figlia per Trifena (come si legge alla par. 29, ἡ Τρύφαινα... στέργουσα ἐμπόνως ὡς τὴν θυγατέρα Φαλκονίλλαν...). È difficile pensare inoltre che in questo contesto vi sia una qualche differenza semantica tra θυγάτηρ e τέκνος, tale da escludere l'esistenza di un profondo legame affettivo tra le due donne (così VAN DE WEG, p. 32 «Thecla is never explicitly called "daughter" of or by Tryphaena, but always "child"») poiché l'autore degli *APTh* usa più volte τέκνος nell'accezione di "figlio", come si evince dall'attribuzione di tale termine anche a Simia e Zenone, figli naturali di Onesiforo (nei par. 2; 23), e a Tecla stessa nelle scene di confronto con Teoclia (cfr. par. 10; 43). Così, quando Trifena si rivolge a Tecla con l'appellativo di τέκνος (par. 30), e quando in sogno Falconilla comunica alla madre che una straniera abbandonata prenderà il suo posto, εἰς τὸν ἐμὸν τόπον (par. 28), allude appunto ad una sostituzione simbolica, considerando inoltre che la finzione letteraria non implica necessariamente, anzi in molti casi esclude, una precisa contestualizzazione storica.

<sup>153</sup> Παραμυθία, così come παραμυθέω, appartiene alla lingua colta; la sua unica occorrenza neotestamentaria in *I Cor.* 14, 3 (ὁ δὲ προφητεύων ἀνθρώποις λαλεῖ οἰκοδομῆν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν) indica non tanto un generico incoraggiamento, quanto un solido appoggio per superare le difficoltà e costruire stabilmente la chiesa cristiana (cfr. SPICQ, s. v.). In questo caso quindi παραμυθία più che riferirsi al conforto morale che Tecla dà a Trifena, potrebbe essere legato alla preghiera di intercessione che la vergine concede a Falconilla.

<sup>154</sup> In quasi tutti gli Atti apocrifi si parla del rapporto privilegiato che gli apostoli instaurano con gli animali (cfr. MATTHEWS). Il caso più celebre è in *AP Ha* 4, 20, nell'episodio del battesimo del leone del quale, come in questo caso, è messa in evidenza la ferocia: λέοντα... πικρὸν λίαν (cfr. ADAMIK). La tesi tradizionale di HAMMAN («"Sitz im Leben"») considerava tutti gli Atti apocrifi come testi a scopo edificante, composti nel tentativo di proporre un ritorno alle pratiche ascetiche del cristianesimo delle origini. La prospettiva escatologica che è evidente nella accentuata continenza sessuale più o meno comune a tutti gli Atti apocrifi, si riconosce anche nell'immagine frequente del Cristo che appare nudo, ad esempio negli *Atti di Giovanni* (90), così come

Adamo prima del peccato, o anche nella rappresentazione di animali che si mettono al servizio dell’apostolo, come negli *Atti di Tommaso* (156-157) e di Paolo. Tutte queste immagini riproducono il ristabilimento dell’ordine primitivo e il ritorno all’armonia paradisiaca che la diffusione dell’*εὐαγγέλιον* ha ripristinato. La presenza della leonessa conferisce alla scena rappresentata un valore specifico derivante dal particolare significato legato a questo animale. Infatti l’esegesi allegorica della figura del leone ha carattere ambivalente. In molti passi il leone sviluppa uno dei simbolismi cristologici più convenzionali, come ad esempio in *Ap.* 5, 5 («ha vinto il leone della tribù di Giuda»), che a sua volta si richiama ai due luoghi veterotestamentari analoghi di *Gen.* 49, 9 *Num.* 24, 9. Già nell’antichità pagana il leone era conosciuto prevalentemente per la sua capacità di rimanere vigile anche durante il riposo (così ARISTOT., *fr.* 290 [ROSE]; AELIAN., *De nat. anim.* XII, 7), ed è per questo che l’identificazione più popolare con il Cristo che si legge all’inizio del *Physiologus* (1) gli attribuisce tre caratteri leggendari, cioè l’abilità di sfuggire ai cacciatori che lo inseguono cancellando le sue stesse impronte; la capacità di mantenere gli occhi aperti anche se al sicuro nella tana; e, aspetto peculiare dell’interpretazione cristiana, la possibilità che il cucciolo, se anche nato morto, resuscita dopo tre giorni grazie al soffio del padre. Alcune delle sue caratteristiche, come la facoltà di essere sempre guardingo, tuttavia potevano indurre ad un’interpretazione di segno opposto, come nel caso dell’esegesi di *Ps.* 7, 3, «non rapisca come un leone l’anima mia», in cui il leone è tradizionalmente identificato con il diavolo (ved. CICCARESE «*Formam Christi genere*», pp. 568s.; p. 581; cfr. PETROPOULOS, p. 134). La presenza della leonessa risponde qui non solo alla volontà di accentuare la generale solidarietà tra i personaggi di sesso femminile della vicenda (senza tralasciare comunque che nel par. 33 è un’orsa quella che si scaglia contro Tecla), ma sottolinea al tempo stesso il valore della verginità che esige un profondo rispetto (così si esprime AMBROGIO a proposito di Tecla in *De virginib.* II 3, 19-21; cfr. MIGLIARINI, «S. Tecla»), e preannuncia la mitica identificazione tra Tecla e Artemide, signora delle fiere per antonomasia. Per il valore di *πικρός* ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>155</sup> La circonlocuzione *πᾶς ὁ ὄχλος* che può ritenersi una espressione formulare considerando la sua ricorrenza anche nei par. 21 e 34, trova nel verbo *ἐξίστημι* cui è legata un efficace mezzo per rappresentare lo stupore che coglie la folla alla vista della insolita mansuetudine della leonessa. Tale verbo infatti esprime di norma «lo sbalordimento» che «deriva dall’impossibilità di comprendere e di giustificare ciò che non rientra nella norma» (SPICQ, *s. v.*, p. 594), e trova i suoi usi neotestamentari più significativi in *Mt.* 12, 23; *Mc.* 5, 42; *Lc.* 8, 56, in scene di guarigioni miracolose.

<sup>156</sup> L’espressione *ἡ δὲ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς αὐτῆς* trova un importante termine di confronto in *Mc.* 15, 26 *καὶ ἦν ἐπιγραφή τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*. Non è possibile capire esattamente quale sia il capo di imputazione nei confronti di Tecla, anche

perché la sua corretta interpretazione dipende soprattutto dalla comprensione del ruolo che riveste nella vicenda Alessandro, e la sua eventuale identificazione con un sacerdote di Antiochia, che più facilmente potrebbe giustificare l'accusa di sacrilegio. LE BLANT (p. 10) e LECLERCQ, CABROL (col. 2230) richiamano la testimonianza di CASSIO DIONE (LIV 3, 7) il quale riassume il significato della sentenza dell'età di Gesù con queste parole: αἰτία τῆς θανατώσεως.

<sup>157</sup> Κατ' ὄναρ, che è attestato in luogo dell'attico ὄναρ, è proprio di Matteo (1, 20; 2, 12. 19. 22; 27, 19; ved. B-D, § 47, 4g, p. 106). Il motivo del sogno è ampiamente radicato nella letteratura pagana e cristiana (ved. DODDS, *L'irrazionale*, pp. 119-157); l'apparizione notturna di Falconilla appartiene alla categoria dei χρηματισμοί in cui un defunto o un dio si presenta a colui che dorme per rivelargli ciò che avverrà e per dargli consigli sul da farsi; tale *topos* ricorre con frequenza anche nei romanzi, soprattutto in ACH. TAT. (IV 1, 4; II 11, 1; VII 12, 4).

<sup>158</sup> Per il motivo dello straniero, ved. par. 13, nota comm. 63; par. 19, nota comm. 100.

<sup>159</sup> Con la preghiera rivolta a Dio Tecla assicura a Falconilla il passaggio “nel regno dei giusti”, εἰς τὸν τῶν δικαίων τόπον. Questa formula oscura, che rivela una origine giudeo-cristiana e che allude a coloro che sono morti nella fede, sarà chiarita nello scritto dello Pseudo-Basilio, composto intorno al VI sec. Le parole dell'autore dimostrano che a quell'epoca si era già sviluppata una riflessione su questo delicato passo, e che Tecla viene giudicata in grado di intervenire in favore di chi è morto senza aver aderito al cristianesimo; infatti al cap. 17 lo Ps.-Basilio si esprime in modo esplicito, affermando che Falconilla, grazie alle preghiere di Tecla, può unirsi a Cristo (οἰκείωσα Χριστῷ), e ricevere ciò che la fede non ha potuto darle (τὸ παρὰ τῆς πίστεως ἐλλειφθέν). Tale modalità di intercessione per un non convertito trova un analogo esempio nell'episodio di Perpetua (7-8), dove la martire, a seguito di una inquietante apparizione, prega per il fratello Dinocrate, morto all'età di sette anni per un cancro al viso. Dopo l'invocazione, una nuova visione in cui il fratello le si presenta con il volto cicatrizzato e non più deturpato dalla cancrena, le fa comprendere che le sue preghiere hanno trovato accoglimento e che a Dinocrate sono state rimesse tutte le colpe. L'episodio di Perpetua e Dinocrate è molto importante, poiché rappresenta l'unico caso di cui disponiamo per comprendere se la preghiera di Tecla è l'espressione di una pratica già consolidata nel I sec. o se, al contrario, apre la strada alla nascita di un luogo intermedio, il Purgatorio, dove le anime possono scontare la loro pena prima di raggiungere la dimora eterna (così RORDORF, *Liturgie*, pp. 445-455, LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981, p. 76, cit. in BREMMER, «Women's Liberation», p. 53). In una fase di transizione, quale è stato il I sec. per l'adesione al cristianesimo, la questione riguardava principalmente i non battezzati; come ha notato RORDORF («La prière de sainte Thècle») le

testimonianze sui banchetti funerari che, in continuità con la tradizione pagana, i cristiani celebravano in memoria dei defunti, non è sicuro che riguardassero anche coloro che erano morti senza essere formalmente divenuti cristiani, né d'altra parte contribuisce a fare chiarezza su questo punto la *I Cor.* (15, 29 «altrimenti, che cosa farebbero quelli che vengono battezzati per i morti? Se davvero i morti non risorgono, perché si fanno battezzare per loro?»), anche se l'esistenza di un cerimoniale in favore dei non battezzati, induce a credere che i cristiani dei primi secoli si preoccupassero della sorte dei non convertiti, e provvedessero alla loro salvezza spirituale anche dopo la morte. Il fatto che Tecla intercede per Falconilla quando non ha ancora ricevuto il battesimo dimostra inoltre che a quell'epoca esisteva una equivalenza sostanziale tra il rito battesimale e la professione di fede.

<sup>160</sup> Per l'espressione ἅμα μὲν... ἅμα δέ, ved. par. 10, nota comm. 56.

<sup>161</sup> Per le scene in cui i personaggi si esprimono a voce alta, ved. par. 16, nota comm. 79.

<sup>162</sup> Per il motivo della avvenenza fisica di Tecla, ved. par. 22, nota comm. 117.

<sup>163</sup> Il plurale τὰ κυνήγια, una forma tardiva per κυνηγέσιον che si riferiva alle prede catturate durante le battute di caccia, passò poi ad indicare i combattimenti di uomini e animali feroci, la cui prima attestazione si legge in *AP* (*Ha* 3, 5). Negli *AP* (*Ha* 1, 33) la lacuna della frase ἐποίει ὁ Ἱερόνυμος κυν[ηγίαν] ha dato origine a letture alternative: il significato di κυνηγίαν si ricollega alle processioni degli animali (che più spesso tuttavia vengono indicate con πομπή), ma esiste una diversa integrazione, κυν[ήγιον], che è altrettanto probabile, anche perché in due luoghi neotestamentari, *I Cor.* 15, 32 e *2 Tim.* 4, 17, si parla dei pericoli corsi da Paolo contro animali feroci (cfr. BAUER, s. v. κυνήγια). Si può dunque pensare che l'autore si sia rifatto all'episodio paolino per riconoscere anche a Tecla il particolare favore che Dio le concede, salvandola dal pericolo contro le fiere.

<sup>164</sup> Per il ruolo della folla, ved. par. 15, nota comm. 77.

<sup>165</sup> Ἀπάγω vale qui nel senso proprio di “condurre a morte”; cfr. *Mt.* 27, 3; *Mc.* 14, 44; *Act.* 12, 19...

<sup>166</sup> La prima occorrenza di πένθος, che si trova alla par. 10 (πολλὴ οὖν σύγχυσις ἦν ἐν τῷ οἴκῳ πένθους) ed esprime lo sgomento dei familiari di Tecla alla vista del suo comportamento singolare, rappresenta la base di una reiterata metafora che trova qui il suo punto di approdo. L'immagine costruita dall'autore, in cui i parenti di Tecla piangono il suo allontanamento dalla vita normale, e la sua emblematica assenza, richiama quella della morte. Infatti se πένθος va interpretato nel suo primo significato di “lutto”, l'intera espressione σύγχυσις πένθους va probabilmente intesa come un'endiadi o come un

genitivo epesegetico volto a specificare quale sia la causa del turbamento che ha coinvolto i suoi congiunti: è vero, infatti, che all'interno della casa si è effettivamente consumata una morte simbolica. L'anelito al raggiungimento di una nuova vita è evidente nella insistente richiesta da parte di Tecla nei confronti di Paolo a somministrarle il battesimo che è per i cristiani il gesto rappresentativo della rinascita spirituale sotto il segno di Dio. La ripresa di *πένθος* nell'episodio antiocheno sottolinea da una parte la corrispondenza antitetica tra le due madri, snaturato modello di maternità l'una, amorevole esempio di protezione l'altra, ma contribuisce anche a saldare il legame tra le due ragazze e la loro simbolica sostituzione. Se tutta la storia si svolge in due diverse dimensioni spaziali, Iconio ed Antiochia, *πένθος* crea una relazione tra gli scenari geografici, rappresentando nella prima città Tecla che muore nella sua sua veste casalinga e rifiorisce nell'impegno della missione cristiana, mentre nella seconda il ricordo di Falconilla, il cui doloroso rimpianto si stempera nella promessa di resurrezione, ed infine ancora Tecla la cui seconda morte corporea le conferma la possibilità di una rigenerazione trascendente. Il processo di rinnovamento si estende in profondità, ed è tanto più efficace quanto più si annulla la dimensione corporea. L'esperienza della morte, che è il mezzo necessario per la rinascita, fa emergere lo sfondo sostanziale dell'intera opera che trova nella scena decisiva dell'immersione battesimale (par. 34) il suo più alto momento di riflessione: per l'appunto la messa a morte e l'uscita dalla morte del neofita.

<sup>167</sup> La condizione delle vedove nell'antichità era tutt'altro che facile, tanto che esse vengono spesso accostate ad altre categorie, come i vecchi e i bambini, per la loro vulnerabilità e i loro svantaggi sociali. Si tratta di un *tòpos* epico-tragico (cfr. il colloquio tra Ettore ed Andromaca in *Il. 6*, 407-439; SOPH., *Ai.* 653; EUR., *Tr.* 380; *Andr.* 348) presente anche nei libri veterotestamentari (*Ex.* 22, 21-22; *Ps.* 68, 6; 146, 9; *Bar.* 6, 37). Questo aspetto emerge dalla celebre descrizione della caduta di Babilonia che si legge in *Ap.* 18, 7. Per il contenuto del discorso di Trifena, ved. par. 36, nota comm. 190.

<sup>168</sup> Per il valore di *πικρός*, ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>169</sup> Per il valore di *στέναζω*, ved. par. 23, nota comm. 127.

<sup>170</sup> Per l'appellativo di "serva di Dio", ved. par. 26, nota comm. 147.

<sup>171</sup> Per l'espressione "mantenere pura", ved. par. 5, nota comm. 28.

<sup>172</sup> Si noti qui la *climax* ascendente che porta ad una progressiva determinazione delle reazioni dei soggetti descritti; dal "clamore" confuso dell'insieme, al frastuono provocato dagli animali, fino alle grida umane (anche nei papiri *βοή* è tipico delle dimostrazioni popolari, come si legge in POxy I. 41<sup>19</sup> del III/IV sec. d. C., cit. in M-M, s. v. *βόω*); l'espressione è analoga in *AP Ha* 5, 34 e la confusione della scena può essere comparata a quella del

*Martyrium Polycarpi* 8, 3). Si tratta di un tumulto che si autodefinisce attraverso una descrizione “dall’alto” che a mano a mano si sofferma sui particolari e nella quale è possibile udire le voci e, fra di esse, percepire le parole delle donne nel loro insieme, ed infine distinguere la divisione tra i due diversi gruppi. La contrapposizione tra le due sezioni conferma la generale solidarietà tra i personaggi femminili della vicenda che alcuni studiosi attribuiscono all’intera storia, ritenendola inoltre un elemento sostanziale per la valutazione dell’ambiente in cui tale testo è stato prodotto (su quest’argomento si veda *supra*, p. 14, nota 20; p. 22, nota 48). Tuttavia non è da tralasciare l’ostilità di Teoclia nei confronti della figlia, indizio del fatto che negli *APTh* il conflitto non risiede semplicisticamente nell’ambito della polarità uomo-donna, ma va ricercato ad un livello più ampio.

<sup>173</sup> Per il valore di *πικρός*, ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>174</sup> Come riferisce CICERONE (*De off.* I 35, 129) anche gli attori prima di entrare in scena dovevano indossare una leggera veste, il *subligaculum*, poiché non era consentito presentarsi al pubblico privi di abiti. Il *διάζωμα* (o *διαζώστρα*) era obbligatorio anche per i condannati alle fiere, la cui raffigurazione riecheggia probabilmente nei mosaici delle atlete di Piazza Armerina (cfr. LAVAGNINI, p. 187). Anche Paolo (in *AP Ha* 2, 5; 4, 11 e 13; 5, 14), costretto alla lotta contro bestie feroci, viene gettato nello stadio.

<sup>175</sup> Per il valore di *πικρός*, ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>176</sup> Per le scene in cui i personaggi si esprimono ad alta voce, ved. par. 16, nota comm. 79.

<sup>177</sup> L’interpretazione allegorica dell’orso non è trasparente, ma è frequente l’associazione con il leone, come si evince da *Ap.* 13, 2a («La bestia che io vidi era simile a una pantera, con le zampe come quelle di un orso e la bocca come quella di un leone») e da una iscrizione di VI sec., *ἐγὼ γὰρ εἰς κάτω μέρη λέων εἰμί, καὶ εἰς ἄνω ἄρξ εἰμι* (cit. in M-M, s. v. ἄρκτος).

<sup>178</sup> La frase pronunciata da Tecla in questa occasione riprende l’espressione adoperata da Paolo al par. 25, *Ὁ καιρὸς αἰσχρὸς, καὶ σὺ εὐμορφος*, quando le ha rifiutato il battesimo. Per Tecla, quindi, è arrivato il momento opportuno per ricevere il sigillo in Cristo.

<sup>179</sup> La formula *Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* che talvolta è sostituita da quella trinitaria (come in *Mt.* 28, 19), è probabilmente arcaica e deve essere interpretata alla luce della teologia del nome nella quale i battezzati sono messi in stretta relazione con il nome, cioè con la persona stessa di Gesù risorto (sull’argomento si veda WHITAKER, pp. 383s.). Un esempio significativo si legge in *Act.* 2, 38b («“Ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo”»), ma è soprattutto nella sezione 3, 1-4, 31 che la potenza di Gesù è

chiamata in causa proprio da questo appello al suo nome. Grazie ad esso infatti Pietro e Giovanni operano un miracolo su un uomo storpio (3, 6), come viene poi esplicitato dal successivo discorso di Pietro alla folla stupita (3, 16), e poi dinanzi al sinedrio (4, 10). Anche Paolo a Filippi nel nome di Gesù Cristo ordina ad uno spirito di allontanarsi da una schiava che possiede capacità divinatorie (*Act.* 16, 18). Se tale concezione è particolarmente radicata in *Act.* (si vedano anche 8, 16; 10, 48; 19, 5), tuttavia deve avere una origine ancora più antica se pensiamo che si legge anche in *Rom.* 6, 3, in *Gal.* 3, 27, e soprattutto ai vv. 2, 9-10 della lettera ai Filippesi, composta da Paolo presumibilmente intorno al 52-55, o al più tardi tra il 58 e il 60, ma nella quale è inserito un inno probabilmente preesistente (*Phil.* 2, 6-11; 9 «Per questo Dio l'ha esaltato / e gli ha dato il nome / che è al di sopra di ogni altro nome; 10 perché nel nome di Gesù / ogni ginocchio si pieghi / nei cieli, sulla terra e sotto terra»). Il rito battesimale inteso come lavacro di purificazione è attestato già nella epistola agli Efesini (5, 25-26), e se al v. 26 si trova anche un riferimento alla funzione catartica del ῥῆμα tipica del quarto vangelo, il λούτρος παλιγγενεσίας di *Tit.* 3, 5 esplicita propriamente l'importanza della pratica cultuale del battesimo. Il gesto dell'autobattesimo però è totalmente ai margini dell'ortodossia e la Chiesa non ne ha mai riconosciuto il valore; anzi è possibile che questa scena abbia più di altre contribuito a rifiutare dal canone il testo e a condannarne l'eversività. Ciò che è importante sottolineare della scena rappresentata è la presenza di una intensa luce emanata da un improvviso fuoco. Le scene descrittive delle cerimonie battesimali sono spesso accompagnate dal bagliore che circonda il neofita, già a partire dal racconto relativo a Gesù sulle rive del Giordano, e alla luce che precede la sua investitura divina, dato quest'ultimo che si legge in alcuni testimoni della *Vetus latina* (cfr. MANGOGNA, «*Christus baptizatur*»; ROBINSON). Tuttavia l'effusione dello Spirito Santo che avvolge gli iniziati, e che la luce simbolicamente rappresenta, è spesso assimilata all'effusione escatologica, e tale parallelo era particolarmente radicato nel giudeocristianesimo, nel cui ambito vi sono importanti relazioni tra il battesimo e la passione. Molte fonti, soprattutto orientali, parlano del battesimo di Gesù quale simbolica catabasi agli inferi per purificare le acque dalle presenze demoniache che spesso assumono le sembianze di un drago al quale Gesù strapperà infine la testa (*Test. Aser* 7, 3; cfr. IGN., *Eph.* 18, 2; CYR. HIER., *Catech.* 3, 11 [PG XXXIII, 441]; ved. CICCARESE, *Animali*, XVIII. Drago, pp. 379-392). Non è un caso quindi che la più antica citazione papiracea di βαπτίζομαι – καὶ ἰδῆς ὅτι μέλλομεν σωθῆναι, τότε βαπτιζώμεθα, PPar 47<sup>13</sup>; 153 a. C., cit. in M-M, s. v. βαπτίζω) sia da intendersi “siamo sommersi” (*scil.* dalle sventure), secondo un uso metaforico che sopravviverà anche nei λόγια evangelici in cui c'è quasi una sovrapposizione tra battesimo e sofferenza (cfr. *Mc.* 10, 38a «Gesù disse loro: “Voi non sapete ciò che domandate. Potete bere il calice che io bevo, o ricevere il battesimo con cui io sono battezzato?”»). Il legame apparentemente paradossale tra il battesimo e la passione si riflette sul profilo lessicale nell'elemento del fuoco (significativamente sopravvissuto nel vangelo di Matteo 3, 11, che più fonti riportano all'ambiente giudeocristiano) che si lega,

come il dragone, alle immagini del giudizio universale. La presenza della colonna di fuoco è molto frequente negli aneddoti monastici dove la natura ignea del battesimo spirituale rappresenta la riunione dei due mondi, terreno e celeste, nella stessa sostanza. In questi testi la fusione tra queste due realtà si realizza nella preghiera che, come dice EDSMAN, «constitue la colonne de feu entre le ciel et la terre» (p. 158). Da questo punto di vista si comprende chiaramente come la colonna di fuoco sia sostanzialmente una teofania, i cui precedenti si trovano già in *Ex.* 14, 19; *Num.* 14, 14; *Ps.* 104, 39, ecc., o una cristofania, che in questa forma è particolarmente frequente nella letteratura gnostica e ascetica: in queste fonti la concezione tradizionale legata alla colonna di fuoco si completa con un terzo impiego non meno importante, in cui ogni uomo che sia giunto alla perfezione diventa colonna di fuoco, γενέσθαι ὡς στῦλος πυρός. Queste coordinate interpretative generali se applicate alla lettura degli *APTh* conducono ad alcune considerazioni che confermano la concezione e il rito battesimale del II sec., anzi precorrono una pratica culturale che sarà ancora viva nella memoria di autori successivi. Anche se l'autore non parla di στῦλος, il fenomeno descritto è della stessa natura, poiché vi si ritrova il carattere miracoloso della nube di fuoco che segue l'invocazione divina, e l'immersione intesa come metaforica demonomachia (probabilmente è per questo che mentre il testo greco si riferisce immaginosamente a fochi divoratrici, alcune delle versioni latine parlano più genericamente di *bestiae* o *beluae marinae*, che in modo più immediato ricordano il mitico conflitto tra bene e male). Ciò che non coincide con le altre fonti analoghe sul battesimo di fuoco è la sua associazione con il momento della morte, come avviene ad esempio con gli anacoreti del deserto i quali, dopo avere assolto a questo rito, sono preparati a lasciare il mondo (cfr. EDSMAN, pp. 164-165). Pertanto la scena che dovrebbe risolversi nella morte della ragazza alla quale sarebbe garantita solo la salvezza spirituale, termina invece con la sua salvezza materiale. In effetti tutta la storia di Tecla rappresenta un *unicum* tra gli *Acta* e i racconti dei martiri, poiché la vergine condurrà la sua vita affrontando le prove del martirio, ma senza che questo si risolva effettivamente nella sua morte (cfr. PESTHY, pp. 175s.). A differenza di altri importanti personaggi del cristianesimo antico, Tecla, quale *confessor*, testimonia la sua consacrazione a Dio mediante la sola professione di fede (che è, come si è notato, sufficiente all'intercessione per Falconilla), che era forse uno dei punti dottrinali sui quali l'autore voleva richiamare l'attenzione del pubblico al quale si rivolgeva. Il martirio evidentemente non era un punto fondamentale per la comunità nella quale questo testo ha preso forma, e tale aspetto ne conferma la relativa antichità poiché l'autore non è costretto ad affrontare il tema della grandi persecuzioni che solo più tardi diventerà uno dei problemi più urgenti dei nuovi convertiti. Inoltre è da notare che già i primi trattati consideravano la verginità come un martirio quotidiano e la indicavano come una delle possibili strade per giungere alla comunione con Dio (sull'argomento di veda VILLER, cfr. le fonti citate alle pp. 19-29 e l'esempio di Tecla, p. 45). Per l'espressione Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ come formula magica, ved. par. 15, nota comm. 76.

