

# Sulla multifunzionalità del tradurre in copto: note sparse su frammenti copti tardoantichi, Cicerone e moderne ipotesi di ricerca

ALBERTO CAMPLANI

A complicare la formulazione di ipotesi sulle ragioni di carattere culturale, linguistico, sociale che hanno determinato la nascita delle prime traduzioni dal greco (e dall'aramaico?) in copto sta il fatto che una serie di fattori in esse coinvolti (stato della diglossia in Egitto tra III e IV sec. d.C., nuovi fenomeni nella comunicazione scritta, evoluzione nel dinamismo delle élites sociali, affermazione di movimenti religiosi, cambiamenti in atto nel patrimonio culturale egiziano) sono a tal punto contigui nel tempo che è difficile resistere alla tentazione di porli in una relazione reciproca di tipo causale, anche senza motivazione cogente<sup>1</sup>. A questa tentazione se ne aggiunge un'altra, che sempre è molto viva quando si studiano gli inizi di qualsiasi fenomeno, quella cioè di proiettare indietro, fino al tempo delle origini, l'immagine che ciascuna società e ciascun ambiente ha elaborato di sé in momenti precisi e determinati della propria evoluzione storica: il monachesimo<sup>2</sup> è spesso invocato dagli storici per spiegare la diffusione della

---

<sup>1</sup> Approfondisco in questo contributo alcuni spunti di riflessione presentati in forma embrionale in CAMPLANI 2015a; sulla storia delle traduzioni in copto le opere di riferimento sono ORLANDI 1984 e 1990.

<sup>2</sup> Come ha ben rilevato Tito Orlandi (ORLANDI 1995) l'immagine dell'eredità letteraria copta che è giunta al nostro Rinascimento ha la sua lontana origine in quella elaborata tra VII e IX secolo d.C. da intellettuali egiziani che hanno selezionato, tra una massa di testi di diverso genere

cultura libraria e della lingua copta in Egitto. Se non si può escludere che esso abbia avuto un ruolo non solo per lo sviluppo, ma anche per gli inizi della cultura in lingua copta, non è tuttavia opportuno fare del binomio “monachesimo/lingua copta” un paradigma stabile e immutabile nel tempo: mai bisogna dimenticare che anche il monachesimo ha avuto un suo inizio nel tempo, e che prima che esso apparisse sulla scena storica esistevano da due secoli comunità cristiane e movimenti ascetici che avevano una propria vita culturale e le proprie espressioni linguistiche, scritte e orali, e che dunque, anch’essi potrebbero aver avuto un ruolo nelle prime traduzioni in copto.

## 1. Contestualizzazione del problema

Prendiamo le mosse da alcune premesse banali, ma indispensabili. Quando parliamo di traduzioni orali o scritte, alludiamo a uno dei molteplici atti di comunicazione di cui i gruppi sociali si servono per stabilire legami di convivenza, delineare rapporti di dominazione, informarsi reciprocamente. Il tradurre da una lingua all’altra si inserisce dunque nella questione più generale della comunicazione sociale, scritta e orale.

Comprendere per quali scopi, in quali contesti sociali e in rapporto a quali testi siano state compiute le prime traduzioni dal greco (ed eventualmente altre lingue) in copto deve basarsi sui risultati delle ricognizioni compiute dagli archeologi, dai linguisti e dagli storici della letteratura a proposito delle lingue scritte e parlate in Egitto tra I e IV secolo: soltanto prendendo atto delle caratteristiche, diffusione, ruolo sociale della lingua di arrivo in relazione a quella di partenza si può formulare qualche ipotesi circa il senso delle traduzioni.

Nell’Egitto del I-IV secolo d.C., cioè nella fase in cui dobbiamo ritenere che il copto scritto sia stato elaborato in una varietà di centri e secondo una pluralità di forme per poi essere unificato in pochi sistemi di più larga diffusione (i dialetti letterari), quali sono le lingue attive? Gli informatori antichi nonché la documen-

---

e diversa tendenza, quelli che essi stimavano più rappresentativi per ideologia, lingua, composizione, utilizzabilità liturgica. Si tratta di un’immagine di società cristiana e di chiesa caratterizzate da una lunga storia di martirio e ortodossia, che trova la sua espressione più dolorosa, ma anche identitariamente connotante, nel Concilio di Calcedonia (451) e nel periodo che lo segue, vero scandalo per l’ortodossia cristiana e per le relazioni tra cristianità e potere politico: nella resistenza alle chiese che avevano ceduto alle lusinghe imperiali e agli indegni rappresentanti del potere imperiale (Marciano in testa), con il loro apparato burocratico e di polizia, la chiesa egiziana anticalcedonese riformula la propria immagine, il proprio patrimonio culturale, sotto l’ispirazione di quell’insieme di movimenti che ne costituiva il vero cuore pulsante, il monachesimo nella molteplicità delle sue forme. Ebbene, tale immagine, che andrebbe meglio studiata, perché anch’essa composita in sé stessa, eliminava dalla memoria storica una serie di tradizioni e di soggetti sociali e religiosi attivi tra IV e VI secolo, caratterizzanti la letteratura copta e più complessivamente la cultura e il vivere sociale in Egitto, i quali non erano di provenienza monastica.

tazione scritta reperita negli scavi archeologici ci fanno intuire che l'egiziano e il greco erano le due lingue orali dominanti, con una del tutto probabile prevalenza numerica dei parlanti in egiziano.

Quali sono, d'altra parte, le lingue della comunicazione scritta? La documentazione in nostro possesso è più esplicita in proposito: gli strumenti linguistici prevalenti in età tolemaica e all'inizio della dominazione romana sono il greco e il demotico, con una tendenza del secondo a perpetuarsi come lingua di cultura nell'ambito dei templi, ma anche a declinare progressivamente nella comunicazione scritta e nelle relazioni epistolari; a questi scopi risponde il greco in maniera crescente in età romana, in virtù della facilità di apprendimento del suo alfabeto, incommensurabilmente più semplice rispetto alla scrittura demotica<sup>3</sup>. Inoltre con l'instaurarsi della dominazione romana, compare anche il latino, mentre l'aramaico e l'ebraico mantengono una presenza più marginale<sup>4</sup>. I parlanti o scriventi in egiziano dovevano a loro volta avere una relazione estremamente varia con il greco: se ne è proposta una tipologia interessante in cinque stadi<sup>5</sup>, che va dal monolingue egiziano che conosce quel minimo di greco indispensabile per la sua vita economico-sociale, al bilingue che non seleziona più la lingua in base alle sue competenze, perché ormai domina perfettamente ambedue i codici, passando per il grado intermedio degli egiziani che lavorano nell'amministrazione e che dunque hanno dovuto affrontare una scolarizzazione relativamente avanzata, forse nascosti dietro quegli ostraca di Medinet Madi (Narmouthis) che ci offrono esempi di mutamento di codice improvviso dalla scrittura demotica al greco (quest'ultimo con il ruolo di seconda lingua)<sup>6</sup>.

Per capire i meccanismi culturali che hanno portato alla nascita del copto, sia come lingua della comunicazione quotidiana sia come lingua di traduzione o di creazione di testi originali, sarebbe importante conoscere la relazione tra demotico e la lingua egiziana parlata: l'assenza di un lessico greco nei testi in demotico, tranne che nei sopra menzionati testi di Narmouthis, e altri elementi di contesto e contenuto inducono il sospetto che il demotico usato nei templi e nei glossari fosse una lingua conservatrice, utilizzata come mezzo di trasmissione del sapere piuttosto che mezzo della comunicazione immediata. Per questa funzione specifica il greco risultava assolutamente prevalente, finché non cominciò ad essere accompagnato dopo il primo quarto del IV secolo dai primi documenti in copto, preceduti alla fine del III secolo da un documento in una lingua che è

---

<sup>3</sup> BAGNALL 1993, pp. 235-238.

<sup>4</sup> FOURNET 2009.

<sup>5</sup> FEWSTER 2003; TORALLAS TOVAR 2005, pp. 56-65.

<sup>6</sup> Sulla complessa questione e sui testi stessi cfr. BRESCIANI / PERNIGOTTI / BETRÓ 1983, GALLO 1997, MENCHETTI 2005.

stata avvicinata all' *Old Coptic*<sup>7</sup>. Nella nostra documentazione in demotico compaiono delle rare glosse in *Old Coptic*, ma queste poco ci dicono sul demotico come lingua di comunicazione tra individui.

Non solo: a parte il caso delle epigrafi trilingui o bilingui (volute in genere dalla classe dominante di lingua greca), l'attività di traduzione di testi dal greco in demotico è ancora da documentare. Il sospetto è che le prime traduzioni letterarie dal greco in copto non abbiano precedenti veri e propri in demotico<sup>8</sup>. D'altra parte, traduzioni in senso inverso, dal demotico al greco, sono un fenomeno ben conosciuto: si pensi all'*Oracolo del Vasaio*, traduzione / redazione greca di un testo egiziano perduto, la cui matrice linguistica noi possiamo arguire grazie alla citazione che esso trae da un testo a noi noto scritto in demotico, l'*Oracolo dell'Agnello*<sup>9</sup>; o il *Mito dell'occhio del sole*, noto in egiziano e in frammenti greci<sup>10</sup>.

Come dicevamo, la contemporaneità di alcuni fenomeni storici riguardanti la documentazione linguistica e il suo uso da parte di gruppi religiosamente connotati può costituire un ostacolo ad una lucida comprensione dei problemi che ci siamo posti. Va innanzitutto sottolineato che le prime traduzioni copte sono anche probabilmente i nostri primi documenti dell'esistenza del copto (fine del III secolo ?): primi ad apparire sono manoscritti letterari con le traduzioni bibliche nonché glosse e glossari che accompagnano i testi biblici greci; quindi i testi gnostici (i manoscritti di Nag Hammadi e altri) e i testi manichei (Medinet Madi e Kellis), tradotti dal greco e dall'aramaico; contemporaneamente i testi della

---

<sup>7</sup> GARDNER 1999, testo ripubblicato in SMITH 2016; GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014.

<sup>8</sup> FEWSTER 2003.

<sup>9</sup> MAHÉ 1982; KOENEN 2002; CAMPLANI 2000b, pp. 51-60 per il loro rapporto con l'ermetica *Predizione di Hermes ad Asclepius*; BETRÒ 2012, con aggiornamento bibliografico e nuove ipotesi interpretative.

<sup>10</sup> Alcuni testi ermetici sembrano insistere sulla problematicità di una traduzione, come afferma ad esempio il XVI trattato del *Corpus hermeticum*: «(la composizione dei libri di Ermete) diverrà assolutamente oscura se i Greci in seguito vorranno tradurre la nostra lingua nella loro. Ciò produrrà una grandissima distorsione degli scritti e la loro reale oscurità. Il discorso, esposto invece nella lingua dei padri, rende chiaro il senso delle parole. E infatti, la qualità stessa del suono e il <tono> dei nomi egiziani ... hanno in sé l'energia delle cose che esprimono [*tên enérgeian tôn legoménôn*]. Per quanto dunque ti è possibile, o re, ma tutto ti è possibile, vigila a che tale discorso non venga tradotto [*anermêneuton*], perché tali misteri non giungano ai Greci, né il loro eloquio tracotante, fiacco e per così dire imbellettato, non sbiadisca la sacra nobiltà, il vigore e lo stile dall'efficacia energetica dei nomi (egiziani)» (CH XVI,1-2) (traduzione di SCARPI 2009-2011, I vol., p. 227, con commento a pp. 507-508). Basta guardare al tessuto linguistico di questo brano per comprendere che esso è stato scritto in greco, nonostante quanto dichiara. L'autore sente l'esigenza di presentarsi come egiziano: l'elaborazione di una lingua come il copto, e dunque anche alcune traduzioni in copto, hanno risposto appunto a quest'esigenza qui espressa in questa forma così contraddittoria. D'altra parte, anche se molto meno evidenti, l'esistenza di elementi culturali greci nei testi in demotico è oggetto di sempre maggiore attenzione da parte degli studiosi (MAHÉ 1996).

grande chiesa, in una varietà di orientamenti ideologici<sup>11</sup>. Inoltre, sebbene i primi manoscritti copti siano quelli biblici, non sapremo mai se la traduzione della Bibbia abbia preceduto quella di testi gnostici e manichei, o se non sia vero il contrario: una cosa è la data dei manoscritti, altra cosa è la data delle traduzioni copte dei testi che essi contengono<sup>12</sup>. Anticipiamo che i papiri copti relativi alla vita quotidiana sembrano posteriori ai primi manoscritti biblici. Siccome questi, pur non datati con precisione, sono ascrivibili al passaggio tra fine del III secolo e prima metà del IV secolo, credo che sia opportuno, con la maggioranza degli studiosi, individuare nel III secolo la fase cronologica in cui è nato il fenomeno della traduzione dal greco in copto e ancora prima l'elaborazione del copto strumento di scrittura dell'egiziano.

Davanti a questa situazione così particolare ci dobbiamo chiedere se il copto non sia stato elaborato artificialmente a partire dal demotico e grazie all'esperienza dell'*Old Coptic* come lingua di traduzione; anzi, come lingua dedicata ai testi cristiani e manichei, cioè prodotti in contesti di movimenti e comunità di matrice biblica che proprio nel III secolo stanno vivendo una loro fase particolare di affermazione nella Valle del Nilo. Non vi può essere una risposta sicura a questo doppio interrogativo<sup>13</sup>. Bisogna guardarsi dal sopravvalutare la concomitanza tra la diffusione di questi movimenti e i fenomeni di traduzione.