<sup>180</sup> Per l'espressione πᾶς ὁ ὄχλος, ved. par. 28, nota comm. 155.

<sup>181</sup> Per il motivo della bellezza di Tecla, ved. par. 22, nota comm. 117.

<sup>182</sup> A quell'epoca e in tutto il mondo greco-romano gli spettacoli acquatici erano già diffusi: CASSIO DIONE (LXVI 25, 1-3) riferisce che durante l'impero di Augusto il circo Flaminio era stato riempito di acqua e in esso erano stati fatti a pezzi trentasei coccodrilli; ad un periodo di poco successivo risale la testimonianza di CALPURNIO SICULO il quale, nella *VII egloga* (64-68), parla di una esibizione che coinvolgeva non solo animali di terra, ma anche acquatici (*Nec solum nobis silvestria cernere monstra / contigit, aequoreos ego cum certantibus ursis / spectavi vitulos*); cfr. LAVAGNINI, p. 187. Un'eco della lotta di Tecla con le foche si legge nel *Phys.* 40, 5 (Περὶ ἰβέως, SBORDONE): Θέκλα ἐν πυρὶ καὶ θηρίοις καὶ φύκαις ἐβλήθη, καὶ ὁ τύπος σταυροῦ αὐτὴν διέσωσε. Tale testimonianza ha un valore documentario rilevante poiché l'editore assegna tale passo al più tardi agli ultimi due decenni del II sec., considerandolo come il più antico dell'intero testo (cfr. BREMMER, «Women's Liberation», p. 57). Resta da chiarire, tuttavia, perché l'autore si riferisce qui ad improbabili foche divoratrici, invece di richiamarsi ad animali la cui ferocia era ben più nota. Nella *Historia animalium* (567 3a e 13) ARISTOTELE parla delle numerose affinità che esistono tra gli uomini e le foche: come i primi infatti, le foche si riproducono durante tutto l'anno e la femmina è, per molti aspetti, «come una donna». Questo filone folklorico, tipico dei trattati geografici, trova la sua massima espressione nello scritto di AGATARCHIDE il quale, all'estremità del mar Rosso, colloca l'Isola delle foche e descrive con toni immaginosi in quale clima di perfetta armonia convivino pacificamente uomini e foche (MÜLLER, *GGM* I, p. 136). Accanto a queste fonti, tuttavia, esiste una tradizione concorrente e parallela che attribuisce alle foche caratteristiche inquietanti, descrivendole come creature ambigue e malefiche. I loro corpi condividono con i pesci la pinna, ma come gli animali terrestri hanno zampe che non consentono loro di camminare sulla terraferma poiché «atrofizzate» (κακοβλωμένοι, ARISTOT., *Hist. anim.* 497b 4), e sono costrette a strisciare come serpenti (ARISTOT., *Part. anim.* 697b 4; ID., *Hist. anim.* 567a 7; PLIN., *Hist. nat.* 9, 42). L'ambiguità della loro struttura fisica si riflette nel comportamento equivoco che le vede trascorrere la maggior parte del tempo sulla riva per poter respirare, ma entrare in acqua per procacciarsi il cibo, e perciò classificate come anfibi (ARISTOT., *Hist. anim.* 566b 28). La “natura doppia” di questi animali che, vivendo tra terra e mare, rappresentano un'ideale congiunzione tra l'universo pelagico e ctonio, è frutto di una riflessione che si è sviluppata lungo un arco temporale considerevole e che affonda le sue radici in un passato remoto. Nel quarto libro dell'*Odissea* (404-453) si legge della prima testimonianza scritta sulle foche “piedi natanti”, ed emergono qui alcuni aspetti sostanziali, variamente ripresi in molte delle dissertazioni naturalistiche e delle tradizioni mitologiche successive. ELIANO sottolinea la loro capacità di attirare la mala sorte (*Hist. anim.* III, 19; βᾶσκανος), mentre PLUTARCO descrive la foca come un animale misantropo che abita i recessi delle profondità marine ed

è da considerarsi impuro e scellerato (*De ser. num. vind.* 552f-553a). Non a caso quindi, fin dall'*Odissea* (4, 404-453) in molte testimonianze si legge della loro comparazione a mostri marini (κῆτος; cfr. PLIN., *Hist. nat.* 32, 144), ma soprattutto dell'odore penetrante (*Od.* 4, 406 πικρὸν ἀποπνείουσαι ἄλως πολυβενθέος ὀδμήν; cfr. ARISTOPH., *Pax* 758; *Ves.* 1035), che ricorda quello della carne in putrefazione: un odore di morte, quindi, che risale dalle profondità del mare come se provenisse dagli abissi più remoti dell'al di là. Un odore talmente insopportabile da poter essere neutralizzato soltanto dall'ambrosia, il profumo degli immortali (*Od.* 4, 441-446): ἔνθα κεν αἰνότατος λόχος ἔπλετο· τείρε γὰρ αἰνώως / φωκῶων ἀλιοτρεφέων ὀλοώτατος ὀδμή. / τίς γάρ κ' εἰναλίω παρὰ κήτει κοιμηθείη; / ἀλλ' αὐτὴ ἐσάωσε καὶ ἐφράσατο μέγ' ὄνειρα· / ἀμβροσίην ὑπὸ ῥίνα ἐκάστω θῆκε φέρουσα / ἥδ' ὁ μάλ' α πνείουσαν, ὄλεσσε δὲ κήτεος ὀδμήν. Perché quindi le foche nell'episodio dell'autobattesimo? Sembra semplicistico pensare che la scelta sia dovuta ad ignoranza, ovvero che l'autore, non conoscendo questi animali, decida comunque di sottolinearne la pericolosità a motivo della generica equiparazione a mostri marini, o sia addirittura frutto del caso, considerando oltretutto l'elevato simbolismo di *APTh*. Si può forse pensare che l'autore ricollegandosi a quel filone, evidentemente ancora vitale nel cristianesimo primitivo, che metteva in luce la portata tanatologica delle foche alla quale solo l'ambrosia può porre rimedio, ha trasferito questo motivo alla scena dell'immersione intesa quale incontro simbolico con la morte (così come nelle fonti su Gesù; ved. nota comm. 179), e definitivamente sconfitta dal potere del lavacro battesimale e della formula cristologica (per una bibliografia esaustiva sui giudizi degli antichi sui cetacei, cfr. CICCARESE, *Animali*, IX. Balena/cetaceo, pp. 191-201; per le fonti sulle foche, cfr. DETIENNE, VERNANT, pp. 244-260).

<sup>183</sup> Per le analogie con la scena del primo salvataggio ad Iconio, ved. par. 22, nota comm. 122.

<sup>184</sup> Non è chiaro l'intento con il quale le donne lanciano queste piante nel teatro, quindi se prevedono che l'intensità dei profumi provocherà la sonnolenza delle fiere. Anche se gli autori antichi non parlano delle loro proprietà narcotiche, la ripetizione di βάλλω (ἄλλων θηρίων βαλλομένων φοβερωτέρων... αἱ μὲν ἔβαλλον αἱ δὲ νάρδον, αἱ δὲ κασίαν, αἱ δὲ ἄμωμον, ὡς εἶναι πλῆθος μύρων) lascia pensare che il gesto delle donne è una sorta di antidoto contro l'azione del governatore. È indubbio, tuttavia, che la scena vada interpretata anche in chiave simbolica: si sa infatti che il nardo, la cassia e gli unguenti, tutti elementi preziosi che testimoniano la levatura sociale ed economica delle spettatrici, erano frequentemente adoperati nelle pratiche di imbalsamazione (cfr. HERODOT. II 86, 5) e nei rituali di sepoltura (*Lc.* 23, 56). Non è escluso che ricorra qui un'eco del celebre episodio dell'unzione di Gesù (*Mt.* 26, 6-13; *Mc.* 14, 3-9; *Lc.* 7, 36-50; e soprattutto *Io.* 12, 1-8 dove la corrispondenza tra il profumo e l'imminente seppellimento è particolarmente evidente).

<sup>185</sup> Il *tòpos* della morte apparente è frequente nei romanzi. In essi, come è noto, i pericoli estremi dei protagonisti che si concludono con il loro inevitabile salvataggio, sono espedienti collaudati che aumentano la *suspence* dell'andamento narrativo; non solo, ma quando le scene più spaventose si avviano al lieto fine, l'autore interviene fornendo ai suoi lettori una spiegazione ingegnosa che riporta l'evento trascorso alla sfera razionale; Calliroe, ad esempio, nel momento in cui si riprende dallo svenimento causatole dal marito, «ottiene una rinascita» (ἐλάμβανε παλιγεννεσίαν CH. I 8, 1) che assomiglia molto ad un faticoso risveglio, se si considerano i tecnicismi adoperati per spiegare la difficoltà del respiro e il lento ritorno all'attività degli arti intorpiditi (μόγισ καὶ κατ' ὀλίγον ἀνέπνευσεν· ἔπειτα κινεῖν ἤρξατο κατὰ μέλη τὸ σῶμα, διανοίγουσα δὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς αἴσθησιν ἐλάμβανεν ἐγειρομένης ἐξ ὕπνου). L'effetto drammatico è analogo nel caso di Leucippe (ACH. TAT. III 15, 2) che i briganti vorrebbero sacrificare ad un non meglio precisato θεός. La sua liberazione è garantita da un complicato stratagemma che Menelao e Satiro illustreranno a Clitofonte ancora incredulo (ACH. TAT. III, 17-25). Questo luogo comune, che nei romanzi aumenta la pateticità dello sviluppo diegetico, è qui recuperato in chiave spirituale per mostrare tutto il valore simbolico di un episodio convergente nella combinazione annullamento-rinascita che negli *APTh* è solo esteriormente un paradosso. Se anche non è esplicitato, la morte apparente può considerarsi una metafora della resurrezione. Ciò che nei romanzi è una scena che si risolve nel salvataggio, qui prelude alla salvezza la quale non è un arguto artificio volto a vivacizzare la narrazione ed aumentarne la godibilità, ma nasconde una realtà dottrinale ben più profonda. La patina romanzesca può al limite ammettersi nel caso di Trifena (par. 36), la cui morte è equivocata dalle sue ancelle, perché l'autore ha preventivamente richiesto la complicità del pubblico avvertendolo che la regina ha solo perso i sensi (ἐξέψυξεν; e si noti che riproponendo al contrario il meccanismo di causa-effetto, si riduce drasticamente l'esito a sorpresa). Mentre per Trifena quindi, così come nei romanzi si insiste sulla dimensione materiale del risveglio, o sulla drammatica visione della fisicità del cadavere (ACH. TAT. III 15, 4-5 «Quindi impugnò la spada e gliela affondò nel cuore: con la lama la squarciò fino all'addome. Subito spuntarono le viscere»), nel caso di Tecla la corporeità viene liquidata nella formula monolitica «non la sfiorarono» (ripetuta, come si è visto, alle par. 22, 34 e ancora due volte in par. 37), come se pericolo non vi fosse mai stato (ὡς οὐ δεδεμένη). Che si tratti di una rinascita spirituale si vede anche dall'affermazione appassionata di Trifena che, dopo aver assistito alla scena miracolosa, esclama «ora credo!» (par. 39), perché intuisce nel salvataggio il meccanismo di rivalsa dell'uomo dopo la morte.

<sup>186</sup> Ἐκψύχω nel senso di “spirare”, “morire” è un calco dall'ebraico *wf*. Nel NT è escusivo di Luca con il significato di “rendere l'anima” (*Act.* 5, 5; 5, 10; 12, 23) e se questa accezione doveva essere diffusa nel I sec., i luoghi ippocratei riguardano lo svenimento (cfr. SPICQ, s. v.). La situazione rappresentata e la posizione del verbo all'interno della frase tuttavia

difficilmente farebbe propendere per il primo significato, sebbene non si possa escludere una compiaciuta ambiguità espressiva da parte dell'autore. Il testo dice infatti che Trifena, mentre è ferma all'ingresso dell'arena (ἐστῶσα παρὰ τὴν ἀρήναν) e, come sembra, appoggiata alla balaustra (ἐπὶ τοὺς ἄβακας) che si affaccia sullo stadio, perde i sensi, tanto che (ὥστε) sembra morta. Per la morte apparente di Trifena, ved. par. 35, nota comm. 185.

<sup>187</sup> *Suid.*: ἄβαξι· τοῖς παρ' ἡμῖν λεγομένοις ἄβακίοις. Ὁ Λογοθέτης ἐν τῷ τῆς ἁγίας Θέκλης μαρτυρίῳ· Τρύφαινα δὲ πάθει ληφθεῖσα, νεκροῖς ὅμοια πρὸς τοῖς Ἄβαξιν ὤρατο κειμένη. Il "Logoteta" potrebbe essere Simeone Metafrasta Logoteta che intorno al X sec. scrisse del martirio di Tecla; il luogo ricorre anche nella *Vita di S. Tecla* dello Ps. Basilio, entrambi attingendo alla medesima fonte. È probabile che sia questo il primo utilizzo di ἄβαξ nel senso di "parte del teatro"; si vedano infatti le difficoltà nella trasmissione testuale, le banalizzazioni e le amplificazioni delle versioni latine.

<sup>188</sup> Il medio ricorre in *Phil.* 1, 28; la medesima forma si trova invece in *AP Ha* 4, 33. Il verbo è particolarmente espressivo poiché è di solito associato ai cavalli, come nel *Fabio Massimo* (3, 1) di PLUTARCO.

<sup>189</sup> Συναπόλλυμι si costruisce in genere con il dativo semplice (*Hebr.* 11, 31) o con μετά τινος, se non ha valore transitivo; la costruzione insolita con valore assoluto, che probabilmente sottintende μετὰ Θέκλης, ha generato alcune correzioni. La difficoltà doveva essere avvertita se i codd. cercano variamente di ripristinare forme più usuali (μήποτε καὶ ἡ πόλις σὺν σοὶ καὶ ἔμοι ἀπόληται F; ἀπολεῖται G). Il testo di F e G che chiarisce le preoccupazioni di Alessandro (la ritorsione ricadrà su di lui e sul governatore, principali responsabili della teriomachia, e dopo anche sulla città – μήποτε καὶ ἡ πόλις σὺν σοὶ καὶ ἔμοι ἀπόληται), si ripete però nelle conclusioni (ταῦτα γὰρ ἔαν ἀκούσῃ ὁ Καῖσαρ, τάχα ἀπολέσει τὴν πόλιν). È possibile allora che F e G abbiano banalizzato la insolita costruzione di συναπόλλυμι in σὺν σοὶ καὶ ἔμοι ἀπόληται, che sembra a prima vista una glossa esplicativa. È giusto quindi mantenere συναπόληται, *lectio difficilior*, anche perché è notevole l'assonanza ἀπόλυσον-συναπόληται (seguita dalla ripetizione ἀπολέσει), che fa giustamente dipendere la perdizione di Antiochia dalla mancata liberazione di Tecla.

<sup>190</sup> La frase finale, sebbene tramandata concordemente dai codd., mette in discussione l'identificazione di questa "regina". Non sarà casuale che nello sfogo accalorato di par. 30, Trifena lamenti di aver perduto ogni punto di riferimento e di essere ormai abbandonata a sé stessa (οὐδεὶς ὁ βοηθῶν· οὔτε τέκνον, ἀπέθανεν γάρ, οὔτε συγγενῆς, χήρα γάρ εἰμι), mentre in questa sezione narrativa si dichiara che la sua συγγένεια è legata proprio alla massima autorità dell'imperatore. Si deve forse interpretare il patetico monologo di par. 30 come un tipico intermezzo retorico, funzionale al riconoscimento della potenza divina che interviene quando l'uomo non ha più

mezzi per fare fronte alle difficoltà (la conclusione del discorso è da questo punto di vista lampante: ὁ θεὸς Θέκλης τοῦ τέκνου μου, βοήθησον Θέκλῃ).

<sup>191</sup> Per il valore di ἄπτω, ved. par. 22, nota comm. 122 e par. 35, nota comm. 185.

<sup>192</sup> Per l'espressione "serva di Dio", ved. par. 26, nota comm. 147.

<sup>193</sup> Questo avverbio, intensivo di ἀπλῶς, si trova anche in *AP*, PMich verso 12 anche se la forma è ricostruita, ἀπαξα[πλῶς]; cfr. BAUER, s. v.

<sup>194</sup> Il discorso di Tecla dinanzi al governatore, così come l'invocazione di par. 31, più che parti narrative integrate nel contesto, sembrano a prima vista completamenti che servono ad illustrare i punti dottrinali sui quali si voleva attirare l'attenzione del lettore. La sostanza catechetica dei monologhi trova nel binomio πίστις–καταφυγή l'ispirazione più autentica della nuova religione (essenziali da questo punto di vista le ripetizioni: Κύριε ὁ θεὸς ᾧ ἐγὼ πιστεύω, ἐφ' ὃν ἐγὼ κατέφυγα [par. 31]; εἰς ὃν εὐδόκησεν ὁ θεὸς υἱὸν αὐτοῦ ἐπίστευσα... χειμαζόμενοις... γίνεται καταφυγή) Come è noto οἱ καταφύγοντες (*Hebr.* 6, 18) e οἱ πιστεύσαντες (*Hebr.* 4, 3) sono designazioni dei cristiani. La frase di apertura – εἰς ὃν εὐδόκησεν ὁ θεὸς υἱὸν αὐτοῦ ἐπίστευσα – si trova in una diversa forma sintattica anche in alcuni luoghi neotestamentari fondamentali, come il battesimo e la trafigurazione (*Mc.* 1, 11; *Mt.* 3, 17; *Lc.* 3, 22; e ancora *Mt.* 12, 18; 17, 5; 2 *Pet.* 1, 17. Sul valore dell'aoristo εὐδόκησεν, cfr. MOULTON III, p. 72). La sua peculiarità teologica, oltre che la trasmissione unanime dei sinottici, lasciano pensare che l'autore di *APT* si stesse rifacendo ad un modello già codificato. Si tratta di un meccanismo peraltro collaudato nei macarismi (par. 5-6) dove alla prima beatitudine, Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται (*Mt.* 5, 8), in cui i lettori potevano cogliere se non già il modello matteo, la nozione tradizionale di «purezza di cuore», segue uno sviluppo autonomo che sottolinea l'importanza della castità. Nelle restanti *virtutes* divine qui elencate vi sono notevoli echi biblici, ma non vere e proprie citazioni, e non solo perché le differenti recensioni non restituiscono un quadro d'insieme sufficientemente unitario (così HERCZEG che preferisce parlare di «parallels» e non di «quotations», p. 142), ma soprattutto perché questo presupporrebbe l'adesione ad un modulo canonizzato. La definizione di Dio quale "salvatore dei disperati" è già veterotestamentaria, se si considera la sua ricorrenza in *Iudith* 9, 11 in un contesto che tra l'altro condivide con questo discorso anche l'andamento innico. In θλιβομένοις ἄνεσις si deve notare il richiamo a 2 *Thess.* 1, 7 (καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν; cfr. HERCZEG, p. 145), cui si può aggiungere 2 *Cor.* 8, 13 (οὐ γὰρ ἵνα ἄλλοις ἄνεσις, ὑμῖν θλίψις) che dimostra la tipicità dell'accostamento θλίψις–ἄνεσις nella tradizione paolina. La sentenza conclusiva racchiude il contenuto dottrinale più importante poiché fa della fede il presupposto per il

raggiungimento della vita eterna: la promessa di resurrezione si legge in *Io.* 6, 51 e 58 (ἐάν τις φάγη ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα; ὁ τρώγων τοῦτον τὸν ἄρτον ζήσεται εἰς τὸν αἰῶνα), ma la forma negativa adoperata – ὅς ἐάν μὴ πιστεύσῃ εἰς αὐτόν, οὐ ζήσεται ἀλλὰ ἀποθανεῖται εἰς τοὺς αἰῶνας – dimostra che il testo deve essere stato composto in un'epoca in cui non esisteva ancora un formulario approvato e ogni autore (come, presumibilmente, ogni predicatore) che trasmetteva le verità evangeliche lo faceva secondo la personale educazione, e si sentiva legittimato a modificare non la sostanza, ma la veste espressiva dei suoi discorsi adeguandola all'uditorio. Questi esempi sono notevoli negli *AP* (ed è questo un ulteriore elemento che dimostra la loro relativa antichità) e sono stati raggruppati da HERCZEG (pp. 145-147) in una categoria nella quale rientrano per l'appunto citazioni opposte, o significative variazioni dei testi canonici. Questo fenomeno, tuttavia, probabilmente non può essere attribuito al fatto che gli autori conoscevano queste frasi o che esse circolavano anche al di fuori dei testi canonici (p. 145), ma che esisteva un patrimonio comune al quale attingere e che poteva, anzi doveva, essere plasmato a seconda delle circostanze (cfr. DEL CERRO).

<sup>195</sup> Il valore metaforico di ἐνδύω è già noto al greco profano (cfr. *Il.* 19, 367), ma nel NT tale verbo è tipico del linguaggio di Paolo (che lo abbina alle immagini dell'uomo vecchio-uomo nuovo; mortale-immortale) e delle lettere deuteropaoline. I paralleli più stringenti si trovano in *1 Cor.* 15, 53; *2 Cor.* 5, 2-4; *Col.* 3, 9b-10, ma soprattutto *Eph.* 4, 23-24 («Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera») e 6, 14-15 («State dunque ben fermi, cinti i fianchi con la verità, rivestiti con la corazza della giustizia, e avendo come calzatura ai piedi lo zelo per propagare il vangelo della pace»), dove il tema della vestizione simbolica ricorre con particolare insistenza. Per l'espressione “giorno del giudizio”, ved. par. 6, nota comm. 32.

<sup>196</sup> Per l'appellativo di “serva di Dio”, ved. par. 26, nota comm. 147. Da notare qui l'amplificazione con θεοσεβής, omessa dal cod. G.

<sup>197</sup> Per le scene in cui i personaggi si esprimono a voce alta, ved. par. 16, nota comm. 79.

<sup>198</sup> La gioia compatta delle donne alla notizia della liberazione di Tecla è espressa mediante il ricorso alla perifrasi ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος che sottolinea l'unanimità dei loro sentimenti. Tale frase è attestata in alcuni codd. nei par. 12 e 14 per le risposte malevole di Demas ed Ermogene. Molti indizi inducono a pensare che le versioni più antiche ponessero tale frase in questo punto della narrazione, e che solo le redazioni posteriori l'abbiano applicata anche ad altri personaggi riproducendo in modo fittizio lo stile dell'autore.

<sup>199</sup> Cfr. *Lc.* 18, 43 καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ.

<sup>200</sup> Σείω è impiegato in genere per i terremoti. Anche in NT compare il suo uso metaforico soprattutto per le conseguenze sulla città e le reazioni della folla alle apparizioni di Gesù o a quelle degli angeli; cfr. *Mt.* 21, 10; 28, 4.

<sup>201</sup> Le corrispondenze tra la figura di Paolo e quella di Tecla si moltiplicano dopo il battesimo della ragazza e diventano in questa sezione particolarmente evidenti, poiché preparano alla effettiva sovrapposizione dei due personaggi. Già in questo primo verbo, ἀπαντάω, si riconosce l'atto proprio dell'“andare incontro” tipico del NT per i fedeli che accolgono Gesù nelle città che visita (ved. par. 2, nota comm. 11). All'inizio della narrazione Onesiforo va incontro a Paolo (par. 2) e gli offre ospitalità, anzi lo invita a ristorarsi nella sua casa (ἀναπαύω, par. 4), come farà qui Trifena con Tecla. Inoltre, come era grande la gioia diffusasi nella casa di Onesiforo dopo l'ingresso di Paolo (Καὶ εἰσελθόντος Παύλου εἰς τὸν τοῦ Ὀνησιφόρου οἶκον ἐγένετο χαρὰ μεγάλη, ved. par. 5, nota comm. 23), allo stesso modo grande è la gioia che si sprigiona in casa di Trifena dopo la predicazione di Tecla. Il ruolo delle ancelle che qui acquistano la fede dopo la predicazione, è determinante per mantenere una coesione antitetica con la scena della conversione di Tecla (par. 10) che nella sua casa convive invece con la madre che l'ha rifiutata, e con le παιδίσκαί che piangono la perdita della loro padrona.

<sup>202</sup> Per la dichiarazione di fede di Trifena, ved. par. 39, nota comm. 185.

<sup>203</sup> Καταγράφω ha una accezione tecnica, e si riferisce non tanto al contratto, ma alla cessione concreta che il contratto pattuisce (cfr. M-M, s. v.). Per la tesi relativa ad un rapporto di patronato tra Trifena e Tecla, ved. par. 27, nota comm. 152.

<sup>204</sup> Κατηχέω, che è un derivato di ἤχέω («istruisco a viva voce») non compare che tardivamente. Ignorato dai LXX, si trova invece in sette luoghi neotestamentari (*Lc.* 1, 4; *Act.* 18, 25; 21, 21; 21, 24; *Rom.* 2, 18; *I Cor.* 14, 3; *Gal.* 6, 6) dove è impiegato in senso religioso anche se non assume ancora l'accezione tecnica di “catechesi” che è chiaramente posteriore (cfr. SPICQ, s. v.). Da questi esempi si deduce che κατηχέω, sebbene attestato anche in precedenza, ha definito la sua sfera semantica in dipendenza della predicazione cristiana e in seguito alla diffusione dei primi scritti neotestamentari. Da questo punto di vista è difficile pensare che gli *APTh* perseguano un progetto sostanzialmente autonomo dal punto di vista compositivo, e non dipendano affatto dagli Atti canonici (così RORDORF, «Paul's conversion»). Vi è qui un importante esempio di “catechesi” femminile la cui pericolosità dovè presto essere avvertita se già nelle prime fasi della trasmissione manoscritta vi sono tentativi di sfumare l'entità della sua missione assegnando a Tecla un compito ben più generico (cfr. καὶ ἐδίδασκεν F διδάσκουσα G); nella stessa direzione sono probabilmente da interpretare le varianti di C ed E, le uniche che parlano di una conversione generale, non circoscritta alle sole ancelle.

<sup>205</sup> Ποθέω, nella forma composta con ἐπί, raro nella lingua classica (cfr. HERODOT. V 93, 1 dove equivale a “sentire la mancanza”: ἀμείβετο...Κορινθίους μάλιστα πάντων ἐπιποθήσειν Πεισιστρατίδας; PLAT., *Leg.* 9, 855e), compare frequentemente solo a partire dalla fine del I secolo (DIOD. SIC., XVII 101, 6 ... καὶ πολλάκις ἐπεζήτησε τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ καὶ παρόντι μὲν οὐ χρησάμενος, ἀπόντα δὲ ἐπιποθήσας ὅτε οὐδὲν ὄφελος ἔγνω τὴν καλοκάγαθίαν τάνδρος ἐκ τῆς τῶν διαβαλόντων κακίας; per la similitudine con il comportamento dei bambini, cfr. *1 Pet.* 2, 2 «...come bambini appena nati bramate il puro latte spirituale», τὸ λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε; in questo caso ἐπιποθέω si riferisce ad un desiderio innato ed ancestrale, che coinvolge la sfera più intima dell’individuo). Bisogna notare, tuttavia, che i derivati ἐπιπόθησις, ἐπιποθία, ἐπιπόθητος, sono impiegati per la prima volta in greco da Paolo; se ne conclude, quindi, che questa famiglia di parole è specificamente biblica (cfr. SPICQ, «ἐπιποθέω», p. 184). Esso ricorre in nove luoghi dell’epistolario neotestamentario, mentre nei LXX compare dodici volte, ma non è facile determinarne il senso preciso perché corrisponde a otto diversi verbi ebraici con varie sfumature di significato: “desiderio”, “compassione”, “ansietà”, “languore”. La comprensione del significato che tale verbo assume nel *corpus* delle lettere del NT può contribuire all’interpretazione dell’accezione che esso assume nel testo apocrifo. Anche se parzialmente diverso è il caso di *Rom.* 1, 11 (Paolo esprime il desiderio di vedere i fedeli della comunità romana: ἐπιποθῶ γὰρ ἰδεῖν ὑμᾶς. SPICQ, [*ibid.*, p. 186, nota 3] riferisce l’interpretazione di LAGRANGE a proposito: «Il trouve moyen d’assurer en même temps les Romains de sa tendresse», secondo la corrispondenza ἐπιποθία – ἀγάπη che si trova anche nel lessico *Suida*), in tre luoghi su nove lo scrivente esprime il desiderio che lui stesso, o il soggetto di cui sta parlando, ha di rivedere il destinatario:

*1 Thess.* 3, 6 «Ma ora che è tornato Timoteo, e ci ha portato il lieto annunzio della vostra fede, della vostra carità e del ricordo sempre vivo che conservate di noi» ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν καθάπερ καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς «desiderosi di vederci come noi lo siamo di vedere voi».

*2 Tim.* 1, 4 ἐπιποθῶν σε ἰδεῖν, μεμνημένος σου τῶν δακρύων, ἵνα χαρᾶς πληρωθῶ «mi tornano alla mente le tue lacrime e sento la nostalgia di rivederti per essere pieno di gioia».

*Phil.* 2, 26 «Per il momento ho creduto necessario mandarvi Epafrodito...» ἐπειδὴ ἐπιποθῶν ἦν πάντας ὑμᾶς «perché aveva grande desiderio di rivedere voi tutti». Come nota SPICQ (*ibid.*, p. 187) nella prima epistola ai Tessalonicesi il desiderio e il ricordo sono riconducibili ad ἀγάπη, in quella a Timoteo alla tenerezza dell’apostolo per Timoteo, mentre nel terzo caso, in *Phil.* 2, 26, bisogna connettere ἐπιποθέω a “languire”, sulla scorta dell’interpretazione dei LXX; dunque, in questo contesto, ἐπιποθέω «exprime à la fois la qualité divine de l’amour qui unit et le désir douloureux du coeur humain aspirant à la présence de l’être cher» (*ibid.*). L’uso di ἐπιποθέω in *2 Cor.* 9, 14 («e pregando per voi manifesteranno il loro affetto – ἐπιποθοῦντων ὑμᾶς – a causa della straordinaria grazia di Dio effusa sopra di voi») sebbene

inserito in un contesto affatto simile, condivide l'accezione che esso assume in *Phil.* 2, 26 per la compenetrazione tra l'umano e il divino. I nuovi convertiti, infatti, manifesteranno gratitudine verso i Corinzi per il loro generoso comportamento: «on glosera “leur coeur se porte, s'élance vers vous”» (*ibid.*). Nella lettera ai Filippesi (1, 8), dopo l'indirizzo di saluto, Paolo, che è prigioniero, dichiara il suo affetto ai discepoli con queste parole: ὁ θεὸς ὡς ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς ἐν σπλάγχνοις Χριστοῦ Ἰησοῦ «Dio mi è testimone del profondo affetto che ho per tutti voi nell'amore di Cristo Gesù». Il riferimento a τὰ σπλάγχνα, sede privilegiata dei sentimenti, considerati nella loro più forte intensità (Cfr. MAISANO, «*Mc.* 1, 41», pp.615-624), fa di ἐπιποθέω, un desiderio profondo: è, in ultima istanza, l'espressione di un amore viscerale, simile a quello di una madre verso il figlio che ha in grembo. Una sfumatura ancora diversa si nota in *Iac.* 4, 5: πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατώκισεν ἐν ἡμῖν «fino alla gelosia ci ama lo Spirito che egli ha fatto abitare in noi». L'interpretazione di questo versetto è controversa ma, se si accetta la lezione πρὸς φθόνον in luogo di πρὸς τὸν θεόν, si deve intendere un amore intenso ed esclusivo; pertanto l'autore non avrebbe potuto utilizzare ἀγαπᾶν che evoca notoriamente un amore disinteressato, ma, appunto, ἐπιποθεῖν, che indica, in questo contesto, la richiesta di un amore che il soggetto reclama per sé. Negli *APTh* ἐπιποθέω ha due sole occorrenze: par. 7, ἐπεπόθει καὶ αὐτὴ καταξιωθῆναι κατὰ πρόσωπον στήναι Παύλου, e qui, par. 40, in cui compare significativamente con l'accusativo dell'oggetto espresso: Παῦλον ἐπεπόθει. Ἐπιποθέω è, come si è visto, un desiderio simile al rimpianto, semanticamente vicino alla “nostalgia”, che è il dolore del ritorno. È questo tipo di desiderio che dà il primo impulso alla narrazione e verso cui converge il suo fine ultimo: Tecla si sente inspiegabilmente attratta dalle parole di Paolo ed avverte uno strano desiderio – ἐπεπόθει – di essere degna di presentarsi al suo cospetto (par. 7); così si reca dall'apostolo, lo segue fino ad Antiochia, si separa da lui e prosegue da sola il cammino diventando implicitamente degna di presentarsi al cospetto di Paolo ed affrontando da sola i pericoli che le si presentano (par. 8-39). Infine Paolo e Tecla si ricongiungono perché Tecla avverte consapevolmente il desiderio di rivedere Paolo (Tecla desidera teneramente Paolo, Παῦλον ἐπεπόθει, par.40). Bisogna dunque constatare che ἐπιποθέω, che normalmente si riferisce al desiderio di “rivedere” qualcuno cui si è emotivamente legati, è volutamente impiegato in una delle scene iniziali della narrazione. Ad indicare che quello che di fatto è il primo incontro tra Paolo e Tecla, in realtà è un “ritorno” ad una dimensione sconosciuta; ad un universo ignoto, al quale Tecla inconsciamente aspirava.

<sup>206</sup> Il travestimento in panni maschili, che in genere è associato al taglio dei capelli (ved. par. 25, nota comm. 139), è senza dubbio uno degli elementi narrativi più tipici delle trame romanzesche. L'eroina appare simile ad un uomo in seguito alle vicissitudini che ha subito durante la separazione dall'amante (ACH. TAT. V 17, 3; 19, 2), o sceglie volontariamente un tale abbigliamento per eludere i pericoli che le si presentano, per rendere meno vistoso il suo procedere e più spedita la camminata (HELIOD. 5, 8; 6, 10); per

estensione, infatti, in *I Pet.* 1, 13 ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας è letteralmente «dopo aver cinto le reni del vostro spirito», quindi “pronti all’azione”. Le vesti maschili che, come si è visto, si caratterizzano per la loro lunghezza che non supera le ginocchia, sono associate ad Artemide e al suo seguito dedito alla caccia: in CHARIT. VI 4, 5 il re Artaserse, recatosi ad una battuta di caccia nella speranza di distrarsi dall’ossessivo pensiero di Calliroe, la immagina invece «con le vesti legate al di sopra del polpaccio κινήμας ἀνεζωσμένην»; in ACH. TAT. VIII 12, 1 la digressione su Rodopi, κυνηγίων ἐρώσα καὶ θήρας, describe una fanciulla che «portava una cintura, una fascia, la tunica sollevata fino alle ginocchia, ἀναζωσμένος εἰς γόνυ χιτῶν». A proposito degli *APTh* LÉON HEUZEY (*cit.* in LE BLANT, pp. 12-14 e LECLERCQ, CABROL, col. 2232) nota che l’autore doveva avere molta familiarità con i costumi antichi poiché sapeva bene che una tunica femminile lunga fino ai piedi, χιτῶν, poteva facilmente essere trasformata in una veste maschile, ἑπευδύτης. Era sufficiente che le donne, dopo averlo tirato, facessero ricadere un lembo di stoffa al di sopra della cintura. Così vestita la donna era definita *succincta*, per l’appunto ἀναζωσαμένη: per rendere il travestimento più credibile bisognava nascondere la piega della tunica all’interno e provvedere poi a cucirla, come appunto farà Tecla. Lo studioso conclude che questa scena rimanda tecnicamente al costume così come era portato nei tempi più antichi prima di subire le modificazioni d’epoca bizantina. Ma da un punto di vista simbolico la corta sottoveste, che anche nelle rappresentazioni iconografiche è emblema di Artemide, cela nella praticità dell’abito il rifiuto dell’unione sessuale da parte della dea e del suo corteo; per questo le fattezze maschiline, così come il taglio dei capelli, esteriorizzano in sostanza la negazione della sessualità (cfr. su questo tema RISPOLI; da questo punto di vista è significativo che nei codd. ABC e nel cod. G si legge di una possibile consacrazione ad Artemide da parte di Tecla). La riflessione sulla progressiva assimilazione della donna all’uomo diventerà uno dei temi fondanti del cristianesimo in cui la categoria della γυνή ἀνδρεῖα (ARIST., *Pol.* 1277b 20), ereditata dal mondo filosofico pagano, soprattutto stoico, rappresenta la tappa finale del processo che vede la donna negare la sua femminilità per acquisire sempre di più quella solidità e quella capacità di sopportazione tradizionalmente maschile. I λόγια 22 e 114 del *Vangelo di Tommaso* («Gesù rispose loro: “Allorché di due farete uno, allorché farete la parte esterna come l’interna e la parte superiore come l’inferiore, allorché del maschio e della femmina farete un unico essere sicché non vi sia più né maschio né femmina...allora entrerete nel Regno”»); «Simon Pietro disse loro: “Maria deve andare via da noi! Perché le femmine non sono degne della vita”. Gesù disse: “Ecco, io la guiderò in modo da farne un maschio, affinché ella diventi uno spirito vivo uguale a voi maschi. Poiché ogni femmina che si fa maschio entrerà nel Regno dei cieli”», MORALDI *Tutti gli apocrifi, Vangeli*, pp. 559s.; p. 572), e un passo chiave del *Vangelo di Maria* («S’alzò allora Maria, li salutò tutti, e disse loro: “Non piangete, fratelli, non siate malinconici, e neppure indecisi. La sua grazia sarà con voi tutti e vi proteggerà. Lodiamo piuttosto la sua grandezza, avendoci egli preparati e mandati agli uomini”», *ibid.*, p. 526, ma ERBETTA qui intende «la sua

grandezza che ci ha preparato e resi uomini») dimostrano che questa aspirazione era radicata anche, o forse principalmente, nel mondo gnostico, se si considera che tali documenti descrivono la metamorfosi virile come il primo passo verso il raggiungimento della perfezione androgina che è a sua volta la premessa imprescindibile per la dimensione escatologica (cfr. MATTIOLI, Ἀσθένεια e ἀνδρεία; VOGT). Il fenomeno del travestimento, che diventerà un vero *tòpos* degli aneddoti monastici legati alla nascita degli ordini femminili (cfr. PATLAGEAN), mira quindi a “de-sessualizzare” la donna (di qui il legame fra travestimento e castità), mentre, dal punto di vista antropologico, le consente di ribellarsi alle regole prescrittive del funzionamento sociale (cfr. PETROPOULOS, pp. 136s.). Il mito androgino, quindi, che sintetizza l’ideale del βίος ἀγγελικός, è in ultima istanza «un sogno nostalgico di unità o di fusione di elementi ora distaccati ma originariamente uniti che mira ad attenuare o eliminare attraverso un’operazione di diniego la percezione acuta di una mancanza, di una ferita, di una sezione di cui la differenziazione dei sessi sarebbe la più evidente illustrazione a causa della sua iscrizione sul corpo stesso»; è il progetto fondante degli asceti, come è Tecla quando concluderà la sua vita in una spelunca di Seleucia, i quali «consolidati una volta di più dall’effetto siderante dell’incontro con l’aldilà e l’aldiqua, con il maschile puro e il femminile puro... congiungendosi e sublimandosi si omologano nel *neutrum*: angelico in cui non c’è più né maschio né femmina» (DEVOTI, pp. 197 e 212). Sull’argomento cfr. *supra*, pp. 42-43.

<sup>207</sup> Per le somiglianze con la scena del primo ricongiungimento, ved. par. 24, nota comm. 130.

<sup>208</sup> Sul significato di πειρασμός, ved. par. 25, nota comm. 141.

<sup>209</sup> Cfr. *I Cor.* 1, 14-17 «Ringrazio Dio di non aver battezzato nessuno di voi, se non Crispo e Gaio, perché nessuno possa dire che siete stati battezzati nel mio nome. Ho battezzato, è vero, anche la famiglia di Stefana, ma degli altri non so se abbia battezzato qualcuno. Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la croce di Cristo».

<sup>210</sup> La presenza di Tecla nella casa di Ermia riproduce la scena della riunione presso Onesiforo ad Iconio; Tecla qui si comporta come un apostolo e svolge una vera e propria attività evangelica. Questa ipotesi si basa sulla finale esortazione di Paolo che, verificata personalmente la fede di Tecla, le affida la missione catechetica in genere riservata agli uomini, e sull’uso di στήριζω. Tale verbo, che ha una valenza religiosa solo a partire dai LXX, nel NT assume un posto di rilievo poiché esprime quella fermezza che è tra le virtù cristiane più importanti (cfr. soprattutto *I Thess.* 3, 2; *I Pet.* 5, 10 e *Iac.* 5, 8; SPICQ, s. v.; per στήριζω cfr. ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios*, p. 259). Le parole di Tecla che suscitano lo stupore di Paolo, devono aver sviluppato altre interpretazioni che si riflettono nelle varianti tramandate dai codd. F e G i quali, forse nel

tentativo di ridimensionare la portata della predicazione di Tecla, o più probabilmente per riprodurre la tipica scena romanzesca in cui al ricongiungimento segue il racconto delle peripezie trascorse, interpretano i discorsi di Tecla come resoconti delle sue disavventure antiochene.

<sup>211</sup> Significativa è la somiglianza con l'episodio della conversione di Paolo a Damasco che si legge in *Act.* 22, 6-7. Se al par. 20 l'autore indaga sulla reazione di Tecla alla notizia della condanna di Paolo, nella parte finale il suo coinvolgimento emotivo diventa più consapevole; tuttavia in entrambe le scene l'autore parla della posizione di Paolo (καθήμενος; καθηζόμενος) che è generalmente associata ai personaggi autorevoli e a Dio stesso. Anche le invocazioni a Dio rappresentano l'occasione per passare brevemente in rassegna gli episodi principali della vicenda, adottando a questo scopo l'espedito della *Ringkomposition* che già nel mondo antico (soprattutto in ambito storiografico) è una delle più importanti risorse letterarie e che si trova anche nelle conclusioni dei codd. ABC (ved. par. 45); cfr. FUSILLO.

<sup>212</sup> Per l'epiteto βοηθός riferito a Dio, ved. par. 27, nota comm. 152.

<sup>213</sup> Già a partire dai LXX le fonti di cui si dispone testimoniano il valore esclusivamente religioso che è associato a φωτίζω e a φωτισμός. Nell'ambito del NT si possono distinguere tre usi fondamentali di questi termini. Il primo filone è quello che contrappone la luce di Dio o, nel caso di *Ap.* 18, 1, dei suoi inviati, alle tenebre del mondo (*Io.* 1, 9; *I Cor.* 4, 5; *Ap.* 21, 23; 22, 5). In questa accezione bisogna far rientrare anche la metafora della lucerna adoperata da *Lc.* 11, 36 (e da *Mt.*, 6, 22, anche se con qualche differenza sul piano linguistico) nel discorso sulla fede. Il secondo significato insiste piuttosto sull'"illuminazione" dei convertiti mediante la parola di Dio e la conoscenza del suo messaggio: è questo il caso di *2 Cor.* 4, 4. 6; *2 Tim.* 1, 10, ed *Eph.* 1, 18 e 3, 9 che rappresenta l'unico esempio in cui il soggetto non è Dio o Gesù, ma Paolo (ἐδόθη ἡ χάρις αὐτῆ... φωτίσαι πάντα...): pertanto «l'apostolo non è che un porta-lume» (SPICQ, s. v. φωτισμός). Il terzo valore, attestato in *Hebr.* 6, 4 e 10, 32, indica propriamente i "battezzati", ipostatizzando così lo splendore divino in coloro che, recepita la predicazione del vangelo, sono entrati ufficialmente a far parte della nuova comunità (sull'argomento cfr. JEVODAN). L'equivalenza tra "illuminazione" e "battesimo" diventerà poi comune tra i Padri (cfr. cfr. ROM. MEL. XXXII 3, 3, MAISANO, *Romano il Melodo*, p. 33, II vol., nota 16; *ibid.*, LIII 1, 1, p. 436, II vol., nota 1) e, tra le altre, ha generato anche la variante ἐβάπτισεν-ἐφώτησεν che si legge in *A. Thom.* 25. Da un certo momento in poi, quindi, il riferimento specifico al rito battesimale convive con l'accezione primaria e più generica di φωτίζω, ma è necessario pensare che esso sia derivato successivamente, quando cioè il lavacro battesimale, divenuto un momento imprescindibile della vita del neofita, ha assunto una sua propria dimensione. Negli *APTh* il lessico relativo alla sfera semantica della luce si richiama esclusivamente al significato di φωτίζω inteso quale simbolica illuminazione derivante dalla comprensione

della dottrina evangelica: il macarismo di par. 6 recita infatti μακάριοι οἱ σύνεσιν Ἰησοῦ Χριστοῦ χωρήσαντες, ὅτι αὐτοὶ ἐν φωτὶ γενήσονται «Beati coloro che hanno proceduto nella conoscenza di Gesù Cristo, perché saranno nella luce»; l'invocazione di par. 42 Ὁ θεός μου καὶ τοῦ οἴκου τούτου, ὅπου μοι τὸ φῶς ἔλαμψεν... «Dio mio e Dio di questa casa, dove la luce si è diffusa intorno a me...» rievoca l'episodio della conversione; in questo ultimo caso è la parola di Dio lo strumento di cui Tecla si serve per “illuminare” molti. L'autore quindi non si vuole riferire al battesimo, ma alla predicazione, completando in questo modo il procedimento di identificazione tra i due apostoli. Non stupirebbe che in questo processo di sovrapposizione delle loro rispettive attività abbia influito proprio il citato luogo della lettera agli Efesini. Resta da chiarire il senso dell'affermazione di Tertulliano il quale, nel celebre luogo del *De baptismo* (17), mette in guardia le donne sulle loro assurde pretese di insegnare e battezzare, precisando che quello di Tecla non è di certo un valido esempio (*Quodsi quae Acta Pauli quae perperam scripta legunt, exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tingendique 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*). Se per l'attività catechetica Tertulliano può rifarsi alla riunione in casa di Trifena (par. 39 ἡ μὲν οὖν Θέκλα... ἀνεπαύσατο εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς ἡμέρας ὀκτώ, κατηχήσασα αὐτὴν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ...), è possibile che la notizia circa il battesimo si richiami al meccanismo esegetico, ormai comune ai suoi tempi, che fa corrispondere a φωτίζω la pratica battesimale. Ad eccezione di *c* (*ibique conversationis et vitae atque etiam doctrinae plurimos erudiens*), le versioni latine si limitano infatti ad un calco: *et multos illuminavit ibi (d); atque multos in domino illic dei doctrina illuminans (m)*. Questi elementi inducono a rifiutare la tesi che a più riprese è stata avanzata dagli studiosi, e cioè che il nucleo originario degli *APTh* comprendesse alcuni racconti sulla somministrazione del battesimo da parte di Tecla, poi eliminati dalle autorità ecclesiastiche per non creare un pericoloso precedente (SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memoria di lei*, p. 200). Bisogna chiedersi a questo punto da che epoca in poi la corrispondenza “illuminazione” = “battesimo” diventa tanto comune da giustificarne un uso sostanzialmente sinonimico. L'epistola agli Ebrei se non risale ad un periodo precedente la caduta del tempio (come alcuni vorrebbero sulla base di 10, 1-3) non è successiva alla fine del I sec. poiché sembra che la *I Clem.* 36, 2-6 citi esplicitamente *Hebr.* 1, 4-13. Pare dimostrato (cfr. SPICQ, *cit.*, nota 76) che il primo a riconoscere tale identificazione sia stato GIUSTINO (*I apol.* 61, 12; cfr. *Dial. cum Tryph. Iud.* 122, 5) il quale, a commento dell'episodio dell'immersione del cieco nato nella piscina di Siloe di *Io.* 9, 31-38, ha assegnato all'abluzione il nome di φωτισμός. Pertanto se prima della fine del I sec. tale corrispondenza era stata già stabilita, è solo con la *I Apol.* (che al più tardi risale al 154) che essa viene ufficialmente riconosciuta (cfr. anche la testimonianza di poco successiva, ma già più esplicita del *Paed.* di CLEMENTE ALESSANDRINO [I 6, 26. 1]: βαπτίζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα; di *I, 6, 29. 3* ἡ γνῶσις ἐν τῷ φωτίσματι; e le denominazioni

del battesimo di I, 6, 26. 2: χάρισμα καὶ φῶτισμα καὶ τέλειον καὶ λούτρον; sull'argomento si veda FERGUSON, «Baptismal Motifs», pp. 362-365). Questi argomenti non vogliono dimostrare *ex silentio* che l'autore degli *APTh* non conosce l'accezione di rito battesimale, ma che si richiama tuttavia ad un uso primitivo di φωτίζω, un uso che, a giudicare dal gesto dell'autobattesimo, riflette forse una fase nella quale ancora non era stata stabilita una pratica "canonica" del rito.

<sup>214</sup> Si notino i due acc. di relazione in sequenza che, a vantaggio del dativo, non si trovano nel corpo del testo (ma cfr. la variante di C): ved. par. 3 ἄνδρα μικρὸν τῷ μεγέθει; ψιλὸν τῇ κεφαλῇ; ἀγκύλον ταῖς κινήμασι; par. 5 μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, (quest'ultimo esempio, tuttavia, trattandosi di una formula consolidata, difficilmente avrebbe subito modificazioni di tipo stilistico).

<sup>215</sup> Per la consacrazione di Tecla ad Artemide, ved. par. 40, nota comm. 206.

<sup>216</sup> L'arrivo di Tecla a Roma garantisce il reincontro con l'amato maestro, e la conclusione a lieto fine della vicenda romanzesca. Non è escluso, tuttavia, che la tradizione abbia confuso Tecla di Iconio con la Tecla romana sepolta sulla via Ostiense; cfr. MORALDI, *Tutti gli apocrifi, Atti degli apostoli*, e la bibliografia ivi contenuta, p. 178.

<sup>217</sup> Interessa rilevare l'espressione ὡς εἴρηται, che si trova impiegata solo nel finale dei codd. ABC, per introdurre il particolare dell'esercizio ascetico all'interno della spelonca. Questo elemento è probabilmente posteriore ed è forse da attribuire al redattore il quale, trasferendo al racconto di Tecla uno dei più tipici elementi agiografici, elaborò in una forma scritta le notizie sulla conclusione della sua vita terrena. È da notare che fin dagli albori della civiltà occidentale la caverna è collegata a prodigi e misteri, nonché alla sfera sacra. Valga per tutti l'esempio di Epimenide Cretese, un poeta e prosatore dalle caratteristiche straordinarie. Su di lui circolarono numerose leggende (cfr. FEDERICO, VISCONTI). Diogene Laerzio racconta che Senofane sapeva che aveva vissuto per centocinquantesette anni, cinquantasette dei quali trascorsi dormendo in una caverna. Il lessico *Suida* (s. v. Ἐπιμενίδης) riporta che Epimenide aveva la capacità di far uscire l'anima dal corpo in qualsiasi momento volesse. Sono quindi messe in evidenza dalle fonti che lo riguardano quelle caratteristiche che lo portarono, tra le altre cose, ad essere il protagonista della purificazione di Atene contaminata dall'ἄγος in occasione del famoso episodio della mancata conquista della tirannide da parte di Cilone. La possibilità di riportare la condizione ateniese ad un livello di normalità gli proveniva, pertanto, proprio dal contatto con il divino, di cui la grotta diventa lo scenario privilegiato. D'altra parte gli esempi in tal senso potrebbero moltiplicarsi. Un passo dell'*Odissea* (19, 178-180) è a tal proposito illuminante: τῆσι δ' ἐνὶ Κνωσὸς μεγάλη πόλις ἔντα τε Μίνως / ἐννέωρος βασίλευε Διὸς μεγάλου ὀριστῆς / πατρὸς ἑμοῖο πατῆρ

μεγαθύμου Δευκαλίωνος. L'interpretazione dell'aggettivo ἐννέωρος è facilitata da alcune testimonianze platoniche (*Minos* 319b-c; *Leg.* 624b). Da queste apprendiamo che Minosse aveva ricevuto dai suoi colloqui con Zeus le leggi che erano state poi trasmesse ai Cretesi, ed inoltre che l'ordine che si stabiliva tramite questi incontri con il divino, non valeva una volta per tutte ma doveva essere rinnovato ogni nove anni. Si ricava quindi che la caverna è un simbolo elaborato già dalla civiltà precristiana: è il diaframma che rappresenta il motivo di separazione tra raggiungimento di verità a loro modo eterne, poiché hanno il loro centro nel divino, ed eventi del quotidiano (si veda anche il motivo della fenditura del monte che consente ad Elisabetta e Giovanni di inoltrarvisi per sfuggire al decreto di Erode nel *Protovangelo di Giacomo*, MORALDI, *Tutti gli apocrifi, Vangeli*, p. 138). Il *tòpos* della caverna sarà poi rielaborato con l'aggiunta di nuovi episodi nel lungo finale tramandato dal cod. G che, riproponendo in chiave cristiana le capacità sciamaniche delle quali ci si appropria nella solitudine della spelonca, conclude il racconto con la tipica scena del colloquio diretto con Dio.