Qualche decennio dopo l'apparizione dei primi manoscritti copti (anni '30 del IV secolo) compaiono i primi archivi papirologici in cui sono presenti *anche* lettere e documenti redatti in copto, con una tipologia varia che va dalla ricevuta, alla lista di oggetti, ai messaggi di saluto, a autentiche lettere in cui un maestro dà consigli morali a un suo discepolo o in cui un discepolo cerca di regolare in maniera più o meno convincente il proprio travagliato rapporto con il maestro<sup>14</sup>. Siccome questi documenti sono prova evidente di un copto usato per la comunicazione immediata, quanto indietro nel tempo possiamo far risalire questo

---

<sup>11</sup> Per avere una rappresentazione completa degli inizi si consultino, in modo complementare, ORLANDI 1997, dedicato ai testi letterari e alle traduzioni, e CHOAT 2012, molto attento ai problemi posti dai primi manoscritti e dagli archivi documentari. Sul problema della varietà ideologica intracattolica si veda CAMPLANI 2003.

<sup>12</sup> Il fatto che le traduzioni dei testi di Nag Hammadi si presentino linguisticamente meno coerenti di quelle dei testi biblici potrebbe essere semplicemente dovuto a diversi tipi di circolazione che le due tipologie di testi hanno seguito prima di giungere a nostra conoscenza: forse più disordinata e meno controllata quella dei testi che sono giunti nel fondo di Nag Hammadi, più ecclesiasticamente ordinata quella delle traduzioni bibliche. Si veda FUNK 1995.

<sup>13</sup> Si vedano ora le proposte di ZAKRZEWSKA 2014 e 2017, discusse in CAMPLANI 2015a.

<sup>14</sup> Si vedano ad esempio BELL 1924; KRAMER - SHELTON - BROWNE 1987; sia Pageus che Nephros ricevono lettere in ambedue le lingue e sono forse anche mittenti almeno di una epistola redatta in copto; assolutamente straordinari i documenti copti di Kellis: GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999; GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014. Per altri archivi si vedano SCHMELZ 2002, pp. 1-26; CHOAT 2006; GIORDA 2007; FOURNET 2009; CHOAT 2017.

impiego? Nel caso dei papiri non possiamo certo ripetere il ragionamento cronologico ipotetico che abbiamo applicato ai manoscritti biblici: i documenti copti non hanno preistoria testuale, ma sono databili unicamente al momento in cui sono stati vergati, ragione per cui non sono permesse retroproiezioni. D'altra parte, sebbene vi sia tra gli studiosi una certa concordia sul fatto che i più antichi manoscritti biblici precedano gli anni '30 del IV secolo, momento a partire dal quale compaiono i documenti copti (essi sono spesso collocati nella seconda metà del III secolo), e dunque si possa arguire da ciò che il copto letterario abbia preceduto quello d'uso per la comunicazione quotidiana, non vi è tuttavia alcuna prova cronologicamente certa a questo proposito<sup>15</sup>. C'è solo la mera possibilità di formulare l'ipotesi di un'origine colta anche del copto usato nei papiri, che però non ha una evidenza diversa dalla cronologia incerta dei primi papiri biblici.

Ma la domanda più importante da porsi è la seguente: sono i primi documenti copti prova di una contiguità del copto con la lingua egiziana parlata? Una risposta a questo interrogativo potrebbe gettare qualche luce sulla funzione di almeno una parte delle traduzioni dal greco al copto.

Negli archivi documentari, i vari tipi di copto (nelle loro varietà ortografiche, con sintassi più o meno elaborata e una presenza del greco più o meno marcata) appaiono come gli unici strumenti linguistici alternativi rispetto al greco nella comunicazione tra individui nel periodo storico preso qui in considerazione. Circa le relazioni di questo copto "dei papiri" con la lingua parlata possiamo domandarci: un parlante egiziano di bassa cultura poteva leggere facilmente una lettera privata in copto? Un analfabeta poteva capirla se essa veniva letta ad alta voce? Oppure necessitava di un'ulteriore spiegazione? Ovviamente le stesse domande andrebbero ripetute nei confronti dei testi letterari, o di quelli liturgici. Possiamo infatti immaginare vari livelli di comprensione di un testo copto: una persona di ottima cultura, bilingue, capace di apprezzare non solo un'epistola privata più o meno complessa, ma anche i testi in copto letterario (valutandone ad esempio il metodo di traduzione, o il valore estetico); una persona solo parzialmente bilingue, capace di leggere il copto, compresi i suoi più o meno numerosi termini greci, ma in difficoltà quando questo assumeva uno stile letterario (il che accade anche in alcuni papiri documentari); parlanti in egiziano incapaci di leggere il copto scritto, ma in grado di capirlo se letto ad alta voce; parlanti in egiziano incapaci di capire il copto scritto anche quando letto da altri e dunque necessitanti di aiuto da parte dei membri delle altre tre categorie. Sono pertanto domande che rimangono in sospeso di fronte al limite invalicabile costituito da un'evidenza documentaria silenziosa. Non credo tuttavia che si possa dubitare

---

<sup>15</sup> Si vedano sulla questione EMMEL 2015 (manoscritti copti), BUZI - EMMEL 2015 (dedicato alla codicologia), p. 141, BUZI 2015 (paleografia).

che ad esempio alcune delle più semplici lettere di Kellis o degli archivi di Paieus, Nepheros, Giovanni, Sasnos, se lette ad alta voce, potessero essere capite da un illetterato al quale fossero indirizzate, altrimenti non se ne comprenderebbe la funzione<sup>16</sup>. D'altra parte bisogna ammettere che la documentazione papirologica è così varia che possiamo ritenere che alcune lettere, particolarmente raffinate e scritte in un copto non banale, non venissero comprese se non a seguito di una spiegazione di una persona alfabetizzata.

Ritorniamo sulla seconda parte dell'interrogativo che riguarda sia i testi letterari sia i testi documentari: l'uso del copto è legato soltanto a contesti religiosi di tipo giudaico-cristiano-gnostico-manicheo, cioè ad un contesto che pur nella varietà dei suoi esiti ha una relazione (di segno positivo o negativo) con la cultura biblica? Questa peculiarità del suo contesto sembrerebbe essere suggerita dalla nostra documentazione, la quale o presenta testi letterari caratterizzati da questi orientamenti religiosi, oppure, a livello documentario, è legata ad ambienti monastici cristiani, meno frequentemente a gruppi di fedeli manichei, raramente a famiglie cristiane non monastiche. Possiamo tuttavia supporre che la situazione quale riusciamo oggi a rappresentare sia il prodotto di un processo di marginalizzazione della produzione pagana avvenuta nella preistoria del copto. Ci dobbiamo pur sempre domandare: i testi ermetici attestati in NH VI o alcuni testi magici sono stati tradotti in ambienti pagani prima di trovare accoglienza in comunità gnostiche o cristiane?<sup>17</sup> Questo processo è teoricamente possibile (anche se non dimostrabile), ma la documentazione papirologica, sebbene più tarda dei primi codici, sembra tirare in altra direzione: non possiamo infatti pensare che esempi di copto pagano siano stati sistematicamente cancellati anche dagli archivi (visto che invece documenti in greco continuano ad attestare la vitalità delle religioni tradizionali anche tra III e IV secolo: dunque, il problema è linguistico). Il caso di *P.Kell. Copt. 129* edito da Gardner è troppo particolare e discusso per poter essere utilizzato come pezza d'appoggio circa un'origine esplicitamente pagana di questa lingua<sup>18</sup>. L'unico dubbio che può rimanere in proposito è che i nostri più antichi archivi documentari siano il prodotto di scoperte accidentali e che la casualità sia responsabile dell'attuale mancanza, tra i nostri dati, di papiri documentari "pagani".

Insomma, tutto concorda nel far ritenere che il complesso movimento (probabilmente pluricentrico e pluridirezionale) dell'elaborazione del copto sia avvenuto in ambienti che per lo storico sono difficili da definire: ma non appena tale strumento linguistico è apparso nelle sue varie forme e forse in tempi di-

---

<sup>16</sup> Su questi archivi si veda CHOAT 2017, pp. 21-55.

<sup>17</sup> CAMPLANI 2000b, dove assumo una posizione contraria a quest'idea; oggi sono più propenso ad ammettere che i testi ermetici possano essere stati tradotti da individui non cristiani, ma poi subito intercettati da persone di orientamento gnosticeggiante.

<sup>18</sup> GARDNER 1999; cfr. le critiche espresse da BAGNALL 2005.

versi, è stato immediatamente intercettato da movimenti religiosi caratterizzati da vitalità, spirito missionario, un'acuta attenzione per le lingue orali e scritte diverse dal greco: da una parte il cristianesimo, la cui struttura episcopale si sta allargando proprio nel III secolo con grande velocità per tutta la Valle del Nilo e anche nelle oasi; dall'altra gruppi post-gnostici e soprattutto la missione manichea, che, come ci insegnano sia le scoperte di Kellis, sia una rivisitazione di documenti già noti, era diffusa non solo nelle oasi, ma anche nella zona di Ossirinco e altre località della Tebaide<sup>19</sup>.

Rimane il problema del rapporto tra archivi papirologici e monachesimo: è possibile che sia stato il monachesimo a fare del copto non solo lo strumento di espressione letteraria (traduzione e creazione di testi originali) ma anche di comunicazione scritta quotidiana? Questa era la convinzione prevalente sino a due o tre decenni fa. Tuttavia le scoperte di Kellis, che mostrano archivi di famiglie manichee, e la valorizzazione di un altro archivio non monastico (*ostraca* di Kysis)<sup>20</sup>, suggeriscono che il quadro debba essere molto più vario. Il monachesimo è stato certamente uno dei protagonisti della valorizzazione del copto già nella prima metà del IV secolo, ma non l'unico: anche altre comunità o altri ambienti ne hanno fatto un uso per la comunicazione sociale, ovviamente accanto al greco<sup>21</sup>. D'altra parte non bisogna dimenticare che le prime traduzioni copte sono probabilmente anteriori alla nascita del monachesimo.

\*

Gli archivi contenenti lettere in copto contengono in realtà moltissima documentazione in greco, di una tipologia molto più vasta rispetto alla controparte egiziana. Dunque, anche il copto documentario, come quello letterario, intrattiene una relazione strettissima con il greco ed è spesso legato ad ambienti in cui è documentabile un certo grado di bilinguismo<sup>22</sup>. Gli archivi di Kellis costituiscono un caso davvero straordinario da questo punto di vista: il passaggio dal greco (soprattutto nelle intestazioni e nei saluti finali) al copto è frequente all'interno della stessa lettera; formule vengono riportate prima in una lingua e poi nell'altra<sup>23</sup>; in alcuni messaggi si parla esplicitamente di testi religiosi redatti in greco

---

<sup>19</sup> SMITH 2016; GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014; su gnosticismo e manicheismo si veda la bibliografia in DUBOIS 2016.

<sup>20</sup> CHOAT 2017, pp. 57-58.

<sup>21</sup> Grande valore hanno in proposito le osservazioni proposte da CHOAT 2017, pp. 56-58 circa dossier documentari in cui il copto è praticato in ambienti non monastici.

<sup>22</sup> CLACKSON 2010.