<sup>218</sup> Per l'espedito della *Ringkomposition*, ved. par. 42, nota comm. 211.

<sup>219</sup> La gloria di Dio come formula liturgica ha origini molto antiche (ved. *Lc.* 2, 14; 19, 38; *Rom.* 11, 36; 16, 27; *Gal.* 1, 15; *Eph.* 3, 21; *Phil.* 4, 20; *2 Tim.* 4, 18; *Hebr.* 13, 21; *1 Pet.* 4, 11; cfr. OWEN; STEINHEIMER). Sulla base di essa si modellarono poi ulteriori espressioni che, insieme alla δόξα, celebrano l'onore di Dio (*1 Tim.* 1, 17; *2 Petr.* 1, 17), oppure la sua potenza (*1 Petr.* 4, 11; *Ap.* 5, 13; 7, 12), ma si tratta probabilmente di dossologie posteriori (si veda a questo proposito l'amplificazione del cod. C). Le attestazioni papiracee confermano questo dato. L'accostamento δόξα-κράτος si legge nel POxy III. 407<sup>6</sup> (διὰ...Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰωνῶν, [cit. in M-M, s. v. κράτος]) che non risale a prima del III-IV sec. A conferma di ciò si nota che τὸ κράτος è contenuto in *1 Pet.* 4, 11 (διὰ... Ἰησοῦ Χριστοῦ, ᾧ ἐστὶν ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰωνῶν), lettera che fu presumibilmente composta verso la fine del I sec., ma è omesso da P<sup>72</sup> che, come è noto, rappresenta uno dei più antichi testimoni del NT. Non è facile determinare la natura della citazione: è difficile infatti stabilire se qui il redattore riprenda consapevolmente gli scritti neotestamentari, il che implicherebbe l'adesione a componimenti la cui autorità era già stata riconosciuta, oppure si rifaccia ad un patrimonio comune che circolava in forma orale, o anche già scritta, nelle singole comunità (su questo problema, ved. par. 37, nota comm. 194).

<sup>220</sup> La nuvola che, come si è visto, è uno dei più tipici segni di teofania (ved. par. 22, nota comm. 121), risente della simbologia veterotestamentaria (cfr. *2 Macc.* 2, 7-8), in particolare del libro dell'*Esodo* (13, 22; 19, 16; 40, 34-35), in cui Dio, sotto forma di nube, guida il popolo di Israele verso la terra promessa, oppure avvolge Mosè prima di dialogare direttamente con lui (*Ex.* 24, 15-16). I

sinottici riprendono questo particolare nella pericope della trasfigurazione (*Mc.* 9, 7; *Lc.* 9, 34, ma soprattutto *Mt.* 17, 5 che parla di νεφέλη φωτεινή).

<sup>221</sup> Per il *tòpos* della caverna, ved. par. 45, nota comm. 217. Nei codd. A, B e C il monte che Tecla sceglie come dimora per dedicarsi alla vita contemplativa è solo menzionato. Il finale del cod. G raccoglie particolari narrativi posteriori nei quali si nota un processo ricostruttivo che porta ad una più precisa determinazione spaziale. Questa «tendenza alla localizzazione», che lega le tradizioni relative al personaggio Tecla ad un ambiente concreto, «vale per qualsiasi tipo di comunità: ogni gruppo che vuole consolidarsi come tale cerca di crearsi e assicurarsi dei luoghi i quali non costituiscano solo un teatro delle sue forme di interazione, ma anche dei simboli della sua identità e dei punti di aggancio per il suo ricordo» (ASSMANN, p. 14).

<sup>222</sup> Per *πειρασμός*, ved. par. 25, nota comm. 141. Da notare qui la presenza del diavolo che, soprattutto nel cristianesimo primitivo, interviene nei momenti di isolamento per mettere alla prova la virtù dei convertiti. Tale particolare, che nei vangeli ha come sfondo un ideale *ἔρημος*, e che si legge in *Mt.* 4, 1-11 e *Lc.* 4, 1-13, ha origini remote se si pensa che esso è stato probabilmente recepito dalla fonte Q (cfr. ROBINSON, HOFFMANN, KLOPPENBORG, *ad loc.*, pp. 22-41).

<sup>223</sup> Si noti la perifrasi con *ἐκ* che sempre più sostituisce l'uso del gen. partitivo (cfr. B-D, §164, pp. 235-237; MOULTON III, pp. 208-212; cfr. par. 45b *μὴ τῶν ἡμερῶν*), costruzione adottata invece nel corpo del testo (par. 19 *τις τῶν συνδούλων*; par. 26 *Ἰκοιέων εἰμὶ πρώτη*; par. 37 *οὐδὲ ἐν τῶν θηρίων*).

<sup>224</sup> I medici di Seleucia, come Demas ed Ermogene, sono “pieni di invidia e gelosia”: vengono così tipizzati i personaggi negativi della vicenda secondo un generale processo di uniformazione degli antagonisti. Lo stesso discorso può essere fatto a proposito del piano escogitato per violentare Tecla (par. 45b). Come Tamiri nei confronti di Demas ed Ermogene, i medici corrompono i giovani con del vino e ricchezze di ogni tipo (e si noti anche l'analogia nell'enfasi descrittiva, ved. par. 13, nota comm. 62). Anche se in uno stile differente, questo finale alternativo, decisamente seriore, costituisce un bacino di raccolta di episodi successivi elaborati tenendo conto delle tradizioni precedenti.

<sup>225</sup> Per l'interpretazione allegorica del leone, ved. par. 28, nota comm. 154.

<sup>226</sup> La menzione del *βυθός* può riferirsi alla vasca ricolma d'acqua dell'episodio del battesimo, considerando oltretutto che tale riferimento rispetterebbe anche la sequenza degli eventi ricordati da Tecla (la pira ad Iconio; il matrimonio sventato; l'incontro con Alessandro; la lotta con le fiere; l'autobattesimo), a meno che non si voglia pensare ad un episodio andato perduto nel corso della trasmissione, poiché l'accezione più diffusa di tale termine, che è d'origine

colta e spesso usato in componimenti poetici (cfr. *Ps.* 107, 24), è quella di “fondo”, specialmente di “profondità” del mare. Per l’espedito della *Ringkomposition*, ved. par. 42, nota comm. 211.

**APPENDICE**  
**L'area semantica della "vista" negli *Atti di Paolo e Tecla***

Negli *Atti di Paolo e Tecla* la sfera semantica della vista svolge un ruolo di primaria importanza poiché guida lo snodarsi della trama, segnala i momenti di maggiore intensità narrativa, ma soprattutto contribuisce a definire le caratteristiche interiori dei personaggi.

Nella scena inaugurale, ad esempio, la superiorità di Paolo che, nella completa buona fede, non si accorge della malevolenza dei confratelli, è ottenuta mediante il ricorso ad ἀποβλέπω che raffigura l'apostolo tutto concentrato nella contemplazione attenta e ammirata della benevolenza di Cristo (par. 1). L'uso di tale verbo è pertinente alla rappresentazione di una visione oculare che è allo stesso tempo una presa di coscienza volta ad orientare il comportamento. In questo testo l'astrazione dell'apostolo, assorto più di altri personaggi nella meditazione trascendente, si riversa nella capacità persuasiva delle sue parole. Infatti mentre a Tecla e ad Onesiforo è attribuita la facoltà di scrutare nel cuore degli uomini per carpire i loro più intimi sentimenti, a Paolo si addice esclusivamente la suggestione del discorso. La descrizione di Onesiforo in attesa di Paolo si muove in questo senso: egli lo aspetta intento (εἰστήκει) ed esamina accuratamente la folla (ἐθεώρει)<sup>1</sup>. Pur non avendo mai visto fisicamente l'apostolo (par. 2 οὐ γὰρ εἶδεν αὐτόν), può comunque riconoscerlo (par. 3 εἶδεν δὲ τὸν Παῦλον ἐρχόμενον). Si rileva che ὁράω, «vedere», soprattutto se all'aoristo o al perfetto, si riferisce nello stesso tempo anche al discernimento interiore: questa è una caratteristica peculiare del greco che, a differenza di altre lingue<sup>2</sup>, fonde in un unico verbo l'azione del vedere e la comprensione intellettuale o emotiva<sup>3</sup>. L'aspetto angelico dell'apostolo permette il riconoscimento prima ancora delle sue caratteristiche esteriori, poiché porta alla

---

<sup>1</sup> Ved. nota comm. 16.

<sup>2</sup> Si veda, ad esempio, la differenza con l'ebraico. L'episodio del confronto tra Eva e il serpente, tutto scandito da uno scambio di sguardi, ha come tema principale una diversa percezione legata alla vista, tanto che la promessa del tentatore («Vi si apriranno gli occhi e sarete simili a Dio», *Gen.* 3, 5) sembra l'attrattiva principale che spinge a compiere la trasgressione al divieto divino. Dopo avere colto il frutto proibito, la promessa viene esaudita («Allora si aprirono gli occhi di ambedue», *Gen.* 3, 7), ma nelle conclusioni, «e capirono di essere nudi», non vi è più il ricorso alla radice *r'h*, «vedere», bensì *yd'*, «conoscere» (BUSI, p. 30).

<sup>3</sup> AESCHYL., *Ag.* 1623 οὐχ ὁρᾶς ὁρῶν τάδε; in questo senso le metafore sono numerosissime: cfr. PLAT., *Resp.* 553d τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα.

luce le virtù intrinseche di Paolo, che Onesiforo già conosceva (par. 2 εἶδεν αὐτὸν... ἀλλὰ μόνον πνεύματι). Il meccanismo di questo incontro, che fa coincidere la fisicità con l'interiorità e la vista con la conoscenza spirituale, mette in rilievo una corrispondenza profondamente radicata nel pensiero greco, evidente nella crisi della καλοκάγαθία.

Tale sistema ideologico si prolunga nel par. 4, che descrive l'incontro tra i due uomini. Mentre Onesiforo ha riconosciuto Paolo e si è presumibilmente presentato a lui, Paolo lo ha solo visto (ιδών); e quando gli occhi indagatori di Onesiforo si posano su Demas ed Ermogene, egli, a differenza dell'apostolo, si accorge immediatamente della loro ipocrisia: non vede, infatti, «frutto di giustizia» (οὐχ ὀρῶ ἐν ὑμῖν καρπὸν δικαιοσύνης).

Questa linea interpretativa è emblematica nel caso dell'ultimo incontro tra Paolo e Tecla. Quando Tecla ritorna da Paolo, l'apostolo ne rimane profondamente meravigliato (par. 40 ὁ δὲ ἐθαμβήθη βλέπων αὐτήν). La combinazione di βλέπω e θαμβέω, adoperata anche per il figlio di Onesiforo al par. 23 (εἶδεν Θέκλαν... καὶ ἐθαμβήθη), esprime in modo adeguato il suo stupore. Tuttavia Paolo crede che Tecla sarà presto costretta ad affrontare una nuova prova (par. 40 λογισάμενος μή τις αὐτῇ πειρασμὸς): il verbo λογίζομαι, spesso usato per tradurre previsioni calcolate e deduzioni logiche, soprattutto in retorica<sup>4</sup>, si collega alla sfera razionale e, per contrasto, mette in risalto le capacità introspettive dell'eroina la quale può leggergli dentro e cogliere le perplessità che lo animano (ἡ δὲ συνιδούσα). In questa direzione è probabile che debba essere interpretato anche il rinnegamento di Paolo di fronte alle insidie di Alessandro. Infatti l'apostolo pensa che le convinzioni di Tecla non siano abbastanza radicate (par. 25 ... μὴ ἄλλος σε πειρασμὸς λήψεται χείρων τοῦ πρώτου, καὶ οὐχ ὑπομείνης ἀλλὰ δειλανδρήσης) e, nel momento in cui si presenta una nuova prova, dichiara di non conoscere la donna che lo accompagna (οὐκ οἶδα τὴν γυναῖκα), ovvero di non essere a conoscenza delle sue reali aspirazioni.

Ma è soprattutto a proposito di Tamiri che la terminologia tecnica dello sguardo qualifica le inclinazioni del personaggio: l'incapacità di comprendere la

---

<sup>4</sup> XEN., *Hel.* VI 4, 6 ἐλογίζοντο ὡς εἰ μὴ μαχοῖντο, ἀποστήσουντο μὲν αἱ περιουκίδες αὐτῶν πόλεις; PLAT., *Gorg.* 524b ἐκ τούτων τῶν λόγων τοιόνδε τι λογίζομαι συμβαίνειν.

vocazione di Tecla, si direbbe la sua cecità, che lo porta anche a fraintendere il tipo di rapporto che si è creato con Paolo, emerge dal fatto che quando giunge da Tecla si limita a sottolineare l'immobilità della sua posizione (attraverso la ripetizione della stessa radice in ἔκπληξις, ἔκπληκτον, par. 10), ma non nota il suo sguardo stupito. Poco dopo, quando scende in strada e si mette a guardare l'allarmante viavai di proseliti che si recano dall'apostolo (par. 11 παρετήρει τοὺς εἰσερχομένους πρὸς τὸν Παῦλον καὶ ἐξερχομένους), la sua è soprattutto un'osservazione furtiva: παρατηρέω, infatti, traduce più spesso «spiare» e nel linguaggio biblico è tipico dei personaggi negativi<sup>5</sup>. Proprio per questo, nel colloquio con Demas ed Ermogene si perpetua il meccanismo esegetico legato alla vista in quanto organo privilegiato della conoscenza interiore: i due compagni di Paolo dichiarano di non conoscerlo (οὐκ οἶδαμεν, par. 12). Si viene dunque a creare la contrapposizione Tecla-Onesiforo vs Demas ed Ermogene: gli uni non hanno visto Paolo, ma lo conoscono; gli altri lo hanno conosciuto, ma non sanno chi sia.

Le sfumature lessicali della vista sono particolarmente evidenti nel caso di Tecla. La presentazione della ragazza che fissa l'attenzione sulle donne e sui giovani che si recano da Paolo è ottenuta mediante il ricorso a βλέπω, verbo che esprime non solo l'atto del vedere, ma anche lo sforzo relativo a tale azione<sup>6</sup>, e che traduce efficacemente il desiderio profondo di far parte anche lei del seguito (par. 7). La volontà di Tecla la quale ambisce a trovarsi al cospetto dell'apostolo, doppia la situazione descritta per Onesiforo, poiché, prima ancora di conoscerlo, vuole essere degna di stare al suo cospetto (πρόσωπον). Nella parte finale, nella frase οὐδέπω γὰρ τὸν χαρακτήρα Παύλου ἐωράκει, l'autore sottolinea la differenza πρόσωπον-χαρακτήρ, laddove il primo termine indica genericamente l'individuo nella sua fisicità, il secondo è specifico dei lineamenti e dell'espressività di ciascuno<sup>7</sup>. Non è senza significato, allora, che dopo la separazione tra Paolo e Tecla il ripristino del legame è, nell'ottica dell'eroina, finalizzato alla possibilità di rivedere Paolo, segno che il ricongiungimento trova

---

<sup>5</sup> Cfr. *Ps.* 37, 12; *Mc.* 3, 2; *Lc.* 6, 7; 20, 20; *Act.* 9, 24.

<sup>6</sup> Ved. MUGLER, s. v., p. 77.

<sup>7</sup> Cfr. HERODOT. I 116, 1 ὁ χαρακτήρ τοῦ προσώπου; PLAT., *Phaedr.* 263 b εἰληφέναι τινὰ χαρακτήρᾳ τινος.

nella dimensione della vista la sua piena realizzazione (par. 24 ... εὐλογῶ σε ὅτι ἔσωσάς με ἐκ πυρός, ἵνα Παῦλον ἴδω).

Nel colloquio con Tamiri la madre riporta l'attenzione sugli occhi (par. 10 κάτω βλέπουσα), riprendendo lo stesso verbo di par. 7, ma con una significativa differenza: in questo caso lo sguardo di Tecla è orientato verso il basso, quasi a volere esprimere il profondo cambiamento della vergine, rapita dalle parole di Paolo e ormai chiusa nel suo universo interiore. La differenza tra guardare fuori e guardare dentro, che è lo specchio della nuove propensioni di Tecla, sarà rovesciato poco oltre, poiché uscendo in strada, che è lo spazio dell'incontro e dell'inaspettato, Tecla troverà la sua vera dimensione.

Nella scena della conversione il cambiamento introspettivo si riflette nei sintomi esteriori che coinvolgono in primo luogo una diversa percezione visiva. Ciò che più di ogni altra cosa fa nascere in Teoclia il sospetto che Tecla sia preda di qualche sortilegio, è lo sguardo della ragazza (par. 8 ἀλλὰ ἀτενίζουσα ὡς πρὸς εὐφρασίαν), unitamente all'impossibilità a compiere qualsiasi movimento. La coppia immobilità fisica-fissità dello sguardo è la sintesi del procedimento di fascinazione legato alla parola, tanto che lo stesso verbo è ripetuto ai par. 9 e 10 in riferimento ai discorsi di Paolo (ἀτενίζει γὰρ τοῖς λεγομένοις ὑπ' αὐτοῦ e ἀλλ' ἦν ἀτενίζουσα τῷ λόγῳ Παύλου), con una efficace sinestesia che esteriorizza la singolarità della situazione.

Nell'episodio della prima condanna i verbi del «vedere» scandiscono il procedimento giudiziario<sup>8</sup>. Il ruolo di Trifena che prende il posto di Teoclia nel rivestire il ruolo materno, è emblematico nel momento della condanna di Antiochia, quando, di fronte ad un panorama tanto crudele (par. 32 πικρὸν θέαμα), le si annebbia la vista e perde i sensi, tanto da sembrare morta (par. 36). Nel par. 21, invece, viene prescelto lo scenario del θέατρον, lo spazio della vista per eccellenza, che mette in rilievo non solo la gravità, ma anche l'amoralità della situazione, poiché è soprattutto Teoclia che induce il governatore a bruciare Tecla per fare di lei un esempio per tutte le donne: per renderla, dunque, oggetto di spettacolo collettivo. In questa parte del racconto il lessico della vista è predominante e conferisce vivacità all'azione nonostante che Tecla sia costretta

---

<sup>8</sup> Ved. nota comm. 115.

sulla pira. Infatti il movimento della folla, confluita in massa per contemplare la scena (θεωρία), contrasta con l'immagine della vergine la quale, pur nella staticità, cerca Paolo con lo sguardo, come un agnello che ha smarrito il suo padrone (ὡς ἀμνὸς ἐν ἐρήμῳ περισκοπεῖ τὸν ποιμένα, οὕτως ἐκείνη τὸν Παῦλον ἐζήτει), nella convinzione che l'apostolo sia lì per guardare con ammirazione la prova che dovrà sopportare (ὡς ἀνυπομονήτου μου οὔσης ἦλθεν Παῦλος θεάσασθαί με)<sup>9</sup>. La sua ricerca partecipe ed attenta, ottenuta mediante l'ultima occorrenza di ἀθηνίζω (... καὶ προσείχεν αὐτῷ ἀτεινίζουσα), termina quando finalmente scorge tra la folla Paolo che ascende al cielo (...ἐμβλέψασα εἰς τὸν ὄχλον εἶδεν τὸν κύριον καθήμενον ὡς Παῦλον). L'uso di ἐμβλέπω è il segno di una salita che trascende la dimensione umana: infatti gli usi più significativi si riferiscono soprattutto agli sguardi che si posano su persone o oggetti che riflettono la luce<sup>10</sup>.

Si deve notare, inoltre, che i verbi connessi alla vista svolgono un ruolo fondamentale nei momenti di stasi narrativa, vale a dire quando la vicenda scorre ad un ritmo più calibrato poiché gli avvenimenti veri e propri sono meno significativi e acquistano spessore i personaggi. Infatti nella sezione intermedia che va dalla fuga di Tecla al momento della condanna, il lessico della vista è assente e l'attenzione del lettore si sposta dalla caratterizzazione psicologica dei protagonisti all'ambientazione che fa da sfondo alla vicenda.

Il particolare del paesaggio notturno conferma che l'ordine normale delle cose è sovvertito: mentre le tenebre, tipiche dei racconti agiografici<sup>11</sup>, nascondono i movimenti di Tecla e favoriscono la realizzazione dei suoi propositi, coloro che li ostacolano, al contrario, si muovono al sorgere del sole. All'alba, infatti, Tamiri avvia l'arresto di Paolo (par. 15 ὄρθρου ἀναστὰς εἰς τὸν οἶκον Ὀνησιφόρου) e all'alba Alessandro va a prelevare la vergine per dare inizio alla sfilata (par. 30 καὶ ὅτε ὄρθρος ἐγένετο, ἦλθεν Ἀλέξανδρος παραλαβεῖν αὐτήν). La costruzione degli scenari giorno-notte, che si riflette nell'opposizione

---

<sup>9</sup> Ved. nota comm. 114. Si veda la ripresa di questo verbo nel par. 44 restituito dai codd. ABC, quando l'eroina si inoltra fino a Roma per rivedere Paolo, ... καὶ ἀπῆλθεν ἐν τῇ Ῥώμῃ θεάσασθαί τὸν Παῦλον.

<sup>10</sup> MUGLER, s. v., p. 136: PLAT., *Alcib* 312e ἐννεονήκας οὖν ὅτι τοῦ ἐμβλέποντος εἰς τὸν ὀφθαλμὸν τὸ πρόσωπον ἐμφαίνεται ἐν τῇ τοῦ καταντικρῶ ὄψει, ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ. ὁ δὲ καὶ κορυφὴν καλοῦμεν, εἶδωλον, ὃν τοῦ ἐμβλέποντος;

<sup>11</sup> Cfr. PATLAGEAN, pp. 613-614.

chiarore/oscurità<sup>12</sup>, corrisponde all'antagonismo tra personaggi positivi, inondati dalla illuminazione simbolica della conversione e del rito battesimale, e personaggi negativi. L'epifania religiosa, infatti, è innanzitutto un riverbero di luce (par. 34 καὶ ἦν περὶ αὐτὴν νεφέλη πυρός) la cui intensità provoca la morte delle foche (αἱ δὲ φῶκαι πυρὸς ἀστραπῆς φέγγος ἰδοῦσαι νεκρὰ ἐπέπλευσαν), ma che ha anche la funzione di impedire alla folla confluita ad assistere alla lotta con le fiere di contemplare le nudità di Tecla, poiché Dio rischiarla la condannata, ma chiude gli occhi degli spettatori (par. 34 ὥστε... μήτε θεωρεῖσθαι αὐτὴν γυμνήν).

Nei momenti di profonda comunione con il divino prevale il lessico della luce che nelle parti finali della vicenda acquista particolare rilievo. Il ritorno al luogo del primo incontro con Paolo, infatti, è in realtà il ritorno allo spazio della luce (par. 42 ὅπου μοι τὸ φῶς ἔλαμψεν) che lei stessa potrà a sua volta restituire ad altri (par. 43 καὶ πολλοὺς φωτίσασα τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ μετὰ καλοῦ ὕπνου ἐκοιμήθη) prima di abbandonarsi ad un dolce sonno.

---

<sup>12</sup> Dio, infatti, vela il cielo ed estingue il fuoco che risplendeva sotto la pira, par. 22 καὶ μεγάλου πυρὸς λάμψαντος... καὶ νεφέλη ἄνωθεν ἐπεσκίασεν.

## INDICI\*

---

\* Negli indici i numeri in carattere normale si riferiscono ai paragrafi di *APTh*, quelli in carattere grassetto alle note di commento. Le pagine in carattere corsivo rinviano alle pagine dei capitoli introduttivi e dell'appendice. Se a tali pagine segue l'indicazione di note, esse si riferiscono alle note a piè di pagina dei capitoli introduttivi e dell'appendice.