<sup>23</sup> Come caso esemplare di *code switching* si veda questa formula riprodotta in una lettera: si parte dalla formula in greco e poi si continua il copto, senza preavviso (*P. Kell. Copt. 35*):  
επικαλοῦμαι σε τὸν ἐπὶ ἀρχῆς



e in egiziano fornendone anche il titolo; la conoscenza delle altre lingue appare come un valore da perseguire (il greco, l'egiziano, il "romano" = latino)<sup>24</sup>. Il testo più significativo è quello relativo a un maestro manicheo che esorta il suo figlio spirituale a studiare testi scritti in greco e in egiziano (*P. Kell. Copt.* 19):

παωηρε παμεριτ ετταιαιτ ντοτ' τονου παω[η]ρε ντε τ.αι[κα]ι  
 ρϕρη πετε πεσιτνουχε ρν ρωι ννο νιμ [ε]ρε τεφμητρ[ε]  
 σ[εε]τ ρν παρητ πρεν ετρλλδ ρν ρωι παωη[ρε] μμεριτ μαθ[ε]  
 ος ραθν νρωβ νιμ τωινε αρακ τειρε μπρπμεγε ντεκμντ  
 ρλθнт мн πεκσραρτ мн πτγποσ ντεκμντφεγ ν. [.]τε  
 χε πουαιω τηρϕ εταιεϕ νπεκβαλ ειωινε νσωκ εισωτ[μ] απ[εκ]  
 σιτνουχε νταριει αν φαρακ ραισντκ εκσμντ ντεκρε τεκρ[ε]  
 πει αν πε πρητε τνου ωωπε ρν ρναστροφαγε εγρωεγ κατ[α]  
 τρε ετε ρα ππαρακλητοσ χοσ χε πμαθηтс нτ.αικαιοσυνη φ[αγ]  
 σнтϕ ερε τρεрте нπεφсар ριχωφ εφογηρ νμαφ ντρε νερϕρ  
 араρ еρι πρηте ρωκ παμεριτ χεκασε ειναωωπ πεκρματ ντε  
 πνωγτε αν ωωπ πεκρματ νκχι εαγ ριτн ογατο νρωμε μ  
 πρχ.πε διβε η κωμω ντεκπολιτια ετανιτ μελετε νν[εκ]ψαλ  
 μοσ ειτε νογιανιη ειτε νρννκнне ροογ <νιμ> ερε τсραρ [.]π  
 μπρκε τεкеπαггelia εβαλ εις τκρσιс μπετροс ρατнк еρι παπ]οστϕ  
 λοс η νμαν αμαρτε ννнаσ νωληη мн νψα[λ]μοс μ[ογ]ιαη]η  
 εις νρηма αν ραтнк аρι м[ε]λετε νмаγ εις νκλιсис ϕρ ρнк[ογ] ρн  
 ρнсап сап νρωγο νρω[γο] ϕρ ογтγποс νμнне χε τрхри[а мм]ак  
 аϕρ ρнχωме нпма (...)<sup>25</sup>

Al mio figlio amato, massimamente onorato da me, il figlio della giustizia, colui la cui buona reputazione è sulla mia bocca in ogni momento, mentre la sua testimonianza permane nel mio cuore, nome dolce nella mia bocca, figlio mio amato Matteo. Prima di tutto ti saluto. Ricordo la tua dolcezza e la tua tranquillità e l'esempio del tuo decoro [...]. Per tutto questo tempo in cui sono stato senza di te ho chiesto di te e ho sentito della tua buona reputazione. Quando sono venuto da te, ti ho trovato retto nel tuo comportamento, come da sempre. È anche questo il modo (di comportarsi). Adesso dedicati a occupazioni dignitose, come il Paraclito ha detto: «Il discepolo della giustizia è trovato con il timore verso il suo Maestro su di lui (anche) quando è lontano da lui», come i guardiani (?). Fa in questo modo, mio caro, affinché io ti possa rendere grazie e anche Dio ti possa rendere grazie e tu sia glorificato da una moltitudine di uomini. Non conseguire colpa o scherno per il tuo buon comportamento.

ΟΝΤΑ ΤΟΝ ΚΑΘΗΜΕΝΟΝ ΕΠΑΝΩ  
 хероувиη και саροуφнιη πεταρδараτϕ  
 α.χ.ν νμωε мн ντγωн πεταρω  
 χ[η] νнτгоγ ρн τφнаσ νεζογсια

<sup>24</sup> Si veda il sostantivo μнτρωμαιοс in *P. Kell. Copt.* 20, 25-26.

<sup>25</sup> In GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999, pp. 157-162.

Studia i *Salmi* sia in greco sia in egiziano ogni giorno (?) ... Non trascurare la *Promessa*. Ecco il *Giudizio di Pietro* con te. [...] l'*Apostolo*, oppure domina le grandi *Preghiere* e i *Salmi* in greco. Ecco anche i *Detti* sono con te. Studiali! Ecco le *Prosternazioni*. Copia un poco, di volta in volta, sempre di più. Copia un esemplare quotidiano perché io ho bisogno che tu scriva libri in questo luogo. (...)

L'interesse di questo testo eccezionale è di tipo linguistico e culturale. Si tratta, non dimentichiamolo, di una corrispondenza privata che poco dopo tratta di questioni materiali e quotidiane. E tuttavia l'apertura con le altisonanti qualificazioni del suo destinatario ci immette in un ambiente di élite: lo dimostra il bilinguismo (il figlio deve studiare i *Salmi* [biblici? manichei]? in greco e in egiziano, che con ogni probabilità è il copto), l'interesse per i libri e per la loro copiatura. Non ultimo è il fatto che tale ambiente è chiaramente impegnato dal punto di vista religioso: i testi di cui si parla, anche se non sono a noi noti, sono evidentemente di carattere liturgico, eucologico, teologico e hanno, o confortano, un orientamento manicheo<sup>26</sup>.

Ma non tutte queste lettere parlano in questo senso: saranno certamente esistiti fedeli manichei, o abitanti di Kellis, che non erano in grado di capire né l'aramaico né il greco e che dunque avevano bisogno di qualcuno che parlasse e spiegasse in egiziano quanto veniva letto o detto nelle due lingue. E può anche essere accaduto che alcune delle lettere copte più semplici potessero essere a loro comprensibili, senza un ulteriore passaggio dal copto letto all'egiziano parlato. Non dev'essere infine trascurato il fatto che i papiri copti sembrano più connessi con i villaggi e le campagne che con le città<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Si vedano anche altre lettere pubblicate recentemente in GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014, p. 31: *P. Kell. Copt.* 61 introdotta nel verso in greco: Πλουτ[ο]γενίωι και Πεβο, mentre il recto in copto recita: «Il maestro (πκαε) e i [fratelli] che sono con me: A tutti i presb[it]eri, figli miei, miei cari, Plutogen[ios] e [P]ebo e tutti gli altri [...] secondo [il loro nome nel] Signore, salute! Ogni [volta] che sono distante, sono vicino [...ricordo] la dolcezza della [vostra] figli[olanza] e la forza [della vostra fede]. Prego sempre [Gesù] Cristo che vi [custodisca] per me nella fragranza»; *P. Kell. Copt.* 120, p. 253: «Ti saluto cordialmente. Questo libro che Lamnos ha, che gli *Atti (Praxeis)* siano copiati, mentre il Vangelo (*Euangelion*) lo portino a me da padre Pabo». Sul significato religioso di questa documentazione si veda DUBOIS 2003, p. 298: «Tous ces documents montrent que les manichéens de Kellis participent encore à la phase de traduction de leurs textes en copte et l'indication d'une traduction directe du syriaque en copte, sans passer par l'intermédiaire d'un texte grec, est une information capitale pour la compréhension des textes manichéens coptes en général (... citazione di *P. Kell. copto* 19 ...). Le destinataire de cette lettre est au moins bilingue ; il s'agit pour lui d'étudier les livres qu'il a à sa disposition ; mais il lui faut aussi acquérir de plus en plus de compétence dans la copie de livres. Une autre lettre copte, le Papyrus Kellis Copte 20, signale même que Piene doit aller apprendre le latin auprès du *Grand didascale*. Pour quel usage les manichéens avaient-ils besoin d'apprendre le latin ? Pour des raisons administratives ou des intentions missionnaires, s'il fallait rejoindre l'Occident latin ? ». Si vedano anche le considerazioni di BAGNALL 2011, p. 94: « Here, in sum, we are dealing in a majority of the cases with writers who were fluent in the clichés of Greek epistolography and who wrote good Greek hands. Their use of Coptic was a choice, and they could slip into Greek any time they pleased. The letter carriers were served with Greek ».

<sup>27</sup> BAGNALL 2011, p. 87 scrive in proposito: «It is time to summarize where we have come.

Quando ci volgiamo alla questione della *literacy* in greco, dobbiamo supporre che qualsiasi egiziano colto fosse in grado o di leggere direttamente un testo in greco, o di comprenderne l'enunciazione orale nel caso non raro che fosse analfabeta, mentre più problematica appare la situazione di coloro che erano meno qualificati culturalmente, le cui competenze linguistiche non hanno lasciato tracce. Possiamo ipotizzare che chi aveva una relazione stretta con il mondo del lavoro e del commercio conoscesse parzialmente il greco, mentre chi svolgeva un lavoro che lo teneva distante dai centri dei movimenti commerciali ed amministrativi, o lo legava alla vita familiare (le donne), potesse interagire in minor misura con la lingua dominante, ragione per la quale rimaneva confinato all'interno del suo orizzonte linguistico nativo.

Che effetti aveva all'interno delle comunità cristiane e manichee questa situazione? La fascia di persone che non conosceva il greco o per lo meno che lo possedeva in modo da non poterne ascoltare una lettura pubblica aveva evidente necessità di forme di traduzione o di pluralità linguistica: sia che si trattasse di un predicatore (chierico) che sceglieva di parlare estemporaneamente in egiziano, sia che invece si trattasse di un interprete al servizio della comunità o della diocesi, che traduceva oralmente in egiziano testi, letture, predicazioni. Questo problema è da tenere distinto in linea teorica dalla questione della "lingua copta" e da quella della "traduzione in lingua copta", le quali toccano innanzitutto i testi letterari e semiletterari: ma non si possono negare poi interazioni pratiche tra questa attività e l'attività di traduzione<sup>28</sup>. Quello che dobbiamo considerare è il fatto del tutto probabile che i leader cristiani locali abbiano posto il problema della traduzione orale con forza, ottenendo poi ottimi risultati già nella prima metà del III secolo, periodo per il quale Dionigi di Alessandria attesta la presenza di "egiziani" nelle comunità cristiane come fatto ormai scontato, il che fa supporre che la questione del pluralismo linguistico fosse oggetto dei primi tentativi di soluzione (Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 41-42; VII, 11). Il problema è stato avvertito in maniera acuta quando l'episcopato di Alessandria ha cominciato a diffondere in Egitto, a partire dal secondo decennio del III secolo, il modello dell'episcopato monarchico nelle varie città disseminate lungo la Valle del Nilo e nelle oasi: in quell'epoca si dovette formare del personale, probabilmente di appartenenza

---

Epistolary Coptic in the fourth century is written in a fairly wide range of locales, including cities, oasis villages, and monasteries, but its role in cities is extremely modest; in other words, most of what we have that was apparently written in a city was sent to a monastery or a village, and quite likely what we find in the city was not written there. The Fayyum villages probably shared the characteristics of the cities in this regard, although the early end of the documentation at these villages means that Coptic is even more invisible there than in the cities. The only types of Coptic writing found with any frequency are letters, private accounts, and religious texts».

<sup>28</sup> Si vedano interessanti considerazioni in BAGNALL 2017, p. 24.

sociolinguistica egiziana (ma forse, in minoranza, anche greca), a disposizione delle comunità cristiane per tradurre oralmente dal greco in egiziano almeno le letture bibliche, la predicazione e forse la liturgia; e non si può escludere, anche se mancano riscontri, che la predicazione sia avvenuta in molte situazioni direttamente in egiziano e sia stata l'occasione utilizzata dal predicatore per fornire la traduzione del testo biblico letto in greco durante il rito liturgico<sup>29</sup>.

Non è da escludersi che proprio essa, nel momento in cui tentava di rispondere alle necessità di comunità plurilingui, mediante la traduzione orale o la predicazione in egiziano, si sia posta nel corso del tempo anche il problema di dare più forza e di conferire lo statuto di lingua letteraria a quella attività di resa della lingua egiziana in alfabeto copto che cominciava a essere svolta anche nella società civile, sebbene in maniera piuttosto limitata quanto a pratica reale e a varietà di contenuto, tanto da poter essere considerata un atto di erudizione. Questa considerazione potrebbe suonare come un invito ad avvicinare, almeno dal punto di vista storico e sociolinguistico, l'*Old Coptic* ai primi tentativi di copto e alle traduzioni orali in egiziano correntemente praticate nella società e negli ambienti religiosi cristiani e manichei nel corso della predicazione.

\*

Ho ipotizzato in un altro contributo che questa operazione di trasformazione di esperimenti di trascrizione in una vera e propria lingua scritta utile alla comunicazione culturale e quotidiana sia stata esperita in un milieu culturale che aveva due radici<sup>30</sup>: (1) alcune cerchie intellettuali le quali, pur scrivendo in greco, avevano già posto i problemi della traduzione e dell'interpretazione dei dati culturali dell'Egitto nella lingua e nelle categorie di pensiero del mondo greco-romano; (2) una classe sociale di lingua madre egiziana, forse erede delle cerchie appena menzionate, la quale, assunto un rilievo sociale, aveva interesse a dotarsi di una lingua scritta di prestigio che, con il suo aprirsi totalmente al lessico greco, manifestasse consapevolmente l'irreversibilità del processo di ellenizzazione della cultura e della vita pubblica.

In altri termini il copto si sarebbe affermato non come risveglio nazionalistico di un sostrato egiziano, ma come espressione della crescita della vitalità socio-culturale di una classe di lingua egiziana completamente aperta alla cultura greca (in gradi diversi a seconda delle classi in cui era articolata); tale affermazione si sarebbe incontrata con fenomeni religiosi che praticavano il proselitismo nella Valle del Nilo e che avevano tutto l'interesse a convertire le nuove classi emergenti.

---

<sup>29</sup> Sullo sviluppo nella seconda metà del III secolo della chiesa episcopale si vedano tra gli altri MARTIN 1996, pp. 17-281; WIPSYCKA 2015; BAUSI-CAMPLANI 2013.

<sup>30</sup> CAMPLANI 2003.

Quello che comincia ad apparire come significativo è la connessione tra la nascita del copto letterario e l'evoluzione di un'élite aperta alla lingua e alle categorie di pensiero greche, la quale si sente stimolata a creare una sua lingua letteraria nel momento in cui incontra i fenomeni di espansione missionaria della Grande Chiesa o dei gruppi gnostici e manichei, i quali probabilmente tale élite avevano messo al centro della loro attenzione. R.S. Bagnall stesso ha sollevato la questione della formazione di un'élite egiziana all'inizio del III secolo, e precisamente:

in the aftermath of the creation of the city councils of the metropoleis of the nomes after 200. We still know relatively little about the formation of this elite, but I am reminded of the case that Peter van Minnen made for identifying *P. Amst. 72* as a list of names that included a number of persons with Egyptian names who had taken Greek names, often calques of the Egyptian names, in the wake of the Severan creation of the councils. These hellenized Egyptians participating in the institutionalized civic life of the third century have long seemed to me the most likely milieu for the development of a distinctively Christian Coptic writing system<sup>31</sup>.