## INDICE DELLE PAROLE COMMENTATE

- A**
- ἄβαξ: 36. **187**
- ἀγαθοσύνη: 1. **7**
- ἀγαλλιάω: 20; 25. **105; 136; p. 21**
- ἀγνεία; ἀγνός; ἀγνώσ: 5; 6; 7; 9; 12; 27; 31. **36; p. 10; p. 39s.; 47s.**
- αἰδώς: 8. **49**
- ἀκολουθέω: 23; 25. **125**
- ἄλας: 25. **137; p. 34, nota 19**
- ἀλίσκομαι: 9. **54**
- ἀμνός: 21. **113**
- ἀναβαίνω: 1. **1; p. 8**
- ἀνάγκη: 21. **112**
- ἀναζώννυμι: 40. **206**
- ἀνασεύω: 9. **51**
- ἀνοικτός: 23. **123**
- ἀπάγω: 15; 23; 30; 31. **165**
- ἀπαξαπλῶς: 37. **193**
- ἀπατηλός: 8. **46**
- ἀπεκδέχομαι: 3. **17**
- ἀπίημι: 20; 21. **110**
- ἀπόλλυμι: 6; 14; 16; 19; 36; 38. **98**
- ἄπτομαι: 34. **122; 132; 185**
- ἀπροσδεής: 17. **84**
- ἀράχνη: 9. **53**
- ἄρκος: 33. **177**
- ἀρμόζω: 9; 15. **55**
- ἄρχων: 15. **74**
- ἀσπάζομαι: 4. **21**
- ἀτενίζω: 8; 9; 10; 20; 21. **45; 107; 115; 116; p. 159s.**
- ἀφίστημι: 8. **39**
- B**
- βασιλικός: 3. **16**
- βασίλισσα: 27; 28; 36. **190**
- βῆμα: 16; 20; 27. **78**
- Δ**
- Δάφνη: 23. **124**
- δειλανδρέω: 25. **142**
- δεσμά: 18. **95**
- Δημᾶς: 1; 4; 12; 14; 16. **3; 4; 9; 21; 198; 224**
- δημόσιος: 15. **74**
- διαζώστρα: 33. **174**
- δόξα: 42; 45. **219**
- δούλη: 26; 31; 37; 38. **147**
- δύναμις: 22. **118**

## E

είδεια: 2. **14**

είσακούω: 24. **135**

εκβάλλω: 21. **110**

εκδικήσεων: 17. **82**

ἐκπληξις; ἔκπληκτον: 10. **59**; *p.*  
*158*

ἐκψύχω: 36. **186**

ἐλεήμων: 6. **32**

ἐμπολιτεύω: 18. **94**

ἐνδύω: 38. **195**

ἐνοχλέω: 8. **50**

ἐπενδύτης: 23; 40. **126**

ἐξέρχομαι: 2; 11; 19; 21. **112**

ἐξίστημι: 28. **155**

ἐπιγιγνώσκω: 14. **71**

ἐπιθύμια: 9. **54**

ἐπιποθέω: 7; 40. **205**

ἔρημος: 21; 28. **222**

Ἐρμογένης: 1; 4; 12; 14; 16. **3**; **4**;  
**9**; **21**; **198**; **224**

ἔρωτάω: 24. **135**

εὐδοκέω: 37. **194**

ἐφίστημι: 24; 40. **130**

## Z

ζήλος; ζηλωτής: 15; 17. **72**. **83**

## H

ἡγεμών: 14; 15; 16; 17; 19; 20; 21; 22;  
27; 30; 31; 34; 35; 36; 37; 38; 42. **66**

## Θ

θεάομαι: 21; 44. **114**; *p.* *160*

θέατρον: 20; 21. **111**; *p.* *159*

θρίαμβος: 26. **148**

θύρα: 18. **88**

## I

ἴστημι: 16; 26. **107**. **148**

## K

καινός: 8; 9; 14. **43**; **68**; **123**

καρδιογνώστης: 24. **134**

καταγράφω: 39. **203**

κατακαίω: 20; 21; 22. **108**

κατέχω: 10. **59**

κατηχέω: 39. **204**

κάτοπτρον: 18. **90**

κλίνω; κλίσις: 5; 24. **24**

κλάσις: 5. **24**

κρατέω: 9. **54**

κυλίω: 20. **103**

κυνήγια: 30. **163**

## Λ

λέαινα; λέων: 28; 33. **154. 177**

## **M**

μάγος: 15; 20. **76**

μακάριος: 5; 6. **26; 27**

μεγαλεία: 1; 18. **9; p. 15**

μειδιάω: 4. **19**

μηνύω: 19; 40. **98**

μνηστεύω: 7; 10. **35**

## **N**

νεφέλη: 22; 34. **220**

## **Ξ**

ξένος: 8; 13; 19; 26; 28. **63; 100**

## **O**

ὄνησιφόρος: 2; 4; 5; 7; 15; 23; 25; 26; 42. **9; 10; 11; 152; 201; 210**

ὄσιος: 20. **106**

ὄχλος: 14; 15; 19; 20; 21; 28; 30; 33; 34; 39; 40. **77; 112. 155**

οὐρανοί: 21; 24; 29; 43. **116**

## **Π**

παραμυθία: 27. **153**

παραπλήξ: 10. **59**

παρθένος: 6; 7; 8; 9; 11; 12; 16; 22; 44. **35**

πειρασμός: 25; 40. **141**

πένθος: 10; 30. **166**

περιχαρής: 8. **41**

πικρός; πικρῶς: 6; 11; 26; 28; 31; 32; 33. **32; p. 16**

πλανάω: 11; 17. **61**

πίμπλημι; πλείων: 4; 15; 23; 35; 39. **72; 224; p. 16**

ποικίλος: 8. **47**

πορεύομαι: 23; 25; 41. **99**

προσάγω: 14; 20. **65**

προσέχω: 21. **115**

πτύρομαι: 36. **188**

## **Σ**

σείω: 38. **200**

σπλαγχνίζομαι: 22. **120**

στενάζω: 23; 31. **127**

στηρίζω: 41. **210**

στοργή: 19. **102**

συμπαθέω: 17; 31. **85**

συναπόλλυμι: 36. **189**

συνδέω: 19. **102**

σύνοδος: 1. **3**

συριάρχης: 26. **144; p. 19**

σφραγίς: 25. **143**

## **T**

Τρύφαινα: 27; 28; 29; 30; 31; 33; 36; 39; 41. **152; p. 19s.**

## Υ

ὑπάντησις: 2. **11**

ὑπηρέτης: 4. **20**

ὑπόκρισις: 1; 4. **6**

ὑπομένω: 25. **142**

## Φ

φοβέομαι: 9; 20. **52**

φώκη: 34. **179. 182**

φραγελλώω: 21. **109**

φωτίζω: 43. **213**; *p.* 44

## Χ

χαρά: 5. **23**

χήρα: 30. **167**

Χριστιανός: 14; 16. **69**

## Ψ

ψέλιον: 18. **87**

**INDICE DELLE FONTI CITATE**  
**Indice biblico**

*VECCHIO TESTAMENTO*

<i>Genesi</i>	27, 3: <b>8</b>
3, 5: <i>p. 156, nota 2</i>	28, 58: <b>8</b>
3, 7: <i>p. 156, nota 2</i>	29, 17: <b>49</b>
12, 10-20: <b>145</b>	29, 29: <b>8</b>
20, 1-18: <b>145</b>	31, 12: <b>8</b>
22, 14: <b>75</b>	32, 44: <b>8</b>
24, 22: <b>87</b>	
26: <b>145</b>	<i>Giudici</i>
38, 8: <i>p. 37</i>	14, 15: <b>46</b>
41, 43: <b>24</b>	
49, 9: <b>154</b>	<i>I Samuele</i>
	8, 10: <b>8</b>
<i>Esodo</i>	
4, 28: <b>8</b>	<i>I Re</i>
9, 23-26: <b>121</b>	1, 40: <b>23</b>
13, 22: <b>220</b>	
14, 19: <b>179</b>	<i>Tobia</i>
19, 16: <b>220</b>	11, 15: <b>9</b>
20, 5: <b>83</b>	
22, 21: <b>63</b>	<i>Giuditta</i>
22, 21-22: <b>167</b>	12, 16: <b>46</b>
22, 25-26: <b>126</b>	13, 19: <b>39</b>
23, 9: <b>63</b>	16, 17: <b>32</b>
24, 3: <b>8</b>	
24, 15-16: <b>220</b>	<i>2 Maccabei</i>
40, 34-35: <b>220</b>	2, 7-8: <b>220</b>
	8, 13: <b>142</b>
<i>Levitico</i>	14, 35: <b>84</b>
15, 18: <i>p. 31, nota 3</i>	
<i>Numeri</i>	<i>3 Maccabei</i>
11, 24: <b>8</b>	5, 44: <b>41</b>
14, 14: <b>179</b>	
20, 17: <b>16</b>	<i>4 Maccabei</i>
21, 22: <b>16</b>	5, 25: <b>85</b>
24, 9: <b>154</b>	
<i>Deuteronomio</i>	<i>Giobbe</i>
9, 10: <b>8</b>	11, 13: <b>27</b>
17, 19: <b>8</b>	20, 5: <b>6</b>
22, 23: <b>35</b>	22, 27: <b>135</b>
24, 12: <b>126</b>	31, 32: <b>63</b>
25, 6: <i>p. 37</i>	
	<i>Salmi</i>
	2, 12: <b>26</b>

7, 3: **154**  
23, 4: **27**  
34, 8: **26**  
37, 12: *p. 158, nota 5*  
40, 4: **26**  
68, 6: **167**  
104, 39: **179**  
107, 24: **226**  
146, 5: **26**  
146, 9: **167**

*Proverbi*

1, 7: **52**  
6, 34: **32**  
11, 30: **22**  
13, 2: **22**

*Cantico dei Cantici*

8, 6-7: **122**

*Siracide*

1, 11-20: **52**  
16, 6: **6**  
21, 20: **19**  
23, 11: **39**  
23, 17: **122**  
45, 4: **15**

*Isaia*

10, 6: **6**  
19, 22: **135**  
24, 5: **6**  
30, 18: **26**  
33, 14: **6**  
34, 8: **32**  
45, 23: **24**  
53, 7: **113**

*Geremia*

3, 1. 2: **6**  
17, 10: **134**  
26, 2: **8**  
29, 12: **135**  
30, 2: **8**  
36, 2: **8**  
43, 1: **8**

*Ezechiele*

16, 11: **87**  
34, 8: **113**

*Baruc*

6, 37: **167**

*Daniele*

3, 19: **72**  
6, 17-25: **150**

*Gioele*

4, 21: **82**

*Amos*

6, 12: **22**

NUOVO TESTAMENTO

*Matteo*

1, 18: **35**  
1, 20: **157**  
2, 12: **157**  
2, 19: **157**  
2, 22: **157**  
3, 11: **179**  
3, 17: **194**  
4, 1-11: **222**  
4, 24: **59; 101**  
5, 3-12: **26**  
5, 7: **32**  
5, 8: **27; 194**  
5, 13: **137**  
6, 7: **135**  
6, 13: **141**  
6, 22: **213**  
8, 19: **125**  
8, 28: **123**  
8, 34: **10**  
9, 9: **125**  
10, 15: **32**  
10, 22: **142**  
10, 23: **52**  
11, 7: **114**  
11, 22: **32**  
11, 24: **32**  
12, 18: **194**  
12, 23: **155**  
12, 36: **32**  
17, 1: **129**  
17, 5: **194; 220**  
17, 15: **59**  
19, 21: **125**  
19, 27-28: **125**  
21, 10: **200**  
22, 18: **6**  
22, 23-33: *p. 37*  
23, 2: **92**  
23, 28: **6**  
24, 13: **142**  
25, 1: **10**  
25, 31-46: **63**  
26, 6-13: **184**  
26, 41: **15**

26, 58: **20**  
27, 2: **66**  
27, 3: **165**  
27, 19: **157**  
27, 26: **109**  
27, 29: **24**  
27, 60: **123**  
27, 63: **61**  
28, 3: **14**  
28, 4: **200**  
28, 19: **179**

*Marco*

1, 11: **194**  
1, 18: **125**  
1, 25: **112**  
1, 27: **68**  
1, 34: **110**  
1, 35: **89**  
1, 44: **27**  
2, 14: **125**  
2, 22: **43**  
3, 2: *p. 158, nota 5*  
4, 11-12: **75**  
5, 2: **123**  
5, 42: **155**  
7, 34: **127**  
8, 34: **125**  
9, 2: **129**  
9, 7: **220**  
9, 20: **103**  
9, 50: **137**  
10, 38: **179**  
13, 20: **15**  
14, 3-9: **184**  
14, 38: **15; 141**  
14, 44: **165**  
14, 54: **20**  
14, 65: **20**  
15, 11: **51**  
15, 15: **109**  
15, 19: **24**  
15, 26: **156**

*Luca*

1, 1, 2: **20**  
1, 4: **204**  
1, 13: **135**  
1, 27: **35**  
1, 38: **147**  
1, 47: **105**  
2, 5: **35**  
2, 10: **23**  
2, 14: **219**  
2, 22: **27**  
3, 1: **66**  
3, 22: **194**  
4, 1-13: **222**  
4, 20: **20**  
4, 28: **72**  
5, 11: **125**  
5, 14: **27**  
5, 27-28: **125**  
6, 7: *p. 158, nota 5*  
6, 18: **50**  
6, 20-22: **26**  
7, 36-50: **184**  
8, 27: **123**  
8, 56: **155**  
9, 34: **220**  
9, 62: **37**  
10, 21: **105**  
10, 38: **10**  
10, 39: **92**  
11, 4: **141**  
11, 41: **27**  
11, 36: **213**  
12, 4: **52**  
13, 27: **39**  
14, 34: **137**  
18, 2: **52**  
18, 4: **52**  
18, 11: **92**  
18, 43: **199**  
19, 5-6: **10**  
19, 38: **219**  
20, 20: *p. 158, nota 5*  
20, 34-36: *p. 35*  
20, 37: **98**  
21, 19: **142**  
22, 22: **99**  
23, 5: **51**  
23, 48: **112**

23, 55: *p. 36, nota 23*  
23, 56: **184**  
24, 32: **108**  
24, 35: **24**

#### *Giovanni*

1, 9: **213**  
3, 6: **15**  
5, 4: **59**  
5, 7: **75**  
5, 35: **105**  
6, 51: **194**  
6, 58: **194**  
7, 12: **61**  
7, 32: **20**  
9, 31-38: **213**  
10, 36: **98**  
12, 1: **129**  
12, 1-8: **184**  
12, 12-13: **10**  
18, 3: **20**  
19, 41: **123**  
21, 7: **126**

#### *Atti*

1, 24: **134**  
2, 11: **9**  
2, 26: **105**  
2, 38: **179**; *p. 45, nota 52*  
3, 1-4, 31: **179**  
5, 5: **186**  
5, 10: **186**  
5, 17: **72**  
5, 38: **39**  
6, 8: **18**  
6, 15: **18**  
8, 6: **115**  
8, 10: **118**  
8, 16: **179**  
8, 32: **113**  
9, 3: **99**  
9, 3-19: *p. 6*  
9, 24: *p. 158, nota 5*  
10, 2: **52**  
10, 5: **27**  
10, 31: **135**  
10, 48: **179**  
11, 9: **27**

11, 26: **69**  
 12, 19: **165**  
 12, 23: **185**  
 13, 3: **128**  
 13, 13-52: *p. 6*  
 13, 16: **52**  
 13, 26: **52**  
 13, 35: **52**  
 13, 45: **9; 72**  
 13, 50: **9**  
 13, 52: **2; 9; 144**  
 14, 6: **124**  
 14, 23: **128**  
 14, 27: **88**  
 15, 8: **134**  
 15, 9: **27**  
 15, 14: **101**  
 15, 20: **65**  
 16, 18: **179**  
 16, 34: **105**  
 18, 6: **27**  
 18, 12-16: **67**  
 18, 25: **204**  
 19, 5: **179**  
 20, 7: **24**  
 20, 19: **141**  
 20, 26: **27**  
 21, 21: **204**  
 21, 24: **204**  
 22, 3: **83**  
 22, 6-7: **211**  
 22, 6-16: *p. 6*  
 22, 29: **39**  
 23, 22: **98**  
 24, 5: **69**  
 24, 25: *p. 39, nota 30*  
 24, 26: **55**  
 24, 42: **24**  
 24, 46: **24**  
 26, 12-18: *p. 6*  
 26, 16: **20**  
 26, 28: **67**  
 27, 40: **55**  
 28: *p. 4*

*Romani*

1, 11: **204**  
 2, 18: **204**

6, 3: **179**  
 8, 5-6: **15**  
 8, 23: **127**  
 8, 34: *p. 41*  
 11, 36: **219**  
 12, 9: **6**  
 14, 11: **24**  
 14, 14-23: *p. 30*  
 15, 14: **7**  
 16, 12: **152; p. 19**  
 16, 22: *p. 2*  
 16, 22-23: **21**  
 16, 27: **219**

*I Corinzi*

1, 14-17: **209**  
 2, 6: **30**  
 2, 8: **30**  
 2, 16: **30**  
 3, 1-2: *p. 47*  
 3, 16: **28**  
 4, 1: **20**  
 4, 5: **213**  
 5, 5: **15**  
 5, 8: **6**  
 6, 3: *p. 41*  
 6, 9-10: *p. 40*  
 6, 19: **28**  
 7: *p. 26*  
 7, 5: *p. 38*  
 7, 9: *p. 39, nota 30*  
 7, 40: *p. 39, nota 30*  
 7, 17-40: *p. 41*  
 7, 25-34: **35**  
 7, 26: **35**  
 7, 29: **29; p. 40**  
 7, 31: **31**  
 7, 37: **35**  
 9, 7-14: **18**  
 9, 25: *p. 39, nota 30*  
 10, 13: **141**  
 11, 4-15: **139**  
 13, 7: **142**  
 14, 3: **153; 204**  
 14, 21: **135**  
 14, 33b-35: *p. 27*  
 14, 34-35: *p. 27*  
 15: **18**

15, 29: **159**  
15, 32: **163**  
15, 53: **195**  
16, 9: **88**  
16, 21: *p. 2*

*2 Corinzi*

1, 22: **143**  
2, 12: **88**  
2, 13: **12**  
2, 14: **148**  
4, 4: **213**  
4, 6: **213**  
5, 2: **127**  
5, 2-4: **195**  
5, 4: **127**  
5, 16: **15**  
6, 6: **6**  
6, 16: **28**  
7, 1: **15**  
7, 6: **12**  
8, 6: **12**  
8, 13: **194**  
8, 16: **12**  
8, 23: **12**  
9, 14: **204**  
10-13: **18**  
10, 1-2: **18**  
10, 10: **18**  
11, 2: **55**  
11, 8: **18**  
11, 24: **96**  
12, 9: **18**  
12, 11: **18**  
12, 16: **18**  
12, 18: **12**

*Galati*

1, 12: *p. 3*  
1, 15: **219**  
2, 1-3: **12**  
2, 11-21: **18**  
3-4: **18**  
3, 27: **179**  
4, 14: **141**  
5, 21: *p. 40*  
5, 22-23: **7**  
6, 6: **204**

6, 12: **15**

*Efesini*

1, 13: **143**  
1, 17: **71**  
1, 18: **213**  
1, 20: *p. 41*  
2, 1-7: **70**  
2, 3: **54**  
2, 26: **204**  
3, 1: **95**  
3, 9: **213**  
3, 21: **219**  
4, 13: **71**  
4, 23-24: **195**  
5, 9: **7**  
5, 25-26: **179**  
6, 14-15: **195**

*Filippesi*

1, 8: **204**  
1, 11: **22**  
1, 28: **188**  
2, 6-11: **179**  
2, 10: **24**  
3, 1: **18**  
3, 3: **15**  
4, 20: **219**

*Colossesi*

1, 12: **55**  
2, 5: **15**  
2, 8: **46**  
2, 15: **148**  
3, 1: *p. 41*  
3, 9-10: **195**  
4, 3: **88**  
4, 14: **4; p. 8**

*1 Tessalonesi*

3, 2: **210**  
3, 6: **204**  
4, 5: **54**  
4, 11: *p. 28*  
5, 27: *p. 2*

*2 Tessalonesi*

1, 7: **194**

1, 11: **7**  
2, 10: **46**  
3, 12: *p. 28*

*1 Timoteo*

1, 3-11: *p. 26*  
1, 4: *p. 28, nota 66*  
1, 20: **4; 70**; *p. 28*  
2, 2: *p. 28*  
2, 11-12: *p. 27*  
2, 12: *p. 26*  
3, 3: *p. 28, nota 66*  
3, 8: *p. 28, nota 66*  
3, 11: *p. 28*  
4, 1: *p. 26, nota 59*  
4, 3: **71**; *p. 27, nota 62*  
4, 3-5: *p. 30*  
6, 4-5: *p. 28, nota 66*

*2 Timoteo*

1, 4: **204**  
1, 10: **213**  
1, 15: **5**; *p. 8*; *p. 9*  
1, 16-18: **10**  
2, 3. 4: **18**  
2, 16-18: **70**  
2, 18: *p. 28*; *p. 37*  
2, 25: **71**  
3, 6: *p. 26*; *p. 26, nota 59*  
3, 6-7: **71**  
3, 11: *p. 29, nota 67*  
4, 10: **4; 12**; *p. 8*  
4, 14: **4**  
4, 17: **163**  
4, 18: **219**  
4, 19: **10**; *p. 9*

*Tito*

1, 1: **71**  
1, 7: *p. 28, nota 66*  
1, 10-16: *p. 26*  
2, 1: *p. 28, nota 64*  
2, 3: *p. 28, nota 66*  
2, 8: **106**  
3, 3: **54**  
3, 5: **179**

*Filemone*

1, 9: **95**  
16: **15**  
19: *p. 2*  
24: **4**; *p. 8*

*Ebrei*

1, 4-13: **213**  
2, 17: **32**  
3, 12: **39**  
3, 13: **46**  
4, 3: **194**  
5, 12-14: *p. 47*  
6, 4: **213**  
6, 7: **135**  
6, 18: **194**  
10, 26: **71**  
10, 32: **213**  
11, 31: **189**  
12, 11: **22**  
12, 15: **49**  
13, 2: **63**  
13, 17: **127**  
13, 21: **219**

*Giacomo*

4, 5: **204**  
5, 8: **210**

*1 Pietro*

1, 13: **206**  
2, 1: **6**  
2, 2: **204**  
2, 17: **52**  
4, 3: **99**  
4, 6: **15**  
4, 11: **219**

*2 Pietro*

1, 8: **105**  
1, 17: **194**  
2, 9: **32**  
3, 7: **32**  
5, 10: **210**

*1 Giovanni*

4, 17: **32**

*2 Giovanni*

1, 1: **71**

*Apocalissi*

5, 5: **154**

5, 13: **219**

7, 12: **219**

8, 7: **121**

11, 19: **121**

13, 2: **177**

14, 7: **52**

14, 8: **62**

14, 10: **62**

16, 18-21: **121**

16, 19: **62**

17, 2: **62**

18, 1: **213**

18, 3: **62**

18, 7: **167**

19, 5: **52**

19, 7: **105**

19, 15: **62**

21, 23: **213**

22, 5: **213**

## INDICE DELLE ALTRE FONTI

### A

#### **Achille Tazio**

(ACH. TAT.)

I 5, 1: **62**

I 5, 6: **54**

I 10, 3: **49**

I 13, 6: **122**

II 3, 1: **62**

II 4, 4: **127**

II 6, 2: **19**

II 11, 1: **157**

II 13, 3: **54**

II 34, 7: **127**

III 10, 5: **87**

III 15, 2: **185**

III 15, 4-5: **185**

III 16 3, 5: *p. 21, nota 43*

III 16, 5: **122**

III 17-25: **185**

III 17, 6: **76**

III 22, 1-4: *p. 20, nota 42*

IV 1, 4: **157**

IV 7, 4: **122**

IV 10, 1: *p. 24, nota 53*

V 12, 2: **127**

V 13, 3: **62**

V 14, 3: **62**

V 17, 3: **139; 204**

V 19, 2: **204**

V 20, 5: *p. 22, nota 47*

V 26, 2: **122**

VI 20, 1-2: *p. 24, nota 54*

VI 22, 44: **122**

VII 12, 4: **157**

VII 13, 1: **88**

VIII 4, 1: **62**

VIII 12, 1: **206**

VIII 17, 3-4: **28**

VIII 18, 2: **28**

*Acta Ioannis* (Lipsius-Bonnet, II, 1)

(*A. Io.*)

90: **154**

#### *Acta Pauli*

(*AP*)

*AP*, papiro greco di Amburgo

(Schmidt)

(*AP Ha*)

1, 29: **150**

1, 33: **163**

2, 5: **174**

3, 5: **163**

3, 14: **19**

4, 2: **19**

4, 11: **174**

4, 13: **174**

4, 20: **154**

4, 33: **188**

5, 6: **121**

5, 10f: **121**

5, 14: **174**

5, 19f: **128**

5, 34: **172**

Par. graec. 769: **29**

*AP*, papiro di Michigan n. 1317

(Sanders) verso 12: **193**

(*PMich*)

*Acta Philippi* (Lipsius-Bonnet, II,2)

(*A. Phil.*)

3: *p. 34, nota 17*

12, 22: **110**

16, 12: **105**

37: **76**

*Acta Thomae* (Lipsius-Bonnet, II,2)

(*A. Thom.*)

10: **88**

25: **213**

53: **103**

104: *p. 33*

107: **105**

121: *p. 33, nota 16*

134: **76**

156-157: **154**

#### *Acta Sanctorum*

*Acta SS. Iuni VI*, p. 65c: **3**

**Agatarchide** (Müller, *GGM*)  
(AGATHAR.)  
I, p. 136: **182**

**Alessandro di Afrodisia**  
(AL. APHR.)  
*Fat.* 6: **18**

**Ambrogio**  
(AMBR.)  
*De virginib.* II 3, 19-21: **154**

**Antologia Palatina**  
(*Anth. Pal.*)  
VII, 635, 2: **3**  
XII, 132, 1: **54**

**Apollonio Discolo**  
(APOLL. DYSC.)  
*Synt.* 3, 28: **75**

**Archiloco** (West)  
(ARCHIL.)  
*fr.* 114: **18**

**Lettera di Aristeo**  
(*Ep. Arist.*)  
11, 211: **84**  
11, 232: **22**  
12, 313: **59**

**Aristofane**  
(ARISTOPH.)  
*Ach.* 849: **139**  
*Eq.*  
186: **26**  
477: **3**  
686: **47**  
*Pax* 758: **182**  
*Pl.* 242: **59**  
*Th.*  
214: **126**  
438: **47**  
838: **137**  
*Ves.* 1035: **182**

**Aristotele**  
(ARISTOT.)

*Hist. anim.*  
497b 4: **182**  
566b 28: **182**  
567a 3: **182**  
567a 7: **182**  
567a 13: **182**  
*Meteor.* 343b 11-13: **45**  
*Part. anim.* 697b 4: **182**  
*Pol.* 1277b 20: **206**  
*Probl.* 882b 33: **24**  
*fr.* 290 (Rose): **154**

**Atenagora**  
(ATHENAG.)  
*Leg.* 21, 1: **54**

## **B**

**Bacchilide**  
(BACCHYL.)  
3, 21-62: **122**

**Epistola di Barnaba**  
(Scorza Barcellona)  
(*Barn.*)  
1, 5: **86**  
2, 9: **7**

**Basilio di Cesarea**  
(BAS.)  
*Ep.*  
188: *p.* 46  
199: *p.* 46

**Basilio di Seleucia**  
(BAS. SEL.)  
*V. Thecl.* I (PG LXXXV, 520-521):  
**144**  
17: **159**

## **C**

**Calpurnio Siculo**  
(CALP.)  
*VII egl.*, 64-68: **182**

**Caritone di Afrodisia**  
(CHARIT.)

I 1, 1: **59**  
I 1, 4: **49**  
I 1, 9: **127**  
I 4, 2: **54**  
I 4, 12: *p. 24, nota 53*  
I 8, 1: **185**  
I 12, 13: **75**  
I 13, 2: **62**  
I 13, 8: **28**; *p. 21, nota 46*  
I 14, 9: *p. 21, nota 44*  
II 2, 7: *p. 21, nota 44*  
II 4, 4: **54**; *p. 19, nota 39*  
II 5, 4: *p. 19, nota 39*  
II 8, 5: *p. 24, nota 53*  
III 2, 10: **62**  
III 2, 12: *p. 21, nota 44*  
III 4, 7: *p. 24, nota 54*  
III 8, 1: *p. 24, nota 53*  
III 8, 7: *p. 21, nota 44*  
IV 3, 6: **122**  
IV 3, 7: **62**  
IV 5, 6: **74**  
IV 5, 7: **62**  
V 9, 4: **76**  
VI 3, 6: **48**  
VI 4, 5: **206**  
VI 5, 10: **48**

### **Cassio Dione**

(DION. CASS.)  
LIV 3, 7, 3: **156**  
LXVI 25, 1-3: **182**

### **Cicerone**

(CIC.)  
*De off.* I, 35: **174**

### **Cirillo di Gerusalemme**

(CYR. HIER.)  
*Catech.* 3, 11 (*PG XXXIII*, 441): **179**

### **Clemente Alessandrino**

(CLEM.)  
*Paed.*  
I 6, 26. 1: **213**  
I 6, 26. 2: **213**  
I, 6, 29. 3: **213**  
*Prot.* 2, 30. 6-7: **18**

*Strom.*

III 12, 82: *p. 38*  
III 45, 3: *p. 32*  
III 92, 2: *p. 33, nota 13*  
IV 26, 165-166: **63**

### **Clemente Romano**

*1 Clem.*  
5, 5-7: *p. 4*  
6, 2: *p. 6*  
36, 2-6: **213**  
*2 Clem.*  
2, 5: **97**  
6, 9-7, 6: **143**  
8, 4: **28**  
8, 6: **28**  
14, 3: **28**

### **Codex Theodosianus**

(*Cod. Theod.*)  
XV 9, 2 (409 Febr. 25): **144**  
XVI 5 (*De haereticis*): *p. 46, nota 55*

### **3 Corinzi**

(*3 Cor.*)  
2, 15: **97**

## **D**

### **Didaché**

(*Did.*)  
1, 3: **128**

### **Diodoro Siculo**

(DIOD. SIC.)  
XVII 101, 6: **205**

### **Diogene Laerzio**

(DIOG. LAERT.)  
9, 21: **125**

### **Dioscoride (Sprengel)**

(DIOSCORID.)  
*De Mat. Med.* 5: **141**

## **E**

### **Eliano**

(AELIAN.)  
*De nat. anim.* 12, 7: **154**  
*Hist. anim.* 3, 19: **182**

### **Eliodoro**

(HELIOD.)  
1, 10: **54**  
1, 21: *p. 24, nota 53*  
2, 10: **49**  
2, 25: **54**  
3, 5: **49**  
5, 4: **36**  
5, 8: **206**  
6, 10: **206**  
8, 20: **122**  
10, 7: **36**

**Epicuro** (Usener)  
(EPIC.)  
*fr.* 519: **22**

### **Epifanio**

(EPIPH.)  
*Pan.*  
45: *p. 33, nota 16*  
45, 4: *p. 34*  
46: *p. 31, nota 5*  
47, 1: *p. 34*  
47, 849-856: *p. 31, nota 5*  
61, 104d: *p. 34*

### **Erma**

(HERM.)  
*Mand.*  
IV 3, 4: **134**  
*Sim.*  
V 3, 7: **128**  
VI 4, 4: **46**  
IX 16, 4: **143**

### **Erodoto**

(HERODOT.)  
I 22, 2: **89**  
I 76, 3: **39**  
I 86, 5: **77**  
I 87, 2: **122**  
I 95, 2: **39**  
I 96, 2: **35**

I 116, 1: *p. 158, nota 7*  
I 119, 3: **41**  
I 122, 1: **21**  
I 132, 3: **76**  
II 86, 5: **184**  
III 20, 1: **87**  
III 22, 2: **87**  
V, 92ζ: **59**  
V 93, 1: **204**  
V 100: **1**; *p. 8, nota 16*  
VI 65, 2: **64**  
VII 37, 2: **76**

### **Eschilo**

(AESCHYL.)  
*Ag.* 1623: *p. 156, nota 3*  
*Pers.*  
42: **77**  
606: **57**  
930: **24**  
*Pr.* 954: **20**  
*Suppl.* 893: **52**  
*Sept.* 24: **97**

### **2 Esdra**

(2 Esdr.)  
19, 25: **7**  
19, 35: **7**

### **4 Esdra**

(4 Esdr.)  
7, 78: **15**

### **Esichio**

(HESICH.)  
*s. v. ἀγνεία*: **36**

### **Esiodo**

(HES.)  
*Op.* 777: **53**  
*Theog.* 30-31: **114**

### **Eusebio**

(EUS.)  
*Hist. Eccl.*  
IV 3, 2-3: *p. 47, nota 59*  
IV 23, 7-8: *p. 47, nota 58*  
IV 29, 3: *p. 31, nota 4*

V 18, 3: p. 33, nota 12

**Euripide**

(EUR.)

*Andr.* 348: **167**

*Bacch.*

157: **105**

370-372: **106**

*Heracl.*44: **77**

*Hel.* 549: **57**

*Ion* 635: **77**

*Med.* 300: **47**

*Tr.*

112-119: **103**

113: **24**

380: **167**

*fr.* 971: **15**

**Evangelium Mariae** (Moraldi)

(*Ev. Mar.*)

Pap. di Berlino (I parte): **206**

**Evangelium Thomae** (Moraldi)

(*Ev. Thom.*)

22: **206**

114: **206**

**F**

**Filastrio di Brescia**

(PHILASTR. BRIX.)

*De haer.*

48 (*PL XI*, 1164-1165): p. 31, nota 5

72 (*PL XI*, 1186): p. 31, nota 5

**Filone Alessandrino**

(PHILON.)

*Cher.* 50: **35**

*De Ios.* 56: **46**

*Deus imm.*

2: **15**

56: **84**

*Rer. div.* 268: **15**

**Filostrato**

(PHILOSTR.)

*Vit. Soph.* 552: **18**

**Focilide** (Young)

(PHOCIL.)

218: **36**

**G**

**Galeno**

(GALEN.)

*Comm. Aph.* 114, 5: **59**

**Giorgio di Pisidia** (Tartaglia)

(GEOR. PIS.)

*Epigr.* 57, 2: **35**

**Giovanni Crisostomo**

(IO. CHRYS.)

*Hom. in Mt.*

7, 6: **111**

7, 6-7: **144**

48, 3: **111**

**Ps. Giovanni Crisostomo**

(PS. CHRYS.)

*PG L*, 748: p. 19, nota 38

**Girolamo**

(HIER.)

*De viris illustribus*

7: p. 45

9: p. 45

53: p. 45, nota 53

*In Agg.* 1, 11 (*PL XXV*, 1398c): p. 46

*In epist. ad Tit. prolog.* (*PL XXVI*, 555): p. 36, nota 22

**Giuseppe Flavio**

(IOS. FL.)

*De bell. Iud.*

II 8, 5: **36**

VII 1, 3: **37**

**Giustino**

(IUST.)

*I apol.* 61, 12: **213**

*2 apol.* 12, 7: **78**

*Dial. cum Tryph. Iud.*

81, 4: p. 35, nota 21

122, 5: **213**

125, 4: **37**

**Gregorio di Nissa**

(GR. NYSS.)

*Or. Dom.* 5: **94**

## I

**Ignazio**

(IGN.)

*Eph.*

11, 2: **95**

18, 2: **179**

*Phil.* 7, 2: **28**

*Rom.* 5, 2: *p.* 6

**Ippocrate**

(HIPPOCR.)

*Acut.* 7: **59**

*Aph.* 7, 14: **59**

*Epid.* 7, 10: **45**

**Ippolito (Wendland)**

(HIPPO.)

*Haer.*

VI 18, 4: **107**

VIII 16: *p.* 31, *nota* 5

IX 29, 1: *p.* 37, *nota* 25

IX 29, 2: *p.* 37, *nota* 25

X 18: *p.* 31, *nota* 5

**Ireneo**

(IREN.)

*Haer.* I 28, 1 (*PG* VII, 690): *p.* 31, *nota* 4

**Isocrate**

(ISOCR.)

*Busir.* 11, 21: **36**

## L

**Longo Sofista**

(LONG.)

II 7, 4: **44**

II 7, 6: **19**

II 21, 5: **19**

II 37, 1: **19**

III 15, 3: **54**

IV 26, 1: **62**

IV 34, 1: **62**

**Luciano**

(LUCIAN.)

*Demonax* 1: **18**

*Dial. Deor.* 6, 3: **54**

*Soloec.* 9: **35**

## M

**Manetone (Köchly)**

(MANET.)

4, 80: **59**

*Martyrium Perpetuae et Felicitatis*

(*M. Perp. et Fel.*)

7-8: **159**

18: **105**

20: **117**

*Martyrium Polycarpi*

(*M. Polyc.*)

2, 4: **150**

8, 3: **172**

11: **144**

*Martyrium Tarachi, Probi et Andronici*

(*M. Tarach., Prob., Andr.*)

10: **144**

**Massimo di Tiro (Trapp)**

(MAX. TYR.)

XIX 5, 142-143: **88**

XXIV 4, 68: **54**

**Menandro**

(MEN.)

*Peric.* 1014: **42**

**Meride**

(MOER.)

Λέξεις Ἀπτικῶν καὶ Ἑλλήνων  
κατὰ στοιχεῖον

s. v. ἀπάτη: **46**

**Metodio di Olimpo**

(METH.)  
*Symp.*  
3, 3: **110**  
3, 6: **46**  
8, 2: **54**

**Musonio**  
(MUSON.)  
37, 3: **83**

## O

**Omero**  
(HOM.)  
*Il.*  
1, 526-527: **46**  
1, 595: **19**  
2, 211-277: **18**  
5, 176: **24**  
6, 407-439: **167**  
7, 271: **24**  
13, 412: **24**  
14, 414: **59**  
17, 569: **24**  
19, 367: **195**  
21, 270: **24**  
*Od.*  
4, 404-453: **182**  
4, 703: **24**  
6, 206-209: **63**  
8, 17: **114**  
8, 572-576: **63**  
9, 252-255: **63**  
9, 269-271: **63**  
9, 270: **106**  
13, 34: **24**  
16, 479: **62**  
19, 178-180: **213**  
19, 425: **62**  
20, 301: **10**  
22, 299: **97**

**Origene**  
(OR.)  
*Cels.* 5, 65 (PG XI, 1288): p. 36,  
nota 22  
*Comm. in Io.* 19, 22: **94**  
*Hom. in Ier.* 7, 3: **110**

*In Pasch.* 36, 36-37, 1: **29**  
**Ostraka**  
*Ostr.* II42<sup>4</sup>: **43**

## P

**Papyri**  
BGU I. 316<sup>28</sup>: **59**  
BGU III. 715<sup>ii.13</sup>: **4**  
P<sup>46</sup>: **7; 15**  
P<sup>72</sup>: **219**  
PLeid W<sup>XVI 8 f.</sup>: **45**  
POxy I. I<sup>5ff.</sup>: **128**  
POxy I. 41<sup>19</sup>: **172**  
POxy I. 113<sup>20</sup>: **48**  
POxy III. 407<sup>6</sup>: **219**  
POxy VI. 899<sup>44</sup>: **50**  
POxy VI. 903<sup>6</sup>: **117**  
POxy X. 12<sup>24</sup> Fr. 2 verso 3: **68**  
PPar 47<sup>13</sup>: **179**  
PPar 574<sup>1243</sup>: **39**  
PPetr. III. II<sup>21</sup>: **46**  
PPetr. III. 31<sup>5</sup>: **16**  
PRyl II. 235<sup>6</sup>: **48**  
PSI 27<sup>18ff.</sup>: **132**  
PSI IV. 299<sup>8</sup>: **59**

**Petronio**  
(PETR.)  
*Satyr.* 11: **123**

**Physiologus** (Sbordone)  
(*Phys.*)  
1: **154**  
40, 5: **182; p. 45**

**Pindaro**  
(PIND.)  
*Pyth.* 5, 47: **26**

**Platone**  
(PLAT.)  
*Alcib.* 312e: p. 160, nota 10  
*Euthyphr.* 14b: **106**  
*Gorg.* 524b: p. 157, nota 4  
*Leg.*  
721c: p. 37, nota 26  
835d: **122**

855e: **205**

624b: **217**

*Minos*

314d: **97**

319b-c: **217**

*Phaedr.*

240a: **54**

252c: **54**

253c: **54**

263b: *p. 158, nota 7*

*Resp.*

354a: **26**

553d: *p. 156, nota 3*

572e: **76**

*Symp.*

211c: **15**

### **Plinio**

(PLIN.)

*Hist. Nat.*

9, 42: **182**

32, 144: **182**

33, 45: **90**

### **Plotino**

(PLOT.)

I 6, 9, 24: **45**

IV 7, 10, 40: **45**

### **Plutarco**

(PLUT.)

*De ser. num. vind.* 552f-553a: **182**

*Fab.* 3, 1: **188**

*Marc.* 22, 1: **148**

*Mor.*

469d: **97**

966e: **53**

*Publ.* 20, 2: **148**

### **Polibio**

(POLYB.)

I 16, 3: **39**

III 81, 6: **57**

VI 15, 8: **148**

XXII 10, 8: **106**

### **Protovangelo di Giacomo**

(*Protev.*)

6, 3: **22**

## **R**

### **Romano il Melodo** (Maisano)

(ROM. MEL.)

XI 2, 6: **148**

XXXII 3, 3: **213**

LIII 1, 1: **213**

## **S**

### **Senofonte**

(XEN.)

*An.*

I 1, 2: **1**; *p. 8, nota 16*

I 2, 27: **87**

VII 1, 2: **40**

*Hel.* VI 4, 6: *p. 157, nota 4*

*Oec.* 1, 13: **59**

### **Senofonte Efesio**

(XEN. EPH.)

I 3, 4: **54**

II 1,3: **54**

II 13, 3: **122**

IV 2, 4-5: **122**

V 5, 4: **139**

V 7, 4: *p. 24, nota 53*

V 1, 7: **139**

### **Sofocle**

(SOPH.)

*Ai.*

137: **59**

653: **167**

693: **41**

*Ant.* 590: **103**

*El.* 66: **97**

*Oed. Col.* 470: **106**

*Oed. Tyr.* 712: **20**

*Tr.* 148: **35**

*fr.* 453 (Radt) [415 Nauck]: **13**

### **Stazio**

(STAT.)

*Sylv.* 4, 93: **90**

**Suidae Lexicon**

s. v. ἄβαξι: **187**  
s. v. ἀράχνης: **53**  
s. v. ἐπειδύτης: **126**  
s. v. Ἐπιμενίδης: **217**

**Svetonio**

(SUET.)  
*Vita Caes.* II 79, 2: **18**

**T**

**Tacito**

(TAC.)  
*Ann.* XV 44, 3: **66**

**Taziano**

(TATIAN.)  
*Or. Graec.*  
21, 2: **97**  
29: p. 40, nota 32

**Temistio**

(THEM.)  
*Or.*  
2, 29b: **45**  
4, 51b: **45**  
13, 165d: **45**

**Teodoreto**

(THEODORET.)  
*Haeretic. fab. compend.* 1, 20 (PG  
LXXXIII, 369-372): p. 36

**Teodoro di Mopsuestia**

(THEODOR. MOPS.)  
*Io.* 1, 29: 113

**Tertulliano**

(TERT.)  
*Adv. Marc.* III 9, 4: p. 35, nota 21  
*De Bapt.* 17: **213**; p. 43  
*De Res.* 36, 5: p. 35, nota 21  
*Ux.* I 3, 1: p. 44, nota 50

**Testamentum Aser** (Charles)

(*T. Aser*)  
7, 3: **179**

**Epistola di Tito**

(*Ep. Tit.*)  
6, 10: **95**

**Tucidide**

(THUC.)  
III 82, 6: **3**  
IV 14, 3: **57**  
IV 32, 2: **57**  
IV 55, 3: **57**  
IV 103, 4: **94**  
IV 106, 1: **94**  
VI 46, 1: **57**  
VIII 14, 1: **57**

**INDEX GRAMMATICUS**  
**FIGURE RETORICHE**

Accusativo di relazione: 44. **214**

Allitterazioni e giochi di parole: 5. **25**; 6. **30**; 7. **33**; 13. **62**; 20. **108**

Alternanza vocalica: 1. **7**

Amfibologia: 17. **86**; 19. **98**; 19. **100**; 19. **102**; 21. **112**; 21. **116**; 36. **186**

Articolo in funzione attributiva: 1; 3. **2**

Articolo in funzione predicativa-pronominale: 1. **2**

*Climax*: 17. **86**; 32. **172**

Ellissi della copula ἐστίν: 6. **7**

*Hapax legòmena*: 7. **37**; 10. **59**; 18. **94**

Latinismi: ἡγεμῶν: 14; 15; 16; 17; 19; 20; 21; 22; 27; 30; 31; 34; 35; 36; 37; 38; 42. **66**; **80**; ἀνθύπατος: 16; 17; 32. **80**; 36 (ἀρήνα); 38 (ἄκτον)

Participio con valore attributivo: 7. **33**

Participio e verbo finito: 10. **58**

Proposizioni consecutive con ὥστε: 1; 8; 30; 34 (l. 345; 349); 36; 38; 39; 41 (l. 414; 419). **1**

*Ringkomposition*: 17. **86**; 42. **211**

Semitismi: ἀναστάς: 15; 21; 24; 41. **73**; οὐρανοί: 21; 43. **116**

*Variatio*: 7. **34**

Verbi di comando con accusativo e infinito passivo: 20; 38. **104**

ἀπέρχομαι con εἰς e acc.: 18; 42; 43. **89**

ἀπό ο ἔκ in luogo del genitivo di separazione: 8. **39**

εἰσέρχομαι con πρὸς: 9; 11; 18. **91**

ἐκ in luogo del genitivo partitivo: 45 G. **223**

ἐν in luogo di εἰς: 7. **34**

θαυμάζω con πῶς: 8. **48**

καθώς in luogo di ὡς: 19. **101**

ὅτι *recitativum*: 9; 14; 19; 39; 43; 44. **98**

ποταπός: 2. **13**

πρός in luogo di altre preposizioni: 8. **40**; con valore d'agente: 19

ὑπό; πρὸς οὐ παρά e gen. per l'agente con espressioni di senso passivo: 7; 9; 19; 20. **96**

ὡς e participio in funzione aggettivale: 1; 19, 21; 35. **97**

## *USUS SCRIBENDI*

“Alta voce”: 16; 17; 29; 33; 38. **79**; *p. 16*

“Ipocrisia e gelosia”: 1; 4; 15; 45 G. **6**; **9**; **72**; **224**; *p. 17*

“Pieno di...”: 3; 4; 15; 22; 34; 35; 45. **224**; *p. 16*

ἀγνήν ἐτήρησεν: 5; 12; 31. **28**; *p. 10*

ἅμα μέν... ἅμα δέ: 10; 27; 29. **56**; *p. 15, nota 26*

ἀτενίζω: 8; 9; 10; 20; 21. **45**; **107**; **115**; **116**; *p. 15, nota 26; pp. 159s.*

ἀναστάς: 15; 21; 24; 41. **73**

κρίσις: 6; 17; 27; 28; 32; 38. **151**

λόγος / λέγω: 5; 7. **25**; *p. 39*

μεγαλεία τοῦ θεοῦ: 1; 18. **9**; *p. 15*

ὄσιον ἔργον: 20; 24. **106**; *p. 15, nota 26*

πᾶς ὁ ὄχλος: 21; 28; 34. **155**; *p. 15, nota 26*

πικρός: 6; 11; 26; 28; 31; 32; 33. **32**; *p. 16*

## INDICE TEMATICO

Animali: 9; 27; 33; 34. **53; 150; 154; 177; 179; 182**

Macarismi: 5; 6. **26; 27; 28; 29**; pp. 16s.

Magia: 15. **39; 45; 76; 107; 110**

Banchetti e simposii: 13. **62**; p. 13

Battesimo: 25; 28; 30; 34; 43. **143; 159; 166; 178; 179; 182; 213**; p. 35; p. 40; pp. 44s.

Bellezza fisica: 22; 29; 34. **117**

Folla: 14; 15; 19; 20; 21; 28; 30; 33; 34; 39; 40. **77; 112; 155**

*Imitatio Christi*: 2; 9; 11; 21. **15; 51; 61; 109**

Prospettiva erotica: 7; 9; 18; 20; 22; 23. **44; 54; 88; 102; 108; 117; 127**

Salvataggio in punto di morte; morte apparente: 22; 36. **122; 185**

Sogno: 28. **157**

Straniero: 8; 13; 19; 26; 28. **63; 100**

Taglio dei capelli: 25; 40. **139; 206**

Travestimento in panni maschili: 40. **206**; p. 43

Verginità; astinenza sessuale: 5; 6; 7; 8; 40. **35; 36; 49; 206**

ἀναγνωρίσματα: 18. **87**

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

*AA* = *Acta apocrypha*

*APTh* = *Acta Pauli et Theclae*

BAUER = F. W. Danker, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature based on Walter Bauer*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979<sup>2</sup>.

B-D = F. Blass, A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova edizione di F. Rehkopf, Paideia, Brescia 1982, 1997<sup>2</sup>, ed. it. a cura di G. Pisi dall'originale *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976.

BGU = *Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin. Griechische Urkunden I.-VII.*, Berlin 1895-1926.

*GGM* = C. Müller, *Geographi Graeci Minores* 1-2, 1855-61.

*f*<sup>13</sup> = Famiglia 13 dei codici minuscoli del NT

K = cod. 018 del NT, sec. IX

LAMPE = G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.

Lips = in apparato indica varianti testuali adottate da Lipsius nella edizione citata

℞ = Testo di maggioranza del NT, cioè testo *koinè* (bizantino)

M-M = J. H. Moulton, G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, W. M. B. Eedermans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1982.

MOULTON (I; II; III; IV) = J. H. Moulton, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I *Prolegomena*, vol. II *Accidence and Word Formation*, vol. III *Syntax*, vol. IV *Style*, T & T Clark, Edimburgh 1919-1976.

nota/e comm. = nota/e di commento nel presente lavoro (*infra*, pp. 81-150)

NT = *Nuovo Testamento*

*Ostr* = U. Wilcken, *Griechische Ostraca aus Aegypten und Nubien*, 2 voll., Leipzig 1899.

Ⓟ<sup>46</sup> = papiro del NT, 200 c.a.

Ⓟ<sup>72</sup> = papiro del NT, III/IV sec.

par. = paragrafo del testo di *APTh*

PLeid = C. Leemans, *Papyry Graeci Musei antiquarii publici Lugduni-Batavi*, 2 voll., 1843, 1885.

POxy = *The Oxyrynchus Papyri*. Voll. I.-VI. edd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt; Voll. VII.-IX. edd. A. S. Hunt; Voll. X.-XV., edd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt; Vol. XVI edd. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, H. I. Bell; Vol. XVII ed. A. S. Hunt, London 1898-1927.

PPar = Brunet de Presle, *Paris Papyri in Notices et Extraits XVIII. ii.*, Paris 1865.

PPar 574 = C. Wessely, «The Paris Magical Papyrus», in *Denkschriften der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien* XXXVI (1888), p. 75<sup>ff</sup>.

PPetr = *The Flinders Petric Papyri* in the Proceedings of the Royal Irish Academy – “Cunningham Memoirs”, Nos. viii, ix., xi. I. II. ed. J. P. Mahaffy; III edd. J. P. Mahaffy, J. P. Simply, Dublin 1891-1894.

PRyl = *Catalogue of the Greek Papyri in the John Rylands Library*, Manchester I., ed. A. S. Hunt; II edd. J. de M. Johnson, V. Martin, A. S. Hunt, Manchester 1911-1915.

PSI = *Pubblicazioni della Società italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto: papiri greci e latini* I. – IX. i., Firenze 1912.

SPICQ = C. Spicq, *Note di lessicografia neotestamentaria*, I-II, Paideia, Brescia 1988, ed. it. a cura di F. L. Vieri dall'originale *Notes de lexicographie néo-testamentaire*, Editions Universitaires, Fribourg 1978.

sy<sup>h</sup> = revisione siriana del NT di Tommaso da Harqel

Tisch = K. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha ex triginta antiquis codicibus graecis vel nunc primum eruit vel secundum atque emendatius*, Avenarius et Mendelssohn, Leipzig 1851.

VT = *Vecchio Testamento*

W = cod. 032 del NT, sec. V

181 = cod. del NT, sec. X

## NOTA BIBLIOGRAFICA

### Le edizioni critiche

LIPSIUS, BONNET = R. A. Lipsius, M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Lipsia 1891, rist. Holms, Hildesheim 1990.

SCHMIDT = C. Schmidt, *Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Leipzig 1904, rist. Hildesheim 1965.

C. Schmidt, W. Schubart, Πράξεις Παύλου: *Acta Pauli – Nach dem Papyrus der Hamburger Staats und Universitäts Bibliothek*, Verlag von J. J. Augustin in Glückstadt und Hamburg 1936.

VOUAUX = L. Vouaux, *Les Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Libraire Letouzey et Ané, Paris 1913.

W. Wright, *Apocryphal Acts of the Apostles. Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries*, London and Edimburgh 1871, rist. Amsterdam 1968.

### Le principali traduzioni in lingue moderne

ERBETTA = M. Erbetta, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento: Atti e leggende*, vol. II, Marietti, Torino 1966.

HENNECKE, SCHNEEMELCHER, WILSON = E. Hennecke, R. Schneemelcher, McL. Wilson, *New Testament Apocrypha* vol. II, J. C. B. Mohr, Philadelphia 1965.

MORALDI, *Apocrifi* = L. Moraldi (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, Utet, Torino 1975.

MORALDI, *Tutti gli apocrifi* = Id., *Tutti gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. II, Piemme, Casale Monferrato 1994.

SCHNEEMELCHER = W. Schneemelcher, *New Testament Apocrypha II*, Oxford University Press, Cambridge 1991.

### **Strumenti di lavoro**

F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique: suivi d'un choix de papyrus*, Gabalda, Paris 1927.

M. E. Boring, K. Berger, C. Colpe (edd.), *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Abingdon Press, Nashville 1995.

F. Blass, A. Debrunner (abbr. B-D), *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, nuova edizione di F. Rehkopf, Paideia, Brescia 1982, 1997<sup>2</sup>, ed. it. a cura di G. Pisi dall'originale *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1976.

J. Blomqvist, *Greek Particles in Hellenistic Prose*, Cwck Gleerup – Lund, Lund 1969.

G. Bohlig, *Untersuchungen zum Rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner*, Akademie – Verlag- Berlin, Berlin 1956.

F. Conca, E. De Carli, G. Zanetto, *Lessico dei Romanzieri Greci*, vol. I (A-Γ), Cisalpina Goliardica, Milano 1983; F. Conca, E. De Carli, G. Zanetto, vol. II (Δ-I), Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York 1989; S. Beta, E. De Carli, G. Zanetto, voll. III (K-O) – IV (Π-Ω), Olms-Weidmann, Hildesheim-Zürich-New York 1993-1997.