Recentemente il medesimo studioso ha continuato la sua indagine verificando, sulla base della documentazione esistente, tutti i casi di sovrapposizione tra egiziano e greco mediante un'analisi delle interazioni tra classi socio-culturali diverse: con l'attivarsi della vita municipale in età severiana le zone di interconnessione tra le due lingue si stavano moltiplicando, e dunque favorivano indirettamente l'affermazione del copto<sup>32</sup>.

## 2. Le articolazioni del dibattito attuale

Quando parliamo di traduzioni dobbiamo porci una serie di domande interconnesse:

- Che rapporto hanno tra loro le due lingue tra le quali si svolge l'atto di traduzione? Si tratta forse di due culture appartenenti a classi sociali / organismi politici dello stesso livello? Oppure l'una è la lingua della classe o del gruppo dominante, l'altra è la lingua della maggioranza dominata?

- Esistono elementi esterni o interni alle prime traduzioni copte che permettono di comprenderne la funzione? Questa potrebbe consistere ad esempio: nell'inculturazione di un testo e delle idee che esprime, più che nella sua ripro-

---

<sup>31</sup> BAGNALL 2009, pp. 67-68.

<sup>32</sup> BAGNALL 2017.

duzione in altra lingua; oppure: nella versione esatta di testo autorevole come forma di propaganda religiosa; ovvero: nella traduzione di un testo come forma di conservazione nel tempo<sup>33</sup>.

- Esistono tracce interne o esterne alle traduzioni che permettono di comprenderne la collocazione sociale?

- Di quali tipi di testi si fa opera di traduzione e, soprattutto, quale statuto essi occupano nella letteratura / cultura di origine e in quella di arrivo?

Le traduzioni dal greco, lo abbiamo già rilevato, sono per noi i primi testi letterari in copto: in particolare, traduzioni della Bibbia e di testi gnostici o manichei fondanti. Se tra Ottocento e prima metà del Novecento è stata del tutto prevalente la spiegazione che le traduzioni fossero indirizzate ad un pubblico incapace di comprendere il greco<sup>34</sup>, in anni più recenti da più parti si è riconosciuto che esse sono un prodotto culturale di complessa valutazione, le cui peculiarità linguistiche sono tali da mettere in questione l'opinione vulgata. Chi ha un minimo di competenza circa le caratteristiche proprie di queste traduzioni, soprattutto se procede a un confronto con i testi originali, ad esempio di uno Shenute o di altro autore copto, potrà provare la sensazione che esse abbiano un fine diverso da quello che sembrerebbe più ovvio (quello cioè di rendere alla portata degli egiziani non ellenizzati quei testi che essi non avrebbero potuto comprendere nella lingua originale). Alcune delle più recenti interpretazioni si muovono in senso diverso rispetto alla visione tradizionale: un certo numero delle prime traduzioni in copto sarebbero state redatte per una classe di lettori che era in grado di comprendere i medesimi testi in greco; esse dunque troverebbero la loro ragion d'essere nel plurilinguismo che caratterizza l'élite copta. Allo stato attuale della ricerca sono state affacciate alcune proposte, in attesa che lo studio meticoloso della documentazione in nostro possesso possa offrire qualche indicazione più chiara : per esempio, che tali traduzioni siano motivabili come forma di appropriazione culturale da parte del gruppo etnico-linguistico egiziano, strettamente collegata alla diffusione del fenomeno cristiano o manicheo; o che siano state strumento linguistico perché egiziani potessero varcare più facilmente la soglia verso il bilinguismo, che, è bene ricordarlo, è elemento necessario sia per l'azione missionaria, sia per il successo nella società.

---

<sup>33</sup> Mi domando se questo non potrebbe essere un atteggiamento che ha riguardato i testi del tipo di quelli trovati a Nag Hammadi: in altri termini, si sarebbero tradotti in copto trattati che giravano in greco per conservarli più a lungo, in quanto testimoni di una sapienza e di idee del passato, senza più un sostegno comunitario. Qualcosa del genere è stato proposto per le collezioni di PGM: copiatura di formule magiche di ogni tipo per preservarle dall'oblio.

<sup>34</sup> LEIPOLDT 1909.

In ciò che segue, presenteremo lo sviluppo del dibattito negli ultimi anni e lo confronteremo con le acquisizioni più recenti degli studi sulla traduzione antica e più in generale dei *Translation Studies*. Basti qui ricordare che su questa interpretazione delle finalità delle traduzioni copte, o almeno di una loro parte, convergono studiosi che pur esprimono posizioni molto distanti tra loro a proposito dello sviluppo della letteratura copta<sup>35</sup>. Concentreremo la nostra attenzione su tre fra questi, la cui conoscenza di centinaia di testi copti, e in particolare quelli prodotti originalmente in copto, è indiscussa: Orlandi, Lucchesi ed Emmel. Essi, proprio per aver identificato, edito e studiato un numero davvero esteso di opere e di codici copti, hanno una sensibilità acuta nei confronti delle differenze che intercorrono tra opere prodotte originalmente in copto e le traduzioni dal greco, e, nell'ambito di queste ultime<sup>36</sup>, delle differenze che si manifestano tra diverse tipologie di traduzione (come ad esempio quelle più ricorrenti nei codici di Nag Hammadi e quelle di altre fasi o regioni della produzione copta). Tito Orlandi così si esprime in proposito:

È a questo punto che acquista importanza il problema dei rapporti fra greco ed egiziano all'interno del copto, che a sua volta richiama il problema del pubblico cui si rivolgevano le traduzioni. Infatti a noi sembra che una persona che non conoscesse il greco non potesse in realtà capire il copto. Uno degli equivoci che ha da sempre alimentato la superficialità con cui è stato trattato il problema deriva dal duplice significato che può avere il «capire»: da un lato capire il semplice rapporto delle parole (grammaticalmente); dall'altro capire davvero il significato di quanto si legge o si ascolta. Se le traduzioni in copto si fossero limitate a qualche brano del Vangelo particolarmente semplice, potremmo essere d'accordo che tali traduzioni, anche con l'inclusione di qualche termine greco, fossero dirette alle classi dei diseredati ed ignoranti. Ma non dimentichiamo che testi come le lettere di San Paolo o, nell'Antico Testamento, alcuni libri sapienziali, richiedono maggior sforzo di comprensione culturale per quanto riguarda la terminologia che non la struttura grammaticale. Che anche queste traduzioni fossero dirette ai contadini della Valle del Nilo, magari trasformati in monaci, è cosa che veramente non riesce a convincerci. Chi poteva giungere ad una certa comprensione di quei testi, che non avesse una cultura scolastica di livello più che elementare? E chi aveva tale livello di cultura, senza conoscere il greco, quel tanto che bastasse per comprendere il legame grammaticale di parole in testi la cui vera difficoltà era rappresentata dal significato del lessico, non dallo stile (in generale)? D'altra parte, se la traduzione di quei testi era destinata a lettori o ascoltatori che avrebbero potuto, volendo, comprendere anche l'originale greco, a che scopo allora produrre le traduzioni? Noi pensiamo che non di divulgazione si possa parlare, ma di appropriazione culturale di alcuni testi, da parte di un gruppo etnico-linguistico che li voleva innestare in una

---

<sup>35</sup> Si pensi alla posizione radicale assunta da Lucchesi a proposito della lingua di Shenute: LUCCHESI 1988.

<sup>36</sup> Sui limiti dei quali i tre hanno opinioni completamente divergenti: si veda una trattazione del problema in EMMEL 2007, pp. 88-93.

propria tradizione, di cui essi venivano a rappresentare ad un tempo il rinnovamento e la continuità<sup>37</sup>.

È utile anzitutto sbarazzarsi di un pregiudizio che purtroppo trova un accordo pressoché unanime negli studiosi, e cioè che il lavoro di traduzione in lingua copta sarebbe stato attuato per mettere i testi in questione alla portata di quei settori della popolazione egiziana che non conoscevano il greco. Il modo più normale per rendere comprensibile un testo greco ad un egiziano che non conoscesse il greco dovette essere prima di tutto la sua traduzione orale, in particolare la spiegazione in lingua egiziana di ciò che prima era stato letto in greco, vuoi in una cerimonia liturgica vuoi in una riunione a carattere catechetico (anche di gruppi gnostici, che fossero interessati a fare proseliti). (...) Ma poi, e soprattutto: la lingua usata per queste traduzioni non sembra essere stata propriamente l'egiziano di quel tempo. (...) È probabile che nell'epoca in cui nacque la letteratura copta, i nuovi fenomeni religiosi (dei quali il principale fu il cristianesimo) si incontrassero in Egitto con il rinascere di sentimenti nazionali connessi con la nostalgia per l'antica cultura autoctona che stava definitivamente tramontando<sup>38</sup>.

Non molto distante, nonostante le diverse soluzioni proposte per l'interrogativo, la percezione che del fenomeno propone Enzo Lucchesi:

Dès lors, croire que ces textes d'édification, a fortiori d'autres textes de nature philosophique ou de pure spéculation théologique, étaient traduits, ou mieux transposés en copte pour être mis à la portée des moines rustres et mal dégrossis, se heurte à ce paradoxe, que, pour les comprendre, il fallait pratiquement la connaissance approfondie du grec, ou tout au moins une certaine familiarité avec la structure de la phrase grecque, autrement dit une *forma mentis* que seuls les bilingues (ou les candidats au bilinguisme) pouvaient avoir. Ne serait-il donc pas plus logique et raisonnable de penser, à l'encontre de l'*opinio communis*, que c'est justement l'inverse qui s'est produit, à savoir que certains textes grecs (sinon tous) traduits en copte avec un souci de littéralité allant jusqu'au mimétisme servaient à ... apprendre ou perfectionner le grec<sup>39</sup>?

Tale proposta presenta l'originalità di mettere in rilievo il problema dell'apprendimento della lingua e della cultura greca da parte dell'élite copta come fenomeno in grado di spiegare alcune peculiarità delle traduzioni copte.

Emmel a sua volta ha ripreso il problema, reagendo dialetticamente all'ipotesi di Lucchesi e di Orlandi, con riferimento particolare alle traduzioni dei testi di Nag Hammadi:

Since some of us sometimes pose the question (at least to ourselves) whether the people who translated the works in the Nag Hammadi Codices had better knowledge of Greek or of Coptic, we might be tempted to toy with the idea of the translations be-

---

<sup>37</sup> ORLANDI 1989, p. 460.

<sup>38</sup> ORLANDI 1997, pp. 47-48.

<sup>39</sup> LUCCHESI 2001, pp. 191-192.



ing the results of certain Hellenophones attempts to learn Coptic, or to improve their knowledge of it. But why should they have wanted to do that except to be able to produce better Coptic translations? And if that was their motivation, then we are right back to the question of why anyone was motivated to translate this literature into Coptic in the first place - and presumably for a bilingual audience! In this same connection, we must not neglect also the question of where the translation activity was undertaken. Again there is something that is nearly impossible for me to imagine, in this case namely that Alexandria did not play a role as the setting for much Greek-to-Coptic translation activity, at least in the earliest period of the development of Coptic literature. (...) Be that as it may, we cannot exclude the possibility that some translations were made in other Egyptian metropoleis, such as Hermopolis, Lykopolis, Panopolis, Diospolis Parva, or Diospolis Magna, or elsewhere, even in Dakhleh Oasis, for example, where Manichaean translators were at work during the fourth century apparently. (...). For I think it is more likely that our anonymous translators were all more or less of a piece, corresponding to Williams's four descriptive statements quoted above (as opposed to each of them having been either a Valentinian, or a Sethian, or a Hermetist, and so on), and I think it is likely that their common desire to have this literature *in Coptic* was an essential part of their motivation. That is to say, I think we have to do with the products of a kind of Egypt-wide network (more or less informal) of educated, primarily Greek-speaking (that is, having Greek as their mother tongue), philosophically and esoteric-mystically like-minded people, for whom *Egypt* represented (even if only somewhat vaguely) a tradition of wisdom and knowledge to be revered and perpetuated. Perhaps they stood in the same tradition as that group of people who were responsible for producing texts (in Greek), „die sich als Übersetzungen der ägyptischen Priesterliteratur ausgaben,” - Greek texts that claimed to be translations of the old Egyptian priestly literature - and who had experimented (in “Old Coptic”) with giving Egyptian a new written form. Once the idea of written Egyptian, in the form of standardized Coptic, became current (in the third century, let us say), it is easy to imagine a kind of rush to create a new “esoteric-mystical Egyptian wisdom literature” - being “Egyptian” above all by virtue of being in Coptic rather than in Greek (even if the Coptic was sometimes barely comprehensible). I doubt that it made any difference to the producers of this new Egyptian literature whether what they used for their translation activities was “Christian” or “un-Christian.” It would not surprise me if they were even motivated by basically anti-Christian sentiments, perhaps also anti-Manichaean sentiments. Am I wrong to find it somehow striking that our “Coptic Gnostic” codices do not contain a single text from the Christian Bible or a single work of Manichaean origin? If it was either the Christians or the Manichaeans who launched the first successful, standardized version of written Coptic, our anonymous “Egyptian traditionalists” might well have taken precisely those “literary movements” as their impulse to quickly create their own, which then shared more or less the same fate as the Manichaean mission in Egypt: it died out in the wake of the empire-wide changes wrought by Constantine and Theodosius in the course of the fourth century, leaving us with only a few codicological shards of recycled literary debris attesting to very diverse beliefs and activities that covered the entire Mediterranean world during several centuries of history, an endlessly fascinating and deeply challenging intellectual puzzle<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> EMMEL 2008, pp. 45-47.