C. Corsani, C. Buzzetti (a cura di), Nestle-Aland, *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1996.

F. W. Danker (abbr. BAUER), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature based on Walter Bauer*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1979<sup>2</sup>.

U. M. Fasola, M. C. Celletti, s. v. «Tecla di Iconio», in *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XII, coll. 176-179, Città Nuova, Roma 1969.

JANNARIS = N. Jannaris, *An Historical Greek Grammar*, Olms, Hildesheim 1968.

F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, Subsidia Hagiographica n° 8a, Société des Bollandistes, Bruxelles 1957.

O. Hoffmann, A. Debrunner, *Storia della lingua greca*, Macchiaroli, Napoli 1969.

G. Kittel, G. Friedrich, *Grande lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1965, trad. it. di G. Torti, U. Argenti dall'originale *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1933.

G. W. H. Lampe (abbr. LAMPE), *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.

LECLERCQ, CABROL = H. Leclercq, F. Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, publié sous la direction de Henri Marrou, Librairie Letouzey et Ané, Paris VI 1953.

H. Ljungvik, *Studien zur Sprache der Apokryphen Apostelgeschichten; Inaugural Dissertation*, Appelbergs Boktryckeri Aktiebolag, Uppsala 1926.

K. L. McKay, *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek. An Aspectual Approach*, Peter Lang, New York 1994.

A. Meillet, *Lineamenti di storia della lingua greca*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 1976.

J. H. Moulton (abbr. MOULTON I; II; III; IV), *A Grammar of New Testament Greek*, vol. I *Prolegomena*, vol. II *Accidence and Word Formation*, vol. III *Syntax*, vol. IV *Style*, T & T Clark, Edimburgh 1919-1976.

J. H. Moulton, G. Milligan (abbr. M-M), *The Vocabulary of the Greek Testament Illustrated from the Papyri and Other Non-Literary Sources*, W M. B. Eedermans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1982.

MUGLER = C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogues avec la lumière*, C. Klincksieck, Paris 1964.

F. Rostalski, *Sprachliches zu den apocryphen Apostelgeschichten* (2 voll.), Rölle, Myslowitz 1910-1911.

SLEEMAN, POLLET = J. H. Sleeman, G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Peeters, Leuven 1980

E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, I-II, Frederick Ungar, New York 1887.

C. Spicq, *Les Épitres Pastorales*, I-II, Librairie Lecoffre, Paris 1969.

Id. (abbr. SPICQ), *Note di lessicografia neotestamentaria*, I-II, Paideia, Brescia 1988, ed. it. a cura di F. L. Vieri dall'originale *Notes de lexicographie néotestamentaire*, Editions Universitaires, Fribourg 1978.

## Studi

AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981.

AA. VV., *Atti e Passioni dei Martiri*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano 1987.

ADAMIK = T. Adamik, «The Baptized Lion in the Acts of Paul», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 60-74.

AIGRAIN = R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Bloud & Gay, Paris 1953.

R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund Thekla-Tradition: Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

ALEXANDER = L. Alexander, «“Better to Marry than to Burn”: St. Paul and the Greek Novel», in R. F. Hock, J. B. Chance, J. Perkins (edd.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Scholar Press, Atlanta 1998, 235-255.

L. Alfonsi, «Echi protrettici di un passo del papiro amburghese delle Πράξεις Παύλου», in *Aegyptus* 30 (1950) 67-71.

C. Aloe Spada, «Origene e gli apocrifi del Nuovo Testamento», in *Origeniana Quarta. Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2.-6. September 1985), *Herausgegeben von Lothar Lies*, Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987, 44-53.

ALOE SPADA, «Conversioni femminili» = Ead., «Esempi di conversioni femminili negli Atti apocrifi degli apostoli», in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Ἀγαθὴ ἐλπίς. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, «L'ERMA» di Bretschneider, Roma 1994, 375-382.

ANSON = J. Anson, «The Female Transvestite in Early Monacism: the Origin and Development of a Motif», in *Viator* 5 (1974) 1-32.

G. Aragione, «Tecla di Iconio e Ipparchia di Maronea: modelli di conversione al femminile?», in *Rivista di storia del cristianesimo* 2/1 (2005) 133-155.

J. A. Artés Hernández, «Las *Efesíacas* de Jenofonte de Éfeso y los *Hechos Apócrifos de Pedro y Pablo*: estudio lingüístico», in *Minerva* 10 (1996) 51-57; 11 (1997) 33-53.

Id., «Gnosis y *Acta Apostolorum apocrypha*», in *Estudios Biblicos* 55 (1997) 387-392.

ARTÉS HERNÁNDEZ, «Evangelios canónicos y *acta apostolorum apocrypha*» = Id., «Evangelios canónicos y *acta apostolorum apocrypha*: estudio de algunos lugares paralelos», in *Filologia Neotestamentaria* 11 (1998) 25-42.

Id., «Latinismos y *Acta apostolorum apocrypha*», in *Helmantica* 150 (1998) 287-307.

ARTÉS HERNÁNDEZ, *Estudios* = Id., *Estudios sobre la lengua de los hechos apócrifos de Pedro y Pablo*, Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones, Murcia 1999.

ARTÉS HERNÁNDEZ, «*Acta Pauli et Petri Apocrypha* y Patrística griega» = Id., «*Acta Pauli et Petri Apocrypha* y Patrística griega: paralelismos léxico», in *Augustinianum* 44 (2004) 321-336.

ASSMANN = J. Assmann, *La Memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, trad. it. di F. de Angelis dall'originale *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992.

AUBIN = M. Aubin, «Reversing Romance? The *Acts of Thecla* and the Ancient Novel», in R. F. Hock, J. B. Chance, J. Perkins (edd.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Scholar Press, Atlanta 1998, 257-272.

AUBINEAU = M. Aubineau, «Le panégyrique de Thècle, attribué a J. Chrysostome (BHG 1720): la fin retrouvée d'un texte mutilé», in *Analecta Bollandiana* 93 (1975) 349-362.

AUNE, «Realized Eschatology» = D. E. Aune, «The Cultic Settings of Realized Eschatology in Early Christianity», *Supplements to Novum Testamentum* 28, Brill, Leiden 1977, 195-212.

Id., «Magic in Early Christianity», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II 23. 2. *Herausgegeben von Wolfgang Haase*, Walter De Gruyter, Berlin, New York 1980, 1507-1557.

AYMER = M. P. Aymer, «Hailstorms and Fireballs: Redaction, World-Creation, and Resistance in the *Acts of Paul and Thecla*», in *Semeia* 79 (1997) 45-61.

M. F. Baslez, «Les “Envoyés au loin” : apport des Actes apocryphes», in Id. (ed.), *Les premiers temps de l'Église*, Gallimard, Paris 2004, 426-432.

BAUCKHAM = R. Bauckham, «*The Acts of Paul as a sequel to Acts?*», in *Semeia* 80 (1997) 159-167.

BAUER, «Καρδιολογῶστης» = W. Bauer, «Καρδιολογῶστης, ein unbeachteter Aspekt», in *Biblische Zeitschrift* 32 (1988) 114-117.

BEATRICE = P. F. Beatrice, «Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)», in R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, *Studia Patristica Mediolanensia* 5, Vita e Pensiero, Milano 1976, 3-68.

U. Bianchi, «Encratismo, acosmismo, diteismo come criteri di analisi storico-religiosa degli apocrifi», in *Augustinianum* 23 (1983) 309-317.

Id., «L'uomo gnostico di fronte al divino e al mondo», in AA. VV., *Crisi, rotture, cambiamenti*, Jaca Book-Massimo, Milano 1995, 144-161.

BLOND, «La vie mystique» = G. Blond, «Les encratites et la vie mystique», in *Mystique et continence. Travaux Scientifiques du VII<sup>e</sup> congrès international d'Avon, Les études carmélitaines chez Desclée de Brouwer*, Bruges 1952, 117-130.

BLOND, «Encratisme» = Id., «Encratisme», in *Dictionnaire de Spiritualité IV* (Eadmer-Escobar), Beauchesne, Paris 1960, 628-642.

BOLGIANI, «Le notizie di Ireneo» = F. Bolgiani, «La tradizione eresiologicala sull'encratismo. I. Le notizie di Ireneo», *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino* 91 (1956-57), 343-419.

BOLGIANI, «La confutazione di Clemente di Alessandria» = Id., «La tradizione eresiologicala sull'encratismo. II. La confutazione di Clemente di Alessandria», *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino* 96 (1961-62), 537-664.

BOLLÓK = J. Bollók, «The Description of Paul in the *Acta Pauli*», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 1-15.

BOVON, JUNOD = F. Bovon, E. Junod, «Reading the Apocryphal Acts of the Apostles», in *Semeia* 38 (1986) 161-181.

BOVON, «*Actes de Paul chez Origène*» = F. Bovon, «Une nouvelle citation des *Actes de Paul chez Origène*», in *Apocrypha* 5 (1994) 113-117.

Id., «Miracles, Magic, and Healing in the Apocryphal Acts of the Apostles», in F. Avemarie, J. Gundry-Volf, M. Hengel, O. Hofius, H. J. Klauck (edd.), *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. Herausgegeben von Jörg Frey* 161: F. Bovon, *Studies in Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2003, 253-266.

F. Bovon, A. Graham Brock, C. R. Matthews (a cura di), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard Divinity School Studies, Cambridge 1999.

G. W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian*, University of California Press, Berkeley 1995.

J. D. Breckenridge, «Apocrypha of Early Christian Portraiture», in *Byzantinische Zeitschrift* 67 (1974) 101-109.

J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996.

BREMMER, «Women's Liberation» = J. N. Bremmer, «Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the *Acts of Paul and Thecla*», in Id. (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 36-59.

Id., «The Novel and the Apocryphal Acts: Place, Time and Readership», in *Groningen Colloquia on the Novel*, Papers Edited by Heinz Hofman and Maïke Zimmerman, vol. IX, Forsten, Groningen 1998, 157-180.

BROCK = A. Graham Brock, «Genre of the *Acts of Paul*, one Tradition Enhancing Another», in *Apocrypha* 5 (1994) 119-136.

BROCK, «Social Diversity in the *Acts of Paul* and the *Acts of Peter*» = A. Graham Brock, «Political Authority and Cultural Accommodation: Social Diversity in the *Acts of Paul* and the *Acts of Peter*», in F. Bovon, A. Graham Brock, C. R.

Matthews (a cura di), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard Divinity School Studies, Cambridge 1999, 145-169.

BROWN = P. Brown, *Il corpo e la società: uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1992, trad. it. di I. Legati dall'originale *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988.

BURRUS, «Chastity»= V. Burrus, «Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts», in *Semeia* 38 (1986) 101-117.

BURRUS, «Response» = Ead., «Response», in *Semeia* 38 (1986) 133-135.

BUSI = G. Busi, *Simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Einaudi, Torino 1999.

R. Cantalamessa (a cura di), *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, Studia Patristica Mediolanensia 5, Vita e Pensiero, Milano 1976.

F. Cardman, «Acts Of Women Martyrs», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Women in early Christianity – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 98-104.

Q. Cataudella, «Vite di Santi e romanzo», in *Letterature comparate – Problemi e metodo – Studi in onore di Ettore Paratore*, vol. II, Bologna 1981, 931-952.

E. Cattanei, *Enti matematici e metafisica; Platone, l'Accademia e Aristotele a confronto*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

M. P. Ciccarese, «Il simbolismo antropologico degli animali nell'esegesi cristiana antica», in *Annali di storia dell'esegesi* 7/2 (1990) 529-567.

CICCARESE, «*Formam Christi genere*» = Ead., «*Formam Christi genere*. Osservazioni sul simbolismo cristologico degli animali», in *Annali di storia dell'esegesi* 8/2 (1991) 565-587.

CICCARESE, *Animali* = Ead., *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano* [agnello-gufo], Dehoniane, Bologna 2002.

E. A. Clark, «Ideology, History, and the Construction of “Woman” in Late Ancient Christianity», in *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 155-184.

CLAVIER = H. Clavier, *Recherche exégétique et théologique sur la notion paulinienne d'épignosis*, in E. A. Livingstone (ed.), *Studia evangelica* VI, Berlin 1973, 37-52.

C. Clemen, «Miscellen zu den Paulusakten», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*. Herausgegeben von Dr. Erwin Preuschen, J. Ricketsche Verlagsbuchhandlung, Gieszen 1904, 228-247.

K. Coleman, «Launching into History: Aquatic Displays in the Early Empire», in *Journal of Roman Studies* 83 (1993) 48-74.

CORRINGTON = G. P. Corrington, «The “Divine Woman”? Propaganda and the Power of Celibacy in the New Testament Apocrypha: A Reconsideration», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Women in early Christianity – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 169-182.

D. Corsi (a cura di), *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Viella, Roma 1999.

DAGRON, «L'auteur des "Miracles"» = G. Dagron, «L'auteur des "Actes" et des "Miracles" de Sainte Thècle», in *Analecta Bollandiana* 92 (1974) 5-11.

DAGRON, *Vie et miracles* = Id., *Vie et miracles de Sainte Thècle*, *Studia Hagiographica* n° 62, Société des Bollandistes, Bruxelles 1978.

E. Dal Covolo (a cura di), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Las, Roma 1996.

DAVIES, *Revolt of Widows* = S. L. Davies, *The Revolt of Widows: The Social Word of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville 1980.

DAVIES, «Tertullian and the *Acts of Paul*» = Id., «Women, Tertullian and the *Acts of Paul*», in *Semeia* 38 (1986) 139-143.

S. J. Davis, «A "Pauline" Defense of Women's Right to Baptyize? Intertextuality and Apostolic Authority in the *Acts of Paul*», in *Journal of Early Christian Studies* 8/3 (2000) 453-459.

DAVIS = Id., *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity*, Oxford University Press, New York 2001.

DEBRU, SABBAH = A. Debru, G. Sabbah (a cura di), *Nommer la Maladie, Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1998.

A. De Capitani d'Arzago, *La Chiesa maggiore di Milano: S. Tecla*, Ceschina, Milano 1952.

DEL CERRO = G. Del Cerro, «Los hechos apócrifos de los apóstoles su género literario», in *Estudios Biblicos* 51 (1983) 207-232.

M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Presses Universitaires de France, Paris 1958.

DETIENNE, VERNANT = M. Detienne, J. P. Vernant, *Les ruses d'intelligence. La mètis des Grecs*, Champs, Flammarion, Paris 1974.

P. Devos, «*Actes de Thomas et Actes de Paul*», in *Analecta Bollandiana* 69 (1951) 119-130.

DIBELIUS = M. Dibelius, ἘΠΙΓΝΩΣΙΣ ἈΛΗΘΕΙΑΣ, in *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici*, Leipzig 1914, 178-189 (ripreso in *Botschaft und Geschichte* II, Tübingen 1953, 1-13).

DI BERARDINO = A. Di Berardino, *Gli apocrifi cristiani e il loro significato*, *Storia della teologia*, I Epoca Patristica, Istituto Patristico Augustinianum, Piemme, Roma 1990.

P. Devos, «*Actes de Thomas et Actes de Paul*», in *Analecta Bollandiana* 69 (1951) 119-130.

DEVOTI = D. Devoti, «Alle origini del monachesimo femminile: tra follia e santità» in U. Mattioli (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992, 183-221.

E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, La Nuova Italia, Firenze 1970, trad. it. di G. Lanata dall'originale *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.

DODDS, *L'irrazionale* = Id., *I greci e l'irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959, trad. it. a cura di V. Vacca De Bosis dall'originale *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles 1951.

DUNN, «Women's Liberation» = P. W. Dunn, «Women's Liberation, The *Acts de Paul*, and Other Apocryphal Acts of the Apostles», in *Apocrypha* 4 (1993) 245-261.

DUNN, «1 Corinthians and *Acts of Paul*» = Id., «The Influence of 1 Corinthians on the *Acts of Paul*», in *Seminar Papers: One-Hundred Thirty-Second Annual Meeting November 21-28*, Society of Biblical Literature, New Orleans Marriott, New Orleans, Louisiana, Scholar Press, Atlanta 1996, 438-454.

DUPONT = J. Dupont, *Le Beatitudini*, I. *Il Problema Letterario*; II. *La Buona Novella*; III. *Gli Evangelisti*, Paoline, Milano 1992, trad. it. di C. Danna dall'originale *Les Béatitudes*, I. *Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes*; II. *La Bonne nouvelle*, J. Gabalda et C<sup>ie</sup> Editeurs, Paris 1969<sup>2</sup>.

EDSMAN = C. M. Edsman, *Le Baptême de feu*, Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis, Alfred Lorentz Kurprinzstrasse 10, Leipzig C 1, A.-B. Lundequistska Bokhandeln Uppsala 1940.

D. R. Edwards, «Acts of the Apostles and the Graeco-Roman World», in D. J. Lull (ed.), *Seminar Papers* 1989, Society of Biblical Literature, Scholar Press, Atlanta 1989, 362-377.

EGGER = B. Egger, «The Role of Women in the Greek Novel: Woman as Heroine and Reader», in S. Swain (ed.), *Oxford Readings in the Greek Novel*, Oxford University Press, Oxford 1999, 108-136.

FEDERICO, VISCONTI = E. Federico, A. Visconti (a cura di), *Epimenide Cretese*, Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "Ettore Lepore" 2, Luciano, Napoli 2002.

FERGUSON, «Baptismal Motifs» = E. Ferguson, «Baptismal Motifs in the Ancient Church», in Ead., D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 352-366.

A. J. Festugière, «Ἑπομοιγή dans la tradition grecque», in *Recherches de Sciences religieuses* 19 (1931) 477-486.

Id., *L'ideal religieux des Grecs et l'évangile*, Librairie Lecoffre, Paris 1932.

Id., *Les enigmes de Sainte Thècle*, CRAIBL, Paris 1968.

FESTUGIERE, *Collections grecques de Miracles* = Id., *Collections grecques de Miracles: Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean, Saint Georges*, CRAIBL, Paris 1971.

V. Fusco, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Dehoniane, Bologna 1997.

FUSILLO = M. Fusillo, «Il romanzo antico come paraletteratura? Il *topos* del racconto di ricapitolazione», in O. Pecere, A. Stramaglia (a cura di), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino. Atti del convegno internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994*, Università degli Studi di Cassino, Cassino 1996, 49-67.

E. Gallagher, «Conversion and Salvation in the Apocryphal Acts of the Apostles», in *The Second Century - A Journal of Early Christian Studies* 8 (1991) 13-29.

GARZYA, «L'ΑΠΑΘΗ» = A. Garzya, «Gorgia e l'ΑΠΑΘΗ della tragedia», in Id., *La parola e la scena*, Bibliopolis, Napoli 1997, 11-29.

Id., «Σύνεσις come malattia: Euripide e Ippocrate», in Id., *La parola e la scena*, Bibliopolis, Napoli 1997, 267-275.

E. Giannarelli, «Paolo, Tecla e la tradizione della Cilicia cristiana», in *Quaderni storici* 76 (1991) 185-203.

Ead., «Prayer and Spirituality in Early Christian Female Martyrdom and Monasticism», in P. Allen, W. Mayer, L. Cross, *Prayer and Spirituality in the Early Church*, Centre for Early Christian Studies, Evereton Park 1999, 109-126.

GIANNARELLI, «Tecla di Seleucia» = Ead., «Viaggi di rottura e di confine: Tecla di Seleucia», in D. Corsi (a cura di), *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Roma 1999, 223-240.

GOODSPEED = E. J. Goodspeed, «The Book of Thecla», in *The American Journal of Semitic Languages and Literature* 17 (1901) 65-95.

GOULET = R. Goulet, «Les Vies des philosophes dans l'antiquité tardive et leur portée mystérieuse», in AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981, 161-208.

F. Graf, *La magie dans l'antiquité gréco-romaine: idéologie et pratique*, Les Belles Lettres, Paris 1994.

P. A. Gramaglia, *De Virginibus Velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Borla, Roma 1996.

R. M. Grant, «The Heresy of Tatian», in *Journal of Theological Studies* 5 (1954) 62-68.

GRANT, «Description» = Id., «The Description of Paul in the *Acts of Paul and Thecla*», in *Vigiliae Christianae* 36 (1982) 1-4.

Id., *Early Christians and Animals*, Routledge, London and New York 1999.

R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Città Nuova, Roma 1974, trad. it. di A. Bonchino dall'originale *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne*, J. Dukulot, S. A., Gembloux 1972.

O. Guérard, P. Nautin (ed. e trad.), *Origène. Sur la Pâque: Traité inédit publié d'après un papyrus de Toura*, Christianisme antique 2, Beauchesne, Paris 1979.

GUIDI = I. Guidi, «Gli Atti apocrifi degli apostoli nei testi copti, arabi ed etiopici», in *Giornale della Società asiatica italiana* 2 (1888) 1-66.

A. Guillaumont, «Lè dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien», in *Annuaire de l'École pratique des hautes-études* 76 (1968\69) 29-58.

G. Guiraud, *Les verbes signifiant "voir" en latin. Étude d'aspect*, Klincksieck, Paris 1964.

HAMMAN, «"Sitz im Leben"» = A. G. Hamman, «"Sitz im Leben" des Actes Apocryphes du Nouveau Testament», in *Studia Patristica* 8 (1966) 62-69.

Id., «La confession de la foi dans les premiers acts des martyrs», in J. Fontaine, C. Kannengiesser (edd.), *Epektasis. Mélanges Patristique offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, 99-105.

Id., «La prière chrétienne et la prière païenne, formes et différences», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. II 23.2. Herausgegeben von Wolfgang Haase*, Walter De Gruyter, Berlin, New York 1980, 1190-1247.

A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, Williams and Norgate, London 1908.

L. Hayne, «Thecla and the Church Fathers», in *Vigiliae Christianae* 48 (1994), 209-218.

HERCZEG = P. Herczeg, «New Testamente Parallels to the apocryphal *Acta Pauli* documents», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 142-149.

HILHORST = A. Hilhorst, «Tertullian on the Acts of Paul», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 150-163.

C. E. Hill, «The Marriage of Montanism and Millennialism», in *Studia Patristica* 26 (1993) 140-146.

Julian V. Hills, «The Acts of the Apostles in the *Acts of Paul*», in *Seminar Papers* 33 (1994) 24-54.

HILLS, «Legacy of the Lukan Acts» = J. V. Hills, «The *Acts of Paul* and the Legacy of the Lukan Acts», in *Semeia* 80 (1997) 145-158.

R. F. Hock, J. B. Chance, J. Perkins (edd.), *Ancient Fiction and Early Christian Narrative*, Scholar Press, Atlanta 1998.

HOLZHEY = C. Holzhey, *Die Thekla-Akten, Ihre Verbreitung und Beurteilung in der Kirche*, Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar, E. Stahl, München 1905.

H. A. G. Houghton, «The Discourse of Prayer in the Major Apocryphal Acts of the Apostles», in *Apocrypha* 15 (2004) 171-200.

E. J. Hunt, *Christianity in the Second Century: the Case of Tatian*, Routledge, New York 2003.

M. R. James, *Apocrypha Anecdota*, Text and Studies 5, 1, Cambridge University Press, Cambridge 1897.

JENSEN, «The Founder of “Montanism”»= A. Jensen, «Prisca-Maximilla-Montanus; Who Has the Founder of “Montanism”?», in *Studia Patristica* 21 (1993) 147-150.

Ead., *Thekla-die Apostolin: ein Apocrypher Text neu entdeckt*, Kaiser, Gütersloh 1999.

JEVODAN = F. Jevodan, «Lampes et torches dans le Nouveau Testament: les emplois de λάμπας, λύχνος et φανός», in *Atti dell'Accademia Pontaniana* 52 (2003) 221-241.

G. Jossa, «Gli Apocrifi del Nuovo Testamento. Tipologia, origine, e primi sviluppi», in *Augustinianum* 23 (1983) 19-40.

JUNOD, «Jugement de Photius» = E. Junod, «Actes apocryphes et hérésie: le jugement de Photius», in AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981, 11-24.

JUNOD, «Le vies des philosophes» = E. Junod, «Le vies des philosophes et les actes apocryphes des apôtres poursuivent-ils un dessein similaire?», in AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981, 209-219.

E. Junod, «Créations Romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes Apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque-verité historique: une impasse», in *Augustianum* 23 (1983) 271-285.

Id., «Apocryphes du NT ou Apocryphes chrétiens anciens?», in *Études Théologiques et Religieuses* 58 (1983) 409-421.

JUNOD, «Discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher» = «“Apocryphes du Nouveau Testament”: une appellation erronée et une collection artificielle; discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher», in *Apocrypha* 3 (1992) 17-46.

E. Junod, J. Kaestli, «Les traits caractéristiques de la théologie des “Actes de Jean”», in *Revue de Theologie et de Philosophie* 26 (1976) 125-145.

J. D. Kaestli, «L'utilisation des actes Apocryphes des apôtres dans le manichéisme» in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8th-13th 1975)*, Brill, Leiden 1977, 107-116.

Id., «Le rôle des textes bibliques dans la gnose et le développement des légendes apocryphes: le cas du sort final de l'apôtre Jean», in *Augustinianum* 23 (1983) 319-336.

KAESTLI, «Response» = Id., «Response», in *Semeia* 38 (1986) 119-131.

KAESTLI, «La place des femmes» = Id., «Fiction littéraire et réalité sociale: que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des apôtres?», in *Apocrypha* 1 (1990) 279-302.

J. D. Kaestli, D. Marguerat (a cura di), *Il mistero degli apocrifi*, Massimo, Milano 1996, trad. it. a cura di L. Majocchi dall'originale *Le mystère apocryphe*, Labor et Fides, Genève 1995.

KARASSZON = I. Karasszon, «Heroism in the Acts of Paul and in the Bible», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 179-190.

KASSER = R. Kasser, «Acta Pauli 1959», in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 40 (1960) 45-57.

F. C. Klawiter, «The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Women in early Christianity – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 105-115.

KLIJN = A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Brill, Leiden 1962.

G. Koch (ed.), *Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients*, Wiesbaden 1982; *Studien II*, Wiesbaden 1986.

D. Konstan, *Sexual Symmetry: Love in the Ancient Novel and Related Genres*, Princeton University Press, Princeton 1994.

KONSTAN, «Acts of Love» = Id., «Acts of Love: A Narrative Pattern in the Apocryphal Acts», in *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 15-36.

KRAEMER = R. S. Kraemer, «The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Women in Early Christianity – A Collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York, London 1993, 289-307.