Sostanzialmente, nell'elaborata argomentazione svolta da Emmel, emerge come primario il problema dell'appropriazione di testi in una lingua collegata con la storia linguistica d'Egitto, per quanto espressa in alfabeto greco e aperta all'uso indiscriminato di vocabolario greco e all'influenza della sintassi (elemento presente anche nell'ipotesi di Orlandi). Altro elemento interessante, sebbene non provato in alcun modo, rispetto all'ipotesi di Lucchesi, è l'idea che i traduttori / interpreti fossero di lingua madre greca invece che egiziana. Questi intellettuali, impressionati dall'antichità della cultura egiziana e delle sue tradizioni sapienziali, avrebbero sentito l'esigenza di avvicinarsi ad essa apprendendo l'egiziano: uno dei mezzi per migliorare la loro competenza in questa lingua sarebbe stata l'esercizio di traduzione in copto di testi gnostici o paragnostici che essi potevano leggere in greco. Dunque, appropriazione culturale di testi greci religiosamente orientati e possibilità di leggere in egiziano testi che potevano essere letti anche in greco sarebbero due motori importanti almeno per le traduzioni dei testi del tipo di quelli di Nag Hammadi.

In una reazione sistematica nei confronti di un libro di Khosroyev dedicato ai manoscritti di Nag Hammadi<sup>41</sup>, H. Lundhaug e L. Jennot elencano una serie di argomentazioni che rendono poco plausibile ritenere che i testi di Nag Hammadi siano stati tradotti in copto per gente che conosceva il greco, in altri termini ritengono infondate le tesi di Orlandi, Lucchesi e Emmel:

However, the more important question in our view is whether one really needs to be familiar with Greek *paideia* in order to “understand” the Nag Hammadi texts. To begin with, the notion that the texts somehow “presuppose” some classical education of their readers confuses the education of the texts' authors with that of the readers, though the two need not be equivalent. Elements of Greek myth, rhetoric and philosophy in the Nag Hammadi texts may reflect the education and culture of their authors or redactors, but not necessarily the education and culture of their readers<sup>42</sup>.

Se quest'affermazione può in generale essere condivisa, rimane aperto il problema circa la comprensibilità non di tutti, ma di alcuni dei testi di Nag Hammadi, senza che i lettori fossero provvisti almeno di un grado minimo di cultura giudaico-cristiana da una parte, e di filosofia professionale dall'altra. Ma Lundhaug e Jennot insistono sulla diversità di condizione tra autore e lettore:

Knowledge of Greek philosophy may, among other subjects, in many cases be helpful for scholars of religion who wish to understand the Nag Hammadi texts in the wider spectrum of ancient intellectual history (...). But what about a reader in late antique Egypt, who read the Nag Hammadi texts for what were presumably devotional purposes?

---

<sup>41</sup> KHOSROYEV 1995.

<sup>42</sup> LUNDHAUG - JENNOT 2015, p. 92.

Readers interested in biblical interpretation, prayer and ritual, ethical teaching, explanations of the world and its spiritual powers, would not necessarily be concerned with understanding the texts in the same way as modern scholars of religion are, and would not need education in philosophy, philology, history or other cognate disciplines<sup>43</sup>.

A questo punto Lundhaug e Jenott pervengono alla domanda più importante: *Why Coptic?* La risposta più di buon senso è per loro: perché coptofoni potessero leggere trattati che nell'originale greco sarebbero stati difficilmente comprensibili. Da questo consegue che la teoria secondo la quale le traduzioni copte conservate nei manoscritti di Nag Hammadi sono state indirizzate a persone ricche di cultura greca non può essere sostenuta:

For if the owners [of the Nag Hammadi Codices] were urban intellectuals steeped in Greek philosophy and culture, why would they read their literary texts in Coptic and bother to translate them from Greek in the first place? Why not simply read the texts in Greek? Egypt was of course a highly bilingual society at the time when the Nag Hammadi Codices were produced, yet we know that by the fourth century, Greek had long been the dominant language of the educated classes in both the cities and villages. (...) It is therefore difficult to explain why urban intellectuals in the fourth century would read the Nag Hammadi texts in Coptic, not Greek, and even go so far as to translate them into Coptic<sup>44</sup>.

To us, the inevitable conclusion must rather be that whoever translated the Nag Hammadi Texts into Coptic, and in some instances probably even composed, rewrote, or edited the texts in that language, did so because they wanted them to be read or heard by Coptophones who did not have an adequate knowledge of Greek<sup>45</sup>.

I due studiosi accennano alla ipotesi di Emmel e quindi domandano provocatoriamente al lettore:

In response to this theory we can only ask what seems more plausible: That someone produced Coptic translations of Greek texts for bilingual readers, who would then have to rethink the Coptic texts in Greek in order to understand them? Or that the Coptic translations were produced in order to be read or heard by Coptophones who did not have an adequate knowledge of Greek? It seems to us that Emmel's theory only becomes necessary if we first accept Lucchesi's suggestion that the late antique Coptophones faced the same challenges that we do when reading what *to us* appears to be difficult Coptic. Is it not reasonable to assume that a native speaker of Coptic living in the linguistic-cultural matrix of late antique Egypt would have been better equipped to understand his or her own mother tongue than anyone in the twenty-first century?<sup>46</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 100.

### 3. Uno sguardo a Cicerone, Orazio e Gerolamo

Il ragionamento di Lundhaug e Jennott sembra a prima vista coerente: di fronte alla dicotomia “tradurre da una lingua all’altra per persone bilingui” / “tradurre per persone che non comprendono la lingua di origine”, sembra più naturale orientarsi verso la seconda soluzione, tanto più che la civiltà in cui viviamo, figlia della Riforma, è quella in cui la traduzione ha effettivamente svolto il ruolo di rendere alla portata di tutte le classi sociali (alfabetizzate o analfabete) testi, come la Bibbia, non più comprensibili nella lingua tradizionale di trasmissione (il latino).

Mi permetta il lettore una notazione personale di fronte a teorie tanto divergenti circa gli scopi delle traduzioni copte: non è metodologicamente arrischiato escogitare un’unica spiegazione per un corpus testuale, come quello copto del III-V secolo, di cospicue dimensioni, vario nelle sue espressioni ortografiche e dialettali, nonché pluriforme nelle sue manifestazioni stilistiche, composito nei suoi generi letterari? Un corpus di non eccezionali proporzioni come quello di Nag Hammadi non meriterebbe una maggiore attenzione analitica, che ad esempio distinguesse i diversi livelli culturali dei testi (una cosa è il *Trattato Tripartito*, altra cosa è *Gli Atti di Pietro e dei dodici apostoli*), o evidenziasse quelli maggiormente autoritativi per qualsiasi persona di orientamento non cattolico / gnosticheggiante (*Apocrifo di Giovanni*) rispetto a quelli copiati per un approfondimento personale di carattere culturale e religioso (*Allogene*)? Vedremo che proprio la differenziazione delle motivazioni e degli scopi del tradurre in copto, in relazione alla diversità dei testi e dei destinatari, costuirà il nucleo della tesi che intendiamo sostenere.

Di fronte a tali prese di posizione non si può non proporre una riflessione che prescindendo momentaneamente dall’oggetto della contesa e si confronti con le acquisizioni non solo dei *Translation Studies* ma anche degli studi specifici dedicati alla traduzione in età romana, cioè l’età in cui il copto si è andato formando, come quelli proposti recentemente da Bettini, McElduff e Rico, dedicati al *vertere* latino da Livio Andronico a Gerolamo. Faremo questo tenendo conto del principio generale che «per i Romani l’atto del tradurre - nel senso del *vertere* - non era definito come pratica specifica, ma rientrava in una categoria più generale: quella costituita dalla trasformazione di un enunciato in un altro, indipendentemente dal fatto che ci fosse di mezzo un cambiamento di lingua»<sup>47</sup>.

Da questi studi si può apprendere che le traduzioni letterarie dal greco in latino sono fenomeno complesso, perché, pur comprendendo tentativi di rendere comprensibile un testo a chi non conoscesse la lingua originale (documenti pub-

---

<sup>47</sup> BETTINI 2012, pp. 118-119.

blici, ad esempio di carattere epigrafico), erano normalmente pensate e indirizzate a un pubblico bilingue in grado di apprezzarne non tanto la fedeltà, quanto il valore estetico di equivalenti di un'opera originale che essi potevano leggere per conto proprio, equivalenti non necessariamente fedeli ma "completi" dal punto di vista dell'ordine e della bellezza. Ovviamente, sono esistite anche traduzioni che avevano fini più immediati e concreti: ad esempio le traduzioni dei decreti statali avevano uno scopo pratico e meno culturalmente connotato; ma anch'essi presupponevano una società bilingue / trilingue che fosse in grado di verificarne non solo la fedeltà, ma anche le varianti, le quali spesso intenzionalmente esibivano declinazioni socio-culturali specifiche adattate alla lingua e alla cultura dei destinatari<sup>48</sup>.

Due fondamentali elementi, proposti da Orlandi e Emmel per spiegare le traduzioni copte, sono presenti in tutto l'arco temporale delle traduzioni letterarie latine, per lo meno fino in età imperiale avanzata: il primo è il motivo dell'appropriazione culturale; il secondo è quello della capacità dell'élite romana di leggere in greco il testo di cui aveva commissionato la traduzione, ragione per la quale il primo fine di queste traduzioni non è quello di indirizzarsi a persone che non conoscono il greco. Con questi due elementi interagisce anche un terzo motivo, quello del tradurre come forma di apprendimento linguistico / stilistico approfondito della lingua di origine o di quella di arrivo, enfatizzato da Lucchesi: le traduzioni letterarie latine sono state fatte non solo per imparare meglio il greco, ma anche e soprattutto per giungere a un dominio più saldo del latino, come dimostrerà una citazione da Cicerone che tra poco proporremo.

Fin dall'opera di Livio Andronico McElduff nota la tendenza romana a servirsi del "tradurre" come forma di appropriazione culturale nei confronti di una popolazione, come quella greca, che risulta ormai soggiogata, ma nello stesso tempo culturalmente superiore:

As a school text, this translation ensured that Roman children could be taught a Greek text on the proper terms, without using that Greek text itself (this is true even though many elite Romans would also learn Greek from a young age and read Homer's epics in the original). In fact, it showed them the proper relationship to a Greek text better than any lecture could have: absorb such texts, but on Roman terms and in a way that *sounds* Roman<sup>49</sup>.

L'età di Catullo e poi di Cicerone vede formularsi da parte dell'élite romana ellenizzata una concezione di traduzione basata su una sottile dialettica: come ab-

---

<sup>48</sup> Si veda il caso esemplare della Stele di Rosetta, oppure del decreto di C. Cornelio Gallo del 29 a.C., quest'ultimo trattato da MCELDUFF 2013, p. 23.

<sup>49</sup> MCELDUFF 2013, p. 54.

biamo già notato, poiché si suppone comunemente che buona parte di tale élite sia stata in grado di leggere in greco i testi che venivano tradotti in latino, da questo dobbiamo desumere che l'atto del *vertere* non fosse indirizzato a rendere comprensibili i testi greci in latino, ma volto a migliorare da una parte la competenza in greco, dall'altra quella dello stile nella lingua latina. È quanto ricaviamo da un famosissimo passo del dialogo *De Oratore* di Cicerone (I 154-155), in cui è il personaggio "Crasso" a esprimere le idee dell'autore. Qui, dopo aver menzionato le forme di esercitazione giovanile per migliorare il proprio eloquio retorico, "Crasso" afferma<sup>50</sup>:

Ma mi accorsi che il mio metodo aveva il seguente difetto, che le parole più appropriate, più ornate e migliori per ciascun argomento erano state prese in possesso o da Ennio, se io mi esercitavo nei suoi versi, o da Gracco, se mi ero proposto un suo discorso: così, se usavo le stesse parole, non ne traevo giovamento, se ne usavo altre, mi era di ostacolo, perché mi abituavo a usare parole meno adatte. Dopo di ciò presi la decisione - e assunsi questo atteggiamento quando ero ancor giovane - che avrei tradotto (*explicarem*) le orazioni greche dei migliori oratori. Nel restituire in latino ciò che avevo letto in greco (*cum ea, quae legeram Graece, Latine redderem*), non solo usavo i migliori vocaboli, e tuttavia già in uso nella nostra lingua, ma anche ne creavo di nuovi, ammesso che fossero appropriati, imitando le parole greche.

Il testo è di importanza eccezionale: l'esercizio nella traduzione (*explicare*) non serve a rendere leggibile un autore greco a chi non conosce la lingua, ma a migliorare lo stile latino, stimolando anche alla formazione di neologismi e espressioni inusitate che tuttavia abbiano una loro appropriatezza nella lingua di arrivo. Conclude McElduff:

The Greek text is important not so much for itself but for what it can do for *Crassus*. Again, we are not operating with modern concepts of faithful versus free translation, but with a concern for translation as training. Translation is a type of self-instruction, which frees at the same time it teaches, while the use of Latin authors binds as much as it instructs. (...) In addition to this, in Crassus' view, translation not only provides the orator with an advantage (he no longer sounds like someone else, and a poor version of someone else at that), but also adds to the body of words that can be used in Latin, enriching both individual oratory and the entire language at the same time. The translator's gain is also Rome's: translation is a personally *and* socially useful act<sup>51</sup>.

Dunque, quello che interessa "Crasso" non è tanto il prodotto finale della traduzione, ma il processo in sé del *vertere*: la traduzione ha un effetto nell'educazione e nella formazione dell'oratore che scrive in latino. Ovviamente Cicerone è

---

<sup>50</sup> Mi sono giovato delle traduzioni di BETTINI 2012, p. 101 (che ho citato *ad verbum*) e di McELDUFF 2013, pp. 98-99.

<sup>51</sup> McELDUFF 2013, p. 100.

anche attento al prodotto finale, che egli concepisce non come simile al risultato dell'attività "momentanea" dell'interprete (colui che rende in situazioni occasionali il testo in un'altra lingua), ma come un'entità avente un suo decoro e un suo ordine, una sua organizzazione, che sono stati voluti dal giudizio del traduttore. Bettini dimostra l'importanza a questo proposito sia del seguente brano del *De finibus bonorum et malorum* I 4<sup>52</sup>:

Ma che accade se noi ci assumiamo non il compito dell'interprete (*interpretum fungimur munere*), ma manteniamo piuttosto le affermazioni degli autori con cui consentiamo, e le riorganizziamo secondo il nostro giudizio (*iudicium*) e il nostro ordine compositivo (*ordo scribendi*)?

sia di quanto Cicerone afferma del *De optimo genere oratorum* I 14<sup>53</sup>:

(...) non le ho tradotte (le due orazioni di Demostene ed Eschine) come un interprete (*interpres*), ma come un oratore (*orator*); con gli stessi pensieri e con le loro forme e figure (*sententiis isdem et earum formis tamquam figuris*), ma con parole adatte al nostro uso linguistico (*ad nostram consuetudinem*). Facendo questo non mi è sembrato necessario tradurre parola per parola, ma ho conservato la qualità di tutte le parole e il loro significato (*non verbum pro verbo necesse habui reddere, sed genus omne verborum vimque servavi*). Infatti, non mi è parso che io dovessi contare al lettore le parole, ma piuttosto restituirgliene il peso (*non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam adpendere*)

L'ideale di una traduzione che sia appropriazione e riscrittura, e che non dipenda dalla lettera dell'originale, è ancora attivo in Orazio, che in *Ars poetica* I 31 esprime la sua posizione nei confronti della traduzione letterale dell'interprete<sup>54</sup>:

La materia pubblica (*publica materies*) diverrà proprietà privata (*privati iuris*), se non indugerai nel cerchio volgare e accessibile a tutti; e non ti preoccuperai di restituire una parola dopo l'altra, come fa l'interprete fedele (*nec verbo verbum curabis reddere fidus interpres*) e, imitando, non ti cacerai in uno spazio troppo angusto, da cui il pudore o la legge dell'arte ti vieteranno di estrarre il piede.

Questo passo sembra confermare quanto avevamo messo in rilievo per Cicerone e per la cultura romana preciceroniana: «Horace's point is that a "translation" is only valuable, ethically worthwhile and culturally enriching for those who already know and can understand (and "translate") the source-text»<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> BETTINI 2012, p. 76.

<sup>53</sup> BETTINI 2012, p. 98.

<sup>54</sup> BETTINI 2012, p. 107.

<sup>55</sup> SPENCER 2011, p. 114.

La storia della traduzione latina, che abbiamo usato come pietra di paragone per il nostro discorso circa gli ambienti intellettuali delle traduzioni copte, non si ferma certo qui: gli studi hanno messo in rilievo la molteplicità di atteggiamenti degli intellettuali romani, non certo riconducibili tutti alla posizione ciceroniana, così come i cambiamenti generali che avvengono durante il tardoantico. Prescindendo da un evento capitale della storia della traduzione, destinato ad avere un'influenza su tutte le civiltà del Mediterraneo, come quello della traduzione dei Settanta, è per noi interessante rilevare le contraddizioni di un intellettuale della statura di Gerolamo<sup>56</sup>, il quale ritiene normale che al traduttore venga richiesto di esprimere il senso delle sue fonti e non di trasporre le singole parole (dunque sulla linea di quanto affermato da Cicerone da lui esplicitamente citato), ma afferma anche che quando si ha a che fare con un testo sacro come la Bibbia si impone la necessità (almeno in linea teorica) di rispettare l'ordine delle parole del testo (*Ep.* 57,5)<sup>57</sup>:

5,2 Quanto a me, non solamente lo confesso, ma lo professo con espressione franca: quando traduco i Greci, ad eccezione delle Sacre Scritture dove l'ordine delle parole è un mistero (*absque Scripturis sanctis, ubi et verborum ordo mysterium est*), non calco una parola su una parola, ma un'idea su un'idea (*non verbum e verbo, sed sensum exprimere de sensu*).

La posizione di Gerolamo risente dunque di una tensione irrisolta tra una tradizione del *vertere* da cui il letteralismo è escluso e, dall'altra parte, l'autorità del testo sacro, che imporrebbe, ma di fatto non ha imposto, un rispetto della lettera perché cela un mistero non sempre comprensibile all'intelletto umano.

Questa posizione fa riflettere sulle traduzioni dell'antichità avvenute in contesti religiosi in cui era presente un testo sacro di riferimento: in questo caso, sebbene nella prassi traduttiva si possano notare diversità notevoli di atteggiamento che vanno dall'equivalenza dinamica (traduzione a senso) alla traduzione a specchio (traduzione letterale), l'ebreo o il cristiano hanno avvertito che anche le regole della traduzione dovevano tener conto dell'autorevolezza del testo, della sua canonicità.

---

<sup>56</sup> MONTELLA 1987; una trattazione particolarmente approfondita della posizione di Gerolamo e delle posizioni degli studiosi sulla traduzione cristiana antica in RICO 2016, pp. 37-52.

<sup>57</sup> Sull'*Ep.* 57 e 106 si vedano, oltre a BETTINI 2012, pp. 245-251, PIERI 2007 e BONA 2008.



#### 4. Prospettive sulle motivazioni delle traduzioni copte

Le diverse prese di posizione di Lucchesi, Orlandi e Emmel da una parte, la critica radicale di Lundhaug e Jenott dall'altra, impongono una contestualizzazione del dibattito nel più ampio spettro del "tradurre" nell'antichità, in particolare in epoca romana. Ovviamente, quando parliamo di storia della traduzione copta in relazione a quella latina, nel suo sviluppo e nella sua teorizzazione, dobbiamo tener ben presenti le cospicue differenze socio-culturali dei due ambienti: da una parte c'è l'élite di uno stato dominatore come quello romano, che sta elaborando la propria coscienza culturale anche mediante la traduzione; dall'altra vi sono culture emergenti, come la copta e la siriana (seguite più tardi dall'armena, etiopica, georgiana, sogdiana, etc.), nell'ambito di un mondo dominato dalla cultura in lingua greca, la quale, assieme al latino, è la lingua dei ceti dominanti: la trasposizione avviene dunque nei confronti di prodotti culturali espressi nella lingua delle classi dirigenti. Questo non impedisce tuttavia di cogliere delle possibili analogie tra i due processi.

Credo che quanto abbiamo visto accadere nel mondo tardoantico ci deve mettere in guardia da un approccio unitario nei confronti delle traduzioni copte. Cercherò di esprimere dunque alcuni apprezzamenti e alcune critiche che il breve passaggio attraverso le teorie antiche della traduzione permette nei confronti dei diversi approcci proposti dagli studiosi per il copto.

Si impongono due considerazioni preliminari che permettono di delimitare un territorio di studio. La prima è che dobbiamo prendere le distanze nel modo più netto da quello che vediamo accadere nelle nostre società, dove lo scrivere è una competenza molto diffusa, sebbene a livelli diversi, e dove l'alfabetizzazione è maggioritaria. La scrittura nell'antichità è propria di una minoranza. Il ragionamento che vale per gli atti di traduzione avvenuti nelle società moderne non può essere riproposto per mondi e civiltà in cui il ruolo della *literacy* è molto più ridotto. Questo deve metterci in guardia da un troppo facile passaggio logico dall'esistenza di una scrittura e di una lingua come quella copta alla sua comprensibilità da parte dei parlanti in egiziano. D'altra parte, ciò che cambia da una società all'altra, e ciò che sembra crescere in età tardoantica, è proprio un crescente riconoscimento sociale della *literacy*, ragione per cui anche il contadino egiziano che svolge il suo lavoro in una landa deserta è in grado di raggiungere persone che possano decodificarli un messaggio scritto o in greco o in copto. In altri termini, se nel mondo tardo antico la *literacy* non possiede una base sociale larga come in età moderna e contemporanea, tuttavia qualcosa a livello sociale e culturale si sta muovendo in quella direzione. Questo può avere un senso per determinare la funzione delle traduzioni.

Una seconda osservazione preliminare si pone sul limite opposto del territorio che stiamo delimitando, quando prendiamo in considerazione gli archivi documentari: perché certi messaggi quotidiani vengono scritti in copto? Una prima risposta può essere la seguente: perché il copto, anche se non è postulabile una sua completa comprensibilità, nelle sue forme stilistiche più complesse, a chi parlasse solo egiziano e non conoscesse il greco, è tuttavia lo strumento linguistico scritto che si avvicina il più possibile all'espressione egiziana orale. Non sapremo mai con precisione quale sia il rapporto tra il copto che troviamo nei primi documenti e l'egiziano che veniva parlato. Ma comunque alcuni tipi di documenti non avrebbero senso alcuno se non fossero stati redatti in copto per poter raggiungere un destinatario che parlava e capiva *soprattutto* l'egiziano: altrimenti sarebbe stato più comodo redigerli in greco, secondo i numerosissimi modelli in circolazione. Le liste di oggetti, le richieste, i conti, i saluti, sono parte di una comunicazione che ha poco a che fare con un elemento nazionalistico e che implica una prassi comunicativa: non è fuori luogo pensare che uno di questi documenti, qualora venisse letto a un egiziano analfabeta e privo di nozioni di greco, potesse venire da lui compreso; più difficile è il caso di certe lettere private, la cui formulazione retorica è piuttosto complessa.

Come il lettore avrà capito dalla mia insistenza su questo punto, intendo ipotizzare che l'esistenza stessa dei papiri documentari in copto, leggibili o ascoltabili da parte di parlanti in egiziano, legittima l'ipotesi che almeno alcune delle traduzioni in copto di testi redatti in greco e dal contenuto non complesso potessero essere comprese da chi aveva scarsa dimestichezza col greco e una familiarità maggiore con l'egiziano. Dunque, l'esistenza di archivi documentari nel IV secolo ci rende possibilisti sul fatto che esistesse un pubblico per alcuni tipi di traduzioni.

D'altra parte, vi sono altri casi evidenti in cui dobbiamo ammettere che l'atto del tradurre è legato ad un'attività scolastica o culturale nella quale la questione della comprensibilità dei testi in una lingua (quella di trasmissione) piuttosto che in un'altra (quella conosciuta e/o parlata da un determinato uditorio) ha un ruolo marginale, o non ha nessuno ruolo. Insomma, esistono con certezza delle traduzioni nell'antichità che non sono state fatte per rendere un testo comprensibile a un vasto uditorio. Basti pensare, per percorrere un territorio più vicino al nostro, alle traduzioni della "scuola ellenizzante" nella tradizione letteraria armena, o alle traduzioni come la siro-esemplare e la harqlense, condotte in Egitto (nel monastero dell'Ennaton) in ambiente culturale siro-occidentale all'inizio del VII secolo, la cui diffusione è segno esemplare del fatto che non hanno svolto la funzione di rendere comprensibile il testo greco: esse paiono invece essere esercizi complessi di carattere filologico compiuti in ambienti di studio bilingui, destinati a lettori che avessero almeno un parziale bilinguismo e che sapessero

apprezzare l'equivalenza tra greco e siriano di volta in volta proposta dal traduttore e coglierne la differenza rispetto a traduzioni precedenti come la Peshitta dell'AT o quella del NT<sup>58</sup>.

L'idea di una traduzione come appropriazione e come forma di esercizio culturale (Cicerone parla del miglioramento del suo latino proprio nel momento in cui traduce dal greco in latino testi che poteva leggere in greco, come gran parte dell'élite alla quale egli appartiene) non può essere negata a priori per i testi di Nag Hammadi (possibilità rifiutata da Lundhaug e Jenott), o almeno per una parte di essi. Nell'antichità si è data questa possibilità e possiamo supporre che questa fosse anche nella mente di coloro che hanno tradotto alcuni di questi testi. Il problema dei lettori di queste traduzioni è diverso, come ben notano i due studiosi, ma non completamente all'opposto: se di *Zostrianos* si colgono soltanto le bizzarrie dell'onomastica angelica, allora si stanno perdendo tre quarti del suo contributo alla storia delle religioni e del pensiero filosofico; una lettura così riduttiva non può essere alle origini della sua messa in circolazione in copto. Ritengo dunque che per testi il cui copto è così distante da quello di Shenute non si possa parlare di una traduzione motivata da intenti catechetici nei confronti di coptofoni senza competenze di greco. In questo caso le spiegazioni relative all'appropriazione culturale (si traducono testi che si possono comprendere anche in greco) e anche all'approfondimento linguistico (si traducono testi per migliorare la competenza in greco o nello stile copto) potrebbero avere una loro plausibilità. Una recentissima congettura di Emmel su un passo di *Zostrianos* è tutta basata sul confronto filologico del testo copto con una sua fonte platonica *in greco*: è impressionante vedere come in questo passo il testo copto possa essere inteso soltanto a confronto con il greco di Platone<sup>59</sup>.