A. Kurfess, «Zu dem Hamburger Papyrus der Πράξεις Παύλου», in *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 38 (1939) 164-170.

LALLEMAN = P. J. Lalleman, «The Resurrection in the *Acts of Paul*», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 126-141.

LAMAGNA = M. Lamagna, *La fanciulla tosata*, D'Auria, Napoli 1994.

M. Lamberigts, P. Van Deun, *Martyrium in Mutidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Leuven University Press, Leuven 1995.

G. Lanata, *Gli Atti dei Martiri come documenti processuali*, Giuffrè, Milano 1973.

P. E. Langevin, «Les écrits apocryphes du Nouveau Testament et la vierge Marie», in *De Primordiis cultus mariani, Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, vol. IV, Pontificia academia mariana internationalis, Roma 1970, 233-252.

R. Laurentin, «Mythe et dogme dans les apocryphes», in *De Primordiis cultus mariani, Acta congressus mariologici-mariani in Lusitania anno 1967 celebrati*, vol. IV, Pontificia academia mariana internationalis, Roma 1970, 13-29.

LAVAGNINI = B. Lavagnini, «S. Tecla nella vasca delle foche e gli spettacoli in acqua», in *Byzantion* 33 (1963) 185-190.

G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli, con appendice di testi*, SEI, Torino 1956.

LE BLANT = M. E. Le Blant, *Étude archéologique sur le texte des Actes de sainte Thècle*; in *Extrait de l'Annuaire de l'Association des études grecques en France*, T., p.G. Chamerot, Paris 1877.

H. Leclercq, *Les Martyrs. I: Les Temps Néroniens et le deuxième siècle*, Tours, Maison Alfred Mame et Fils, Paris 1921.

M. F. Lefkowitz, M. Fant (a cura di), *Women in Greece and Rome*, Samuel-Stevens, Toronto 1977.

L. Leloir, «Rapports entre les versions arménienne et syriacque des Actes apocryphes des apôtres», in *Symposium Syriacum 1976, Orientalia Christiana Analecta 205 (1978) 136-148*.

Id., «Utilité ou inutilité des apocryphes» in *Révue Théologique de Louvain 18 (1987) 38-70*.

B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, Clarendon Press, Oxford 1967.

R. A. Lipsius, *Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden*, Apa-Philo Press, Amsterdam 1883-1890.

Id., «Gnostizismus», in K. Rudolph (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, 17-119.

LIVIABELLA FURIANI = P. Liviabella Furiani, «Di donna in donna. Elementi femministi nel romanzo greco d'amore», in Ead. e A. Scarcella (a cura di), *Piccolo mondo antico. Appunti sulle donne, gli amori, i costumi, il mondo reale nel romanzo antico*, Pubblicazioni dell'Università di Perugia, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1989.

D. R. Mac Donald, «Virgins, Widows, and Paul in the Second Century Asia Minor», in *Seminar Papers* 18 (1979) 169-184.

MAC DONALD, *The Legend of the Apostles* = Id., *The Legend of the Apostles: The Battle for Paul in Story and Canon*, Westminster, Philadelphia 1983.

MAC DONALD, «Relationship among the Apocryphal Acts of the Apostles» = Id., «Which Came First? Intertextual Relationship among the Apocryphal Acts of the Apostles», in *Semeia* 80 (1997) 11-41.

MAC DONALD, SCRIMGEOUR = D. R. Mac Donald, A. D. Scrimgeour, «Pseudo-Chrysostom's Panegyric to Thecla: The Heroine of Acts of Paul in Homily and Art», in *Semeia* 38 (1986) 151-159.

MACKAY = T. W. MacKay, «Response», in *Semeia* 38 (1986) 145-149.

R. MacMullen, «Two Types of Conversion to Early Christianity», in *Vigiliae Christianae* 37 (1983) 174-192.

J. A. McNamara, «Sexual equality and the Cult of Virginity in Early Christian Thought», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Women in early Christianity – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 219-232.

MAISANO, «Mc. 1, 41» = R. Maisano, «Mc. 1, 41», in *Synodia*, M. D'Auria, Napoli 1997, pp.615-624.

MAISANO, «Filologia neotestamentaria e filologia bizantina» = Id., «Filologia neotestamentaria e filologia bizantina- Riflessioni sulle problematiche comuni e gli indirizzi attuali», in *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, 71 (2000) 113-129.

MAISANO, *Romano il Melodo* = Id. (a cura di), *I Cantici di Romano il Melodo*, Utet, Torino 2002.

MALHERBE = A. J. Malherbe, «A Physical Description of Paul», in *Harvard Theological Review* 79 (1986) 170-175.

MANGOGNA, «Annotazioni sulla lingua» = V. Mangogna, «Annotazioni sulla lingua degli *Atti di Paolo e Tecla*», in *KOINΩNIA* 26/27 (2002-2003) 179-203.

MANGOGNA, «*Christus baptizatur*» = Ead., «*Christus baptizatur*: a proposito di Mt. 3, 16», in U. Criscuolo (a cura di), *Societas studiorum* per Salvatore D'Elia, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica "Francesco Araldi" dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 2004, 117-122.

M. G. Mara, «Contributo degli apocrifi alla storia del cristianesimo: lettura e commento del vangelo di Pietro (EvPt)», in *Turchia, crocevia di culture e religioni*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1990, 61-77.

MARGUERAT = D. Marguerat, «*Actes de Paul et Actes canoniques*: un phénomène de relecture», in *Apocrypha* 8 (1997) 207-224.

MARGUERAT, REBELL = D. Marguerat, W. Rebell, «Gli "Atti di Paolo". Un ritratto insolito dell'apostolo», in J. D. Kaestli, D. Marguerat, (a cura di), *Il mistero degli apocrifi*, Massimo, Milano 1996, trad. it. a cura di L. Majocchi dall'originale *Le mystère apocryphe*, Labor et Fides, Genève 1995, 129-166.

A. Martin, «L'historienne et les Apocryphes», in *Apocrypha* 13 (2002) 9-27.

MATTHEWS = C. R. Matthews, «Articulate Animals: A Multivalent Motif in the Apocryphal Acts of the Apostles», in F. Bovon, A. Graham Brock, C. R. Matthews (a cura di), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard Divinity School Studies, Cambridge 1999, 205-232.

MATTIOLI, Ἀσθένεια ε ἀνδρεῖα = U. Mattioli, Ἀσθένεια ε ἀνδρεῖα. *Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Università di Parma, Parma 1983.

Id. (a cura di), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Marietti, Genova 1992.

C. Mazzucco, “*E fui fatta maschio*”. *La donna nel cristianesimo primitivo (sec. I-III) con un’appendice sulla Passio Perpetuae*, Le Lettere, Firenze 1989.

MCGINN = McGinn S. E., «The Acts of Thecla», in Schüssler Fiorenza E. (ed.), *Searching the Scriptures, A Feminist Commentary* vol. 2, Crossroad New York 1994, 800-828.

W. A. Meeks, *I cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell’apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992, trad. it. di A. Prandi dall’originale *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven and London 1983.

A. Meredith, «Ascetism-Christian and Greek», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Acts of Piety in the Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 157-176.

B. M. Metzger, «St. Paul and the Baptized Lion», in *Princeton Seminary Bulletin* 39 (1945) 11-21.

MIGLIARINI, «S. Tecla» = M. Migliarini, «La figura di S. Tecla», in *Turchia, crocevia di culture e religioni*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 1990, 101-107.

Ead., *Alle origini del Duomo: la basilica e il culto di S. Tecla*, Nuove edizioni Duomo, Milano 1990.

MISSET-VAN DE WEG, «Tryphaena: Patroness of Thecla» = M. Misset- Van de Weg, «A Wealthy Woman Named Tryphaena: Patroness of Thecla of Iconium», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 16-35.

MISSET-VAN DE WEG, «Miracle Workers in the *Acts of Thecla*» = M. Misset-Van de Weg, «Magic, Miracle and Miracle Workers in the *Acts of Thecla*», in A.-M. Korte (ed.), *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration*, Brill, Leiden/Boston/Köln 2001, 29-52.

L. Moraldi, «Gli Atti Apocrifi di Paolo», in *Rivista Biblica* 34 (1986) 599-613.

MORARD = F. Morard, «Souffrance et Martyre dans les Actes Apocryphes des Apôtres», in AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981, 95-119.

H. Musurillo, «History and Symbol: A Study of Form in Early Christian Literature», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Literature of Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 317-346.

C. Nauerth, R. Warns, *Thekla – ihre Bilder in der frühchristlichen Kunst*, Harassowitz, Wiesbaden 1981.

NG = E. Y. L. Ng, «*Acts of Paul and Thecla*. Women's Stories and Precedent?» in *Journal of Theological Studies* 55/1 (2004) 1-29.

S. Nolan, «Narrative as a Strategic Resource for Resistance: Reading the *Acts of Thecla* for its Political Purposes», in G. J. Brooke, J.-D. Kaestli (a cura di), *La narrativité dans la Bible et les textes apparentés*, Bibliotheca Ephemeridum

Theologiarum Lovaniensium III. 149, Peters University Press, Leuven 2000, 225-242.

W. J. Ong, *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna 1986, trad. it. di A. Calanchi dall'originale *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, London and New York, Methuen 1982.

ORSELLI = A. M. Orselli, «Tecla la santa discepola. Itinerari della costruzione di una memoria agiografica», in *Turchia: la Chiesa e la sua storia*, Atti del VII Simposio su S. Paolo di Tarso, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 2002, 173-190.

OWEN = E. C. E. Owen, «δόξα and Cognate Words», in *The Journal of Theological Studies* 3 (1932) 132-150.

PARKER = D. C. Parker, *Codex Bezae. An Early Christian Manuscript and its Text*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

O. Pasquato, «Predicazione missionaria in Asia Minore nel II secolo in margine agli *Atti di Paolo*», in *Augustinianum* 23 (1983) 337-348.

PATLAGEAN = E. Patlagean, «L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance», in *Studi Medievali* III. 17/2 (1976) 597-623.

O. Pecere, A. Stramaglia, *La letteratura di consumo nell'antichità greco-latina*, Atti del convegno internazionale, Cassino, 14-17 settembre 1994, Università degli Studi di Cassino, Cassino 1996.

M. Pellegrino, «L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Acts of Piety*

*in the Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 3-18.

PERKINS, «Early Christian Martyrdom» = J. Perkins, «The Apocryphal Acts of the Apostles and Early Christian Martyrdom», in *Arethusa* 18/1 (1985) 211-230.

PERKINS, *The Suffering Self* = Ead., *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, Routledge, London 1995.

PERKINS, «This World or Another?» = Ead., «This World or Another? The Intertextuality of the Greek Romances, the Apocryphal Acts and Apuleius' *Metamorphoses*», in *Semeia* 80 (1997) 247-260.

R. I. Pervo, *Profit with Delight: The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

Id., «A Hard Act to Follow: The *Acts of Paul* and the Canonical Acts», in *Journal of Higher Criticism* 2 (1995) 3-32.

M Pesce, «Le trasformazioni dei documenti religiosi: dagli scritti protocristiani al canone neotestamentario», in *Vetera Christianorum* 26 (1989) 307-326.

PESTHY = M. Pesthy, «Thecla among the Fathers of the Church», in J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kok Pharos, Kampen 1996, 164-178.

E. Peterson, «Die Acta Xanthippae et Polyxenae und die Paulusakten», in *Analecta Bollandiana* 65 (1947) 57-60.

PETERSON, «Hamburger Papyrus-Fragment der *Acta Pauli*» = Id, «Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der *Acta Pauli*», in *Vigiliae Christianae* 3 (1949) 142-162.

PETROPOULOS = J. C. B. Petropoulos, «Transvestite Virgin with a Cause. *The Acta Pauli et Thecla* and Late Antique», in E. Berggreen, N. Marinatos (edd.), *Greece & Gender*, Papers from the Norwegian Institute at Athens 2, John Grieg AS, Bergen 1995, 125-139.

R. Pillinger, «Paolo e Tecla ad Efeso. Nuove scoperte nella grotta (chiesa rupestre) sul Bülbüldağ», in *Turchia: la Chiesa e la sua storia*, Atti del VIII Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma 2001, 213-237.

S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Schocken Books, New York 1975.

POUPON = G. Poupon, «L'accusation de magie dans les Actes apocryphes», in AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981, 71-85.

S. Prete, *Matrimonio e continenza nel cristianesimo delle origini. Studio su 1 Cor. 7, 1-40*, Paideia, Brescia 1979.

A. Quacquarelli (a cura di), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Città Nuova, Roma 1989.

QUISPEL, «Gnosticism» = G. Quispel, «Gnosticism and the New Testament», in *Vigiliae Christianae* 19 (1965) 65-85.

QUISPEL, *Das Thomasevangelium* = Id., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Brill, Leiden 1967.

L. Rademacher, *Hyppolitos und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus*, Sitzunberichte der Kaiserliche Akademie des Wissenschaften in Wien,

Philosophisch-Historische Klasse 182, Buchhänder der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Wien 1918.

RAMSAY, *The Church* = W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire Before a. D. 170*, Hodder and Stoughton, London 1895.

RAMSAY, *Recent Discovery* = Id., *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament*, Hodder and Stoughton, London 1915.

B. Reardon, *Courants littéraires des II et III siècles après J. C.*, Les Belles Lettres, Paris 1971.

H. Reinhold, *De graecitate Patrum Apostolicorum Librorumque Apocryphorum Novi Testamenti. Quaestiones Gramaticae, Dissertationes Philologicae Halenses* 14. 1, Karras, Halle 1897.

R. R. Reuther, E. McLaughlin (a cura di), *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions*, Simon & Schuster, New York 1979.

RISPOLI = G. M. Rispoli, «Sembrare altro: un'arma delle donne nel romanzo greco», in U. Criscuolo (a cura di), *Societas studiorum per Salvatore D'Elia*, Pubblicazioni del Dipartimento di Filologia Classica "Francesco Araldi" dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Napoli 2004, 99-115.

ROBINSON = J. A. T. Robinson, «The Baptism of John and the Qumran Community. Testing a Hypothesis», in *Harvard Theological Review* 50 (1957) 175-191.

ROBINSON, HOFFMANN, KLOPPENBORG = J. M. Robinson, P. Hoffmann, J. S. Kloppenborg, *The Critical Edition of Q*, Peeters, Leuven 2000.

W. Rordorf, «Marriage in the New Testament and in the Early Church», in *Journal of Ecclesiastical History* 20/2 (1969) 193-210.

Id., «Die Neronische Christenverfolgung im Spiegel der Apokryphen Paulusakten», in *New Testament Studies* 28 (1982) 365-374.

Id., «Sainte Thècle et la tradition hagiographique occidentale», XII Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana; L'agiografia latina nei secoli IV-VII, in *Augustinianum* 24 (1984) 73-81.

Id., «La Bible dans l'enseignement et la liturgie des premières communautés chrétiennes», in C. Mondésert (a cura di), *Le monde grec ancien et la Bible*, Beauchesne, Paris 1984, 69-94.

RORDORF, «La prière de sainte Thècle» = Id., «La prière de sainte Thècle pour une défunte païenne et son importance oecuménique», in *Eschatologie et Liturgie*, Conference de Saint Serge, XXXI<sup>e</sup> Semaine d'études Liturgiques, Paris 26-29 Juin 1984, Edizioni Liturgiche, Roma 1985, 249-259.

RORDORF, *Liturgie* = Id., *Liturgie, foi et vie des premiers Chrétiens: études patristiques*, Beauchesne, Paris 1986<sup>2</sup>.

RORDORF, «Acts of Thecla. State of Question» = Id., «Tradition and Composition in the Acts of Thecla. The State of Question», in *Semeia* 38 (1986) 43-52.

Id., «Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefe», in G. F. Hawthorne, O. Betz (edd.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60 Birthday*, Grands- Rapids, Eerdmans 1987, 319-325.

RORDORF, «Apokryphen Paulusakten zur Apostelgeschichten und Pastoralbriefen» = Id., «Im welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichten und zu den Pastoralbriefen?», in

T. Baarda, A. Hilhorst, G. P. Luttikhuisen, A. S. van der Woude (edd.), *Text and Testimony: Essays on New Testament and Apocryphal Literature in Honor of A. F. J. Klijn*, Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1988, 225-241.

Id., «Was Wissen wir über Plan und Absicht der Paulusakten?», in D. Papandreou, W. Bienert, A. Schäferdiek (edd.), *Oecumenica et Patristica. Festschrift für Wilhem Schneemelcher zum 75. Geburtstag*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart\Berlin\Köln 1989, 71-82.

RORDORF, «*Terra Incognita*» = «*Terra Incognita. Recent research on Christian Apocryphal Literature, Especially on some Acts of Apostles*», in *Studia Patristica* 25 (1993) 142-158.

Id. «Aux origines du culte des martyrs», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Acts of Piety in the Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 79-95.

Id., «Tertullien et les Actes de Paul (à propos de *bapt.* 17, 5)», in *Lex Orandi, lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Freiburg 1993, 475-484.

RORDORF, «Paul's Conversion» = Id., «Paul's Conversion in the Canonical Acts and in the *Acts of Paul*», in *Semeia* 80 (1997) 137-144.

J. Ruwet, «Les apocryphes dans les œuvres d'Origène», in *Biblica* 25 (1944) 311-334.

SACCHI = A. Sacchi e collaboratori, *Lettere paoline e altre lettere*, Elle di ci, Torino 1996.

C. Schlau, *Die Acten des Paulus und die ältere Thekla-Legende. Ein Beitrag zur christlichen Literaturgeschichte*, Leipzig 1877.

SCHÜSSLER FIORENZA, *In Memoria di lei* = E. Schüssler Fiorenza, *In Memoria di lei: Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Claudiana, Torino 1990, trad. it. di M. Corsani Comba dall'originale *In Memory of her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1983.

Ead. (ed.), *Searching the Scriptures, A Feminist Commentary* vol. 2, Crossroad New York 1994.

SCHNEEMELCHER, «Lukas und die *Acta Pauli*» = W. Schneemelcher, «Die Apostelgeschichte des Lukas und die *Acta Pauli*», in *Apophoreta* 57 (1964) 236-250.

Id., *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*, Thessaloniki 1974.

SFAMENI GASPARRO, «Gli Atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell'*enkrateia*» = G. Sfamini Gasparro, «Gli Atti apocrifi degli apostoli e la tradizione dell'*enkrateia*. Discussione di una recente formula interpretativa», in *Augustinianum* 23 (1983) 287-307.

Ead., «*Enkrateia* e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo», in *Studia Ephemeridis Augustinianum* 20, Roma 1984, 174-184.

Ead. (ed.), Ἀγαθὴ ἐλπίς. *Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi*, «L'ERMA» di Bretschneider, Roma 1994.

SFAMENI GASPARRO, «Il progetto antropologico dell'*enkrateia*» = Ead., «Il progetto antropologico nella tradizione dell'*enkrateia*: modalità diverse e problemi», in AA. VV., *Crisi, rotture, cambiamenti*, Jaca Book-Massimo, Milano 1995, 117-141.

SFAMENI GASPARRO, «La condizione femminile: profezia, *enkrateia*, gnosi» = Ead., «Aspetti e problemi della condizione femminile nel cristianesimo dei primi tre secoli (profezia, *enkrateia*, gnosi). Prospettive di sintesi», in E. Dal Covolo (a cura di), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, Las, Roma 1996, 111-164.

B. D. Shaw, «Body/Power/Identity: Passions of the Martyrs», in *Journal of Early Christian Studies* 4/3 (1996) 269-312.

M. L. Silvestre, A. Valerio (a cura di), *Donne in viaggio. Viaggio religioso politico metaforico*, Laterza, Napoli 1999.

SLATER = 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 F. Bovon, A. Graham Brock, C. R. Matthews (a cura di), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard Divinity School Studies, Cambridge 1999, 281-306.

SÖDER = R. Söder, *Die apocryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932.

SOUTER = A. Souter, «The *Acta Pauli* etc. in Tertullian», in *Journal of New Testament Studies* 25 (1924) 292.

SPICQ, «ἐπιποθέω» = C. Spicq, «ἐπιποθέω, désirer ou chérir?», in *Révue Biblique* 64 (1957) 184-195.

M. Starowieyski, «Les écrivains païens et les chrétiens au II siècle», in *Studia Patristica* 21 (1983) 184-191.

Id., «Quelques remarques sur la méthode apocryphe», in E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XXX*, Peeters, Leuven 1997, 102-113.

STEINHEIMER = S. Steinheimer, *Die δόξα τοῦ θεοῦ in der römischen Liturgie*, München 1951.

R. F. Stoops, «Introduction: Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives», in *Semeia* 80 (1997) 1-9.

W. D. Stroker, «Exemples of Pronouncement Stories in Early Christian Apocryphal Literature», in *Semeia* 20 (1981) 133-141.

SULLIVAN = K. Sullivan, «*Epignosis* in the Epistles of St. Paul», in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus II*, Romae 1963, 405-416.

SZEPESSEY = T. Szepessy, «Les Actes d'apôtres apocryphes et le roman antique», in *Acta Antiqua* 36 (1995) 133-161.

G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Fortress Press, Philadelphia 1983.

THEISSEN, *Il Nuovo Testamento* = G. Theissen, *Il Nuovo Testamento*, Carocci, Roma 2003, trad. it. di A. P. Bottino dall'originale *Das Neue Testament*, Verlag C. H. Beck oHG, München 2002.

THOMAS = C. M. Thomas, *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel, Rewriting the Past*, Oxford University Press, New York 2003.

TIBILETTI = C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Macerata, Giorgio Bretschneider, Roma 1983.

TISSOT, «Clément d'Alexandrie» = Y. Tissot, «Hénogamie et remariage chez Clément d'Alexandrie», in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 11 (1975) 167-197.

TISSOT, «Encratisme et Actes apocryphes» = Id., «Encratisme et Actes apocryphes», in AA. VV., *Les Actes apocryphes des apôtres. Christianisme et monde païen*, Publication de la faculté de Genève n° 4, Labor et Fides, Genève 1981, 109-119.

E. G. Traversari, *Gli spettacoli in acqua nel teatro tardo-antico*, L'Erma di E. G. Bretschneider, Roma 1960.

VAN CANGH = VAN CANGH J. M., «Miracle évangéliques-Miracles apocryphes»; in F. Van Segbroeck, C. M. Tuckett, G. Van Belle, J. Verheyden (a cura di), *The Four Gospels, Festschrift Frans Neirynck*, vol. III, Leuven University Press, Leuven 1992, 2277-2319.

VAN EIJK = T. H. C. Van Eijk, «Marriage and Virginité, Death and Immortality», in J. Fontaine, C. Kannengiesser (edd.), *Epektasis. Mélanges Patristique offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Beauchesne, Paris 1972, 209-235.

J. W. van Henten, F. Avemarie, *Martyrdom and Noble Death. Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish and Christian Antiquity*, Routledge, London and New York 2002.

VILLER = M. Viller, «Le martyre e l'ascèse», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Acts of Piety in the Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 19-56.

VOGT = K. Vogt, «“Becoming Male”: A Gnostic and Early Christian Metaphor», in K. E. Børresen (ed.), *The Image of God. Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1995, 170-186.

H. Von Camphausen, «Early Christian Ascetism», in in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Acts of Piety in the*

*Early Church – A collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 178-210.

VON GEBHARDT = O. von Gebhardt, *Die lateinischen Übersetzungen der Acta Pauli et Theclae nebst Fragmenten, Auszüge und Beilagen*, (TU 7, 2), Leipzig 1902.

W. O. Walker, «The “Theology of Woman’s Place” and the “Paulinist” Tradition», in *Semeia* 28 (1983) 101-112.

J. B. Ward-Perkins, «Memoria, Martyr’s Tomb and Martyr’s Church», in E. Ferguson D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Art, Archeology and Architecture of Early Christianity – A Collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 386-403.

WARREN = D. H. Warren, «The Greek Language of the Apocryphal Acts of the Apostles: A Study in Style» in F. Bovon, A. Graham Brock, C. R. Matthews (edd.), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard Divinity School Studies, Cambridge 1999, 101-124.

WEHN = B. Wehn, «Blessed are the Bodies of Those Who are Virgins: Reflections on the Image of Paul in the *Acts of Thecla*», in *Journal for the Study of the New Testament* 79 (2000) 149-164.

WHITAKER = E. C. Whitaker, «The History of the Baptismal Formula», in E. Ferguson, D. M. Scholer, P. Finney Corby (edd.), *Studies in Early Christianity. Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church – A Collection of Scholarly Essays*, A Garland Series, New York and London 1993, 379-390.

J. Whittaker, «Christianity and Morality in the Roman Empire», in *Vigiliae Christianae* 33 (1979) 209-225.

J. Xavier, «Les Actes d'André et de Paul», in *Recherches de Sciences Religieuses* 58/2 (1970) 289-296.

ZACHARIADES-HOLMBERG = E. Zachariades-Holmberg, «Philological Aspects of the Apocryphal Acts of the Apostles», in F. Bovon, A. Graham Brock, C. R. Matthews (a cura di), *The Apocryphal Acts of the Apostles*, Harvard Divinity School Studies, Cambridge 1999, 125-142.

T. Ziegler, «Un regard neuf sur la formation du canon», in *Révue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 71 (1991) 45-59.

P. Zieme, «Paulus und Thekla in der Türkischen Überlieferung», in *Apocrypha* 13 (2002) 53-62.

## INDICE

<b>Introduzione</b> .....	p. I
<b>Capitolo I</b>	
Redazione e trasmissione del testo.....	p. 1
<b>Capitolo II</b>	
Gli indirizzi dottrinali.....	p. 30
Πράξεις Παύλου καὶ Θέκλης .....	p. 49
<b>Nota sulla tradizione manoscritta</b> .....	p. 50
<b>Testo</b> .....	p. 52
<b>Finale dei codd. ABC</b> .....	p. 69
<b>Finale del cod. G</b> .....	p. 70
<b>ATTI DI PAOLO E TECLA</b> .....	p. 73
<b>Commento</b> .....	p. 84
<b>Appendice</b>	
L'area semantica della "vista" negli <i>Atti di Paolo e Tecla</i> .....	p. 156
<b>Indici</b> .....	p. 162
<b>Indice delle parole commentate</b> .....	p. 163
<b>Indice delle fonti citate</b> .....	p. 167
<i>Index grammaticus</i>	
<b>Figure retoriche</b> .....	p. 184
<i>Usus scribendi</i> .....	p. 186
<b>Indice tematico</b> .....	p. 187
<b>Elenco delle abbreviazioni</b> .....	p. 188
<b>Nota bibliografica</b> .....	p. 191