Nel caso del *Frammento della Repubblica* di Platone, ci troviamo di fronte a una trasformazione notevole del testo platonico, che risulta quasi irriconoscibile<sup>60</sup>: in questo caso l'ambiente che ha creato questo nuovo testo aveva un concetto di traduzione libera tipica delle élite, cioè quello di ridurre un testo nei termini di un'altra cultura e di un altro orientamento ideologico rispetto al suo originario come prova di appropriazione dei suoi contenuti. Davvero questo frammento, rispetto ad esempio alle traduzioni più limpide dei trattati ermetici di NH VI, appare una sfida al lettore, che deve cogliervi la capacità (più o meno presunta) del traduttore di ricreare un testo.

---

<sup>58</sup> BROCK 2011; sulla storia delle traduzioni BROCK 1983, 1987 et 2007.

<sup>59</sup> EMMEL 2017.

<sup>60</sup> ORLANDI 1977; PAINCHAUD 1983.

Nello stesso tempo, guardando alle teorie della traduzione dei testi biblici<sup>61</sup>, non possiamo dire che un testo copto difficile sia necessariamente fatto soltanto per appropriazione culturale o sia indirizzato a persone che possono già comprenderlo in greco. In alcuni casi dobbiamo ammettere che sia avvenuto per le traduzioni copte, ad esempio delle lettere paoline, quello che è avvenuto per la *Vulgata*: la produzione di un testo che in alcuni passi è incomprensibile per ammissione dei traduttori, perché la necessità del rispetto del testo ha imposto come esito un testo oscuro. Se Orlandi ha perfettamente ragione nell'affermare che per comprendere *Sapienza* o *l'Epistola ai Romani* sarebbe stata necessaria una notevole cultura anche in lingua greca, non si può dedurre da questa necessità la conseguenza che la sola ragione della traduzione dei due testi sia da ricercarsi nell'appropriazione culturale in egiziano di un prodotto culturale greco. Credo che in questo caso l'autorità del testo, il suo statuto canonico, e dunque l'obbligatorietà di tradurlo nell'unico mezzo scrittorio disponibile in egiziano come il copto siano motivazioni sufficienti perché questa operazione potesse avvenire, al di là delle competenze del suo destinatario. Sono dunque convinto che vi siano situazioni in cui il *vertere* non è compiuto con il fine di appropriazione culturale di un testo, ma perché esso è parte di una serie testuale che si è deciso di tradurre in egiziano / copto per la sua autorevolezza, la quale trascende il problema della sua più o meno difficile comprensibilità: questo può valere per la Bibbia, così come per i *Kephalaia* manichei.

Con questi esempi non voglio affermare necessariamente che anche i testi che, oltre che di altri contesti, sono parte del fondo di Nag Hammadi, siano il prodotto di una funzionalità del tradurre non legata alla trasmissione di un messaggio ad egiziani in lingua egiziana; tuttavia, voglio sottolineare che la nostra attuale conoscenza degli scopi delle traduzioni antiche ci fa per lo meno ammettere come possibili altre ipotesi. L'ipotesi stessa di Lundhaug che il *Vangelo di Filippo* possa contenere materiale della fonte e rielaborazione del traduttore mi sembra corrispondere a un'ideale di élite, per cui il testo, sottoposto al *vertere*, può essere ricreato<sup>62</sup>.

## 5. Tre esempi relativi alle traduzioni in copto

La mia insistenza sul significato dei papiri documentari e sulla pluralità di funzioni che il tradurre può assumere nell'antichità mi impone ora di proporre esempi che illustrano usi sia dotti sia pragmatici del tradurre, da quello di scrivere una

---

<sup>61</sup> BOSSON 2016.

<sup>62</sup> LUNDHAUG 2010.

traduzione / glossa riferita al testo greco della Bibbia a quello di mettere alla portata di parlanti in egiziano che hanno scarsa familiarità con il greco, o che provano estraneità nei suoi confronti, testi redatti in greco che hanno finalità di tipo pratico o religioso.

## 5.1 GLOSSE COPTE

Non possiamo dimenticare l'attività culturale legata alla spiegazione e al commento dei testi egiziani tradizionali che ha preceduto il copto, come ci ricorda Feder<sup>63</sup>. Sintetizzando le scoperte recenti a proposito dell'attività lessicografica in ambiente templare, in particolare a proposito dei papiri di Tebtunis, egli afferma che «we learn that such a temple library consisted of all the data thought to be indispensable for maintaining the traditional religion». Tra età ellenistica e romana permaneva un sistema di trasmissione culturale complesso che riguardava soprattutto i sacerdoti:

They taught and learnt lexicon and grammar of their 'classical language' (the Egyptian of the second millennium a.C.) at the same time as they spoke and wrote Greek in the correspondence with the contemporary administration of the Roman Empire in Egypt. The rise of Christianity in Egypt in the 3<sup>rd</sup> and 4<sup>th</sup> century A.D. and the surprisingly fast and prominent appearance of the Coptic translations of the Bible implied skilled support by literate persons, scholars experienced in lexicography, grammar and translation.

Glosse in *Old Coptic* compaiono ad esempio in rotoli di papiro con testi in ieratico e demotico, come *P.Carlsb. II 1* (ed. Osing), *P.London-Leiden* (ed. Griffith - Thompson), *P.Leiden I 384* (ed. Johnson), *P. Louvre E 3229* (ed. Johnson)<sup>64</sup>.

Il fenomeno delle glosse deve attrarre la nostra attenzione, in quanto anche per le origini delle traduzioni copte si pone la valutazione critica delle glosse in diversi dialetti apposte a testi greci. Ad esempio in *P. Bodmer VIII*, un annotatore ha posto a margine le parole o espressioni che gli parevano degne di rilievo traendole dal testo greco della *II Epistola di Pietro*: è interessante notare che in corrispondenza di 2Pt 2,22 *συμβέβηκεν αὐτοῖς τὸ τῆς ἀληθοῦς παροιμίας* egli si è sentito autorizzato a scrivere a lato l'equivalente di *ἀληθοῦς* in lingua copta: *τμεῖ*<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> FEDER 2009, p. 73.

<sup>64</sup> Per la bibliografia si veda CHOAT 2012, in particolare la Table 35.1.

<sup>65</sup> Edito in MARTINI 2003; cfr. l'edizione fotografica in BIRCHER 2000. Sul contesto di questo codice si veda CAMPLANI 2015b.

Ma un caso davvero notevole in proposito è rappresentato dalle glosse in fayyumico arcaico<sup>66</sup> a Isaia in *Chester Beatty Papyrus VII*, databili alla fine del III sec., essendo il testo stato vergato probabilmente nella prima metà del medesimo secolo<sup>67</sup>. Il sistema di trascrizione non tiene conto delle consonanti derivanti dal demotico, ragione per cui troviamo β per φ, χ per ϗ, c per ω, ζ non espresso, oltre all'onvio λ per ρ tipico del fayyumico<sup>68</sup>.

TESTO BIBLICO TRASCritto DA KENYON	GLOSSA
Is 11,5 Και εσται δικ[αιουσνη εζωσμε]νος την οσφυν· και αλ[ηθεια ει ]λημενο[ς]	εβμηλ ιντμεει*
Is 16,2-3 [επι τ]αδε αρνων πλειονα βουλευου [ποιε]ιτε σκεπην πενθους δια παντος	σαχνη ετβε αερμον· αλη ιηνογσκεπη ινηβι νεσ
Is 18,2 κουφοι	εγασχογτ
Is 18,2-3 νυν [οι πο]τα[οι της γης] παντες ως χωρα κατοικουμενη	ξηρα(ν)θησο(ν)ται
* Corrispondente al boairico εμηρ ητ·δικαιοςνη: CRUM 1937, p. XI.	

Il lettore può notare, oltre alla già segnalata peculiarità del sistema di trascrizione, l'arcaicità dei morfemi. Si constati soprattutto come glosse in copto, che in un caso riportano una variante, coesistano con una glossa in greco, la quale sembra svolgere la funzione filologica di proporre un'integrazione in una frase senza verbo, prendendone a prestito uno che ricorre in un contesto simile nel capitolo successivo di Isaia. Infatti l'espressione "ora tutti i fiumi della terra (sono) come regione abitata" (Is 18,2-3) è seguita poco dopo in Is 19,5-6 dall'immagine del loro disseccamento: και πίνονται οι Αιγύπτιοι ύδωρ τὸ παρὰ θάλασσαν, ὃ δὲ ποταμὸς ἐκλείψει και ξηρανθήσεται· και ἐκλείψουσιν οι ποταμοὶ και αὶ διώρυγες τοῦ ποταμοῦ, και ξηρανθήσεται πᾶσα συναγωγὴ ύδατος και ἐν παντὶ ἔλει καλάμου και παπύρου. Da qui l'annotatore ha probabilmente derivato l'idea di mettere a margine di un versetto che parla di fiumi l'annotazione ξηρανθήσονται.

<sup>66</sup> Sulla letteratura in fayyumico si veda BOUD'HORS 2005.

<sup>67</sup> KENYON 1937, p. VIII.

<sup>68</sup> Testi riportati, numerati e analizzati in CRUM 1937: si vedano anche i nn. 13. Is 17,6 ητκαδ ινογτελ; 14. Is 17,11 ετκνεχιτβ (corrispondente a S ετκναχιτφ); 15. Is 18,2 εγασχογτ; 33. Is 55,4 ηαρων εβσει (S εφογεζ σαρηε).

Tutto questo ha per me un significato sociolinguistico di prim'ordine: all'annotatore non importa il *code switch*, anzi si trova a suo agio nel passar dall'uno all'altro codice linguistico, come accadeva nelle glosse di *P.Bodmer VIII*.

Certamente, glossatori di questo genere, che non possono non essere stati consapevoli della lunga tradizione di annotazioni marginali che li precedeva non solo nella tradizione letteraria greca, ma anche in quella in egiziano (demotico), hanno usato questa forma specifica di copto (o di "egiziano"?) per ragioni di studio. Non si tratta infatti di tentativi di traduzione sistematica: essi non appaiono affatto destinati a essere letti in pubblico, ma sono messi lì come annotazioni che potevano avere una qualche utilità per la persona stessa che le vergava o per qualche suo collega (un chierico? un laico?). Siamo allora in presenza di esercizi in vista di una traduzione? Non abbiamo elementi per rispondere con precisione. Certamente si tratta di annotazioni di una persona bilingue che sente la necessità di mettere in rilievo dei passi particolari della sua fonte, chiarendoli nell'altra lingua. Poiché queste annotazioni non sono destinate a circolare se non come note marginali al testo greco che accompagnano, non possono nemmeno essere considerate traccia di una traduzione preesistente, ma piuttosto una *preparazione*, note di studio, per una futura traduzione in copto fayyumico.

La data piuttosto antica del manoscritto e gli arcaismi linguistici delle note faiumiche hanno fatto escludere a Crum una data posteriore alla fine del III secolo<sup>69</sup>: credo che ancora oggi si possa concordare sull'antichità sia del testo greco di Isaia, sia delle di poco posteriori annotazioni. Insomma, ci troviamo in presenza di documenti importanti: note copte scritte da un bilingue, in fase premonastica, e presupponenti da parte di qualche lettore una competenza bilingue.

## 5.2 GLOSSARI GRECO/COPTI E ARAMAICO/COPTI IN AMBIENTE CRISTIANO E NELLE COMUNITÀ MANICHEE

Bell e Thomson hanno pubblicato un glossario di notevole interesse a proposito del testo greco dei profeti Osea e Amos, in cui l'attività di traduzione viene svolta in un copto apparentemente arcaico (definito dialetto mesochemico)<sup>70</sup>. Frasi tratte dal testo greco di Osea o Amos sono poste a sinistra, spesso in forma abbreviata, mentre a destra troviamo la traduzione in copto dell'espressione greca completa, come si può desumere da questi tre esempi scelti tra i molti editi:

---

<sup>69</sup> CRUM 1937, pp. IX-XI.

<sup>70</sup> BELL - THOMSON 1925.

Os 2,11 καλυπ/ (abbreviazione di τοῦ μὴ καλύπτειν)	εΤΜΤΡΕΥΖΟΒС
Os 2,15 Επεθεν αυτας (originale: ἐπέθεν αὐτοῖς)	εΤΝΕCΕΡΘΥCΙΑ ΝΕΥ
Os 7,6 απαιδευσι/ (abbreviazione di δι' ἀπαιδευσίαν γλώσσης αὐτῶν)	εΤΒΕ ΤΜΤΑΤCΒΩ ΠΕΥΛ[εC]

Non vi è dubbio che questi esempi selezionati illustrano quello che doveva essere un esercizio, testimone a sua volta di un'attività vera e propria di versione dei testi biblici.

Del tutto simile mi pare il caso di documenti straordinari quali le tavolette lignee manichee di Kellis contenenti parole e frasi in aramaico con traduzione in copto. Il tenore dei vocaboli così come delle frasi rende probabile la loro derivazione da opere religiose che trattavano di cosmologia e escatologia, tematiche presenti ad esempio nei famosi *Kephalaia* copti scoperti a Medinet Madi.

Basti qui qualche esempio tratto dalle due tavolette<sup>71</sup>:

T. KELL. SYR. / COPT. 1	
25 ʒñ πεκϛ̄νοϣε	ⲕⲁⲃⲁ
36 ταγαπη	ⲕⲁⲱ
T. KELL. SYR. / COPT. 2	
67-71 προοϣ ετεωραφοϣω̄ν̄ϣ νητ̄ñ αβαλ εωραϣαι εϣτε ñϣι πεϣϣ̄αι ʒñ πογ̄ᾱιν[ε]	ⲕⲁⲓⲁⲓⲁ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁ ⲙⲁⲗⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁ
142 ñεπισημος ἱπογ̄ᾱϊνε	ⲕⲁⲓⲁⲓⲁ ⲓⲁⲓⲁⲓⲁ

In un ambiente chiaramente bilingue come quello di Kellis, in particolare nella sua comunità manichea, non stupisce di trovare un glossario come questo, che può essere interpretato come un esercizio o un prontuario in vista della traduzione di testi religiosi fondanti la nuova religione. Come nel caso della Bibbia, ci si dovrebbe domandare verso quale tipo di traduzioni indirzassero questi glos-

<sup>71</sup> In GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999, pp. 344-357 i testi sono ripubblicati e corretti rispetto all'edizione contenuta in GARDNER 1996, pp. 105-126, dove tuttavia sono riprodotte delle interessanti fotografie.



sari: traduzioni che presupponevano una conoscenza dell'originale aramaico? O traduzioni che ne prescindevano, indirizzate a fedeli che avessero bisogno di una catechesi in una lingua più vicina al loro parlato quotidiano?

### 5.3 DOCUMENTI UFFICIALI DELLA STRUTTURA ECCLESIASTICA: SCOMUNICHE E LETTERE FESTALI

Quanto sappiamo delle traduzioni copte di documenti ufficiali ci spinge a supporre che esse abbiano risposto a due esigenze diverse: a) da una parte abbiano soddisfatto la necessità di rendere note le comunicazioni ufficiali a quei parlanti egiziano che avessero o scarsa capacità di ascoltare e leggere il greco o diffidenza verso testi scritti in greco: tali traduzioni, per quanto impregnate di lessico e costrutti sintattici della lingua dominante, avevano il vantaggio di manifestare un'esplicita contiguità con la lingua egiziana parlata; b) dall'altra, una selezione di questi documenti è stata trasmessa in codici di tipo letterario, in quanto considerata meritevole di appropriazione culturale da parte dell'élite intellettuale, in questo caso quella monastica.

È questo il caso della lettera e del memorandum inviato da Dioscoro a Shenute di Atriipe, attualmente conservato in uno dei codici delle opere shenutiane (MONB.XZ)<sup>72</sup>. Dioscoro scrive a Shenute di non accogliere il presbitero Elia che si fa propagatore delle idee e dei libri di Origene, e fa seguire a questo messaggio un memorandum in cui la sospensione e la scomunica di Elia sono comunicate in termini più ufficiali a tre vescovi della Tebaide. Prima di allegare il memorandum Dioscoro esorta Shenute a tradurlo in lingua egiziana:

ⲙⲁⲣⲉ ⲧⲉⲕⲉϥⲗⲁⲃⲉⲓⲁ ⲥⲓⲠⲟϥⲗⲁⲗⲉ ⲉⲧⲣⲉϥϥⲉⲣⲙⲏⲏⲉϥⲉ ⲙⲡⲣⲱⲡⲟⲙⲛⲏⲙⲁ' ⲧⲏⲣⲓ ⲛ̅ⲧⲁⲥⲡⲉ  
ⲛ̅ⲏⲣ̅ⲛ̅ⲕⲏⲙⲉ· ⲕⲉⲕⲁⲥ ⲉϥⲛⲁⲟⲩⲱⲡ̅ ⲛ̅ⲧⲉⲓⲣⲉ ⲛ̅ⲧⲉⲧ̅ⲙ̅ⲗⲁⲗϥ ⲣ̅ⲗⲧⲥⲟⲟϥⲛ ⲉⲧⲗⲩⲛⲁⲙⲓⲕ  
ⲛ̅ⲏⲉⲧⲥⲏ̅ⲏⲓⲣ ⲉⲣⲟϥ

Possa la tua reverenza affrettarsi a far tradurre tutto il *memorandum* nella lingua degli Egiziani, in modo che possa essere letto in quella forma e nessuno possa ignorare l'autorità delle cose che vi sono scritte<sup>73</sup>.

Credo che sia possibile ipotizzare che la traduzione copta del *memorandum* che segue sia appunto la versione in egiziano fatta, o fatta fare, da Shenute per impulso di Dioscoro. Il destino ha voluto che il rotolo di papiro che la conteneva sia andato perduto, ma che il testo sia sopravvissuto nell'ambito della trasmissione delle opere di Shenute avvenuta all'interno del Monastero Bianco. Per il nostro discorso interessa sottolineare che Dioscoro e Shenute sono responsabili

<sup>72</sup> EMMEL 2004, pp. 340-341.

<sup>73</sup> THOMSON 1922, p. 371.

di una traduzione “nella lingua degli Egiziani” che ha una grande probabilità di corrispondere al testo copto che leggiamo nel codice MONB.XZ: una traduzione avente innanzitutto una funzione comunicativa pratica.

Altro esempio che spinge a riconoscere la multifunzionalità delle traduzioni copte è rappresentato dalle lettere festali inviate annualmente dai patriarchi di Alessandria per comunicare al popolo di Dio le date del tempo pasquale, ma anche per informare il pubblico dei fedeli circa lo stato della chiesa, gli eventi più importanti, le dottrine eretiche e il modo di confutarle, il nome dei vescovi deceduti e di quelli appena nominati. Queste lettere, inviate annualmente in tutte le diocesi d’Egitto in centinaia di copie su papiro, in alcuni casi venivano, alla morte del patriarca, raccolte in corpora: si pensi alle lettere di Cirillo, ma anche a quelle di Beniamino, di cui Giovanni Damasceno conosce una raccolta. Cosa accade nel campo delle traduzioni? In copto abbiamo ad esempio la raccolta delle lettere di Atanasio, probabilmente tradotta da una raccolta greca realizzata alla morte del vescovo: siamo nell’ambito di ciò che potremmo interpretare come appropriazione culturale di un testo greco da parte dell’élite monastica copta (tre codici contenenti queste lettere vengono appunto dal Monastero Bianco).

Ma sappiamo anche che, oltre a questo tipo di trasmissione, le lettere festali hanno circolato in altro modo: i papiri veicolanti le copie che venivano diffuse annualmente dalla cancelleria episcopale di Alessandria nel territorio egiziano, fra le diocesi e i monasteri. Si tratta di un gruppo di rotoli del massimo interesse, in quanto portano il testo greco di una determinata lettera festale appena emanata dal vescovo di Alessandria e trascritta in decine di copie dai suoi scribi. Come è noto, il rotolo di papiro poteva essere scritto su uno dei due lati. Posto nel senso della sua lunghezza, esso normalmente veniva vergato lungo le fibre orizzontali, in una successione di colonne; posto verticalmente, nel senso della sua larghezza, vi si copiavano i testi (normalmente documenti amministrativi importanti) perpendicolarmente alle fibre verticali (*transversa charta*), su una sola colonna; l’altro lato veniva normalmente lasciato vuoto, almeno finché il rotolo poteva avere un’utilità. Le lettere festali dei vescovi di Alessandria seguono ambedue le tipologie: *P. Grenfell* II 112 (lettera di Pietro IV del 577) è copia scritta su una sola colonna, verticalmente e perpendicolarmente alle fibre; ma il tipo più corrente è quello usato anche per la trascrizione dei testi letterari, cioè su colonne parallele lungo la direzione delle fibre: è il caso delle lettere conservate in *P.Köln* V 215 (Beniamino o Agatone, del 663 o del 674), *P.Heid.* IV 295 (di incerta attribuzione), *P.Berolin.* 10677 (Alessandro II) e *P.Vindob.* K 10157, che contiene copia della lettera di Cirillo del 421<sup>74</sup> in maiuscola alessandrina ad alternanza di modulo<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> G. BASTIANINI – G. CAVALLO 2011.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

Due papiri attestano l'esistenza fin dal V secolo anche delle traduzioni copte delle lettere festali condotte (non sappiamo se in maniera sistematica) estemporaneamente all'atto della circolazione della lettera di ogni anno: si tratta di frammenti di rotoli che contengono una lettera di Cirillo di Alessandria<sup>76</sup>, in dialetto achmimico, e una lettera di Damiano, in saidico, scritta trasversa charta<sup>77</sup>. Nonostante io abbia condotto molteplici ricerche su questo genere letterario, non mi sono mai chiesto perché queste due lettere in copto fossero state trascritte proprio in questo modo e su questo supporto. La risposta a questa domanda è invece ovvia dopo il nostro percorso attraverso la storia delle traduzioni in copto: perché dovevano, in maniera chiara e visibile per tutti (lettori e ascoltatori) fungere da comunicazione ufficiale del patriarcato alessandrino, da leggersi ad alta voce, perfettamente come l'originale greco (che, come abbiamo visto, circolava anch'esso in copie su rotolo di papiro). Il nostro discorso giunge alla sua naturale conclusione: la traduzione copta non era dunque stata condotta solo per ragioni di appropriazione culturale di un testo scritto in greco; il suo fine fondamentale era rendere in copto, cioè nel mezzo scrittorio più vicino all'egiziano parlato, ciò che si leggeva in greco e che non tutti erano in grado di capire o che non tutti desideravano ascoltare. Ma ciò non esclude che a un certo punto l'originale greco di queste due lettere (come è il caso di quella di Cirillo) sia stato raccolto assieme ad altre lettere per formare una collezione epistolare di un singolo patriarca, destinata a sua volta a essere tradotta in copto (è il caso delle lettere di Atanasio) per entrare a far parte del patrimonio culturale più propriamente copto. In altri termini, su uno stesso testo potrebbero essersi esercitati due atti di traduzione con due finalità diverse.

## 6. Conclusioni

Le riflessioni qui proposte e la ricostruzione del dibattito in corso permettono di affermare che non si possa identificare una motivazione unica per le traduzioni copte, così come per le altre traduzioni dell'antichità. L'interpretazione avanzata dalla linea Orlandi / Emmel, arricchita dalla proposta di Lucchesi, può coesistere con la lettura più tradizionale ribadita da Lundhaug e Jenott. Il tradurre in copto è multifunzionale e, nei limiti in genere purtroppo ristretti delle nostre informazioni, dobbiamo cercare di individuare uno scopo prevalente per ciascun insieme di testi. Come abbiamo visto, il carattere più o meno letterale delle traduzioni non può darci indicazioni precise in merito, perché esso dipende da

---

<sup>76</sup> CAMPLANI 1999, CAMPLANI 2000a.

<sup>77</sup> CAMPLANI 2004. Sul rotolo in ambiente copto, si veda BUZI-EMMEL 2015, pp. 140-141.

scelte specifiche del traduttore che non possono essere facilmente allineate agli scopi perseguiti dai responsabili delle traduzioni. In altri termini, il letteralismo di una traduzione può essere o dovuto al fatto che il testo viene ritenuto di un tipo particolare, ad esempio autorevole, e dunque da rendere *ad verbum* anche a scapito della comprensibilità (questo capita soprattutto per un numero molto ristretto di testi biblici); oppure, al contrario, all'adozione di una tecnica specifica di traduzione che presuppone da parte del lettore la conoscenza del testo greco di partenza (traduzione di élite). D'altra parte anche una traduzione libera non è facilmente interpretabile: infatti potrebbe essere sia dovuta all'esigenza di trasformare l'originale in modo da avvicinarlo alle esigenze di comprensione dei parlanti in egiziano (dunque una traduzione come forma di trasmissione di un messaggio), sia essere il prodotto di un esercizio virtuosistico in cui il *vertere* è un modo per maneggiare in maniera sempre più raffinata la lingua copta, come afferma Crasso a proposito del latino nel *De Oratore* di Cicerone.

Di fronte al silenzio della documentazione, dobbiamo immaginare una serie di scenari possibili. Da una parte vi è una varietà di scopi: a) il portare in una lingua non distante dall'egiziano parlato testi di carattere prescrittivo che, se letti o recitati in greco, avrebbero potuto risultare estranei, sia per una loro incomprendibilità per gente non sufficientemente preparata, sia per una sensazione di distanza psicologico-culturale da essi suscitata, una sorta di reazione istintiva negativa verso tutto ciò che si presentasse come lingua del ceto dominante: come esempio si può pensare a certi decreti ecclesiastici e alle lettere festali; b) rendere in una lingua nuova testi religiosamente fondanti: in questo caso non possiamo giudicare la funzione o i destinatari delle traduzioni in base alla *difficoltà* oggettiva del contenuto dei testi, in quanto la loro autorevolezza risiede al di là di una valutazione circa la loro comprensibilità, in qualsiasi lingua siano trasmessi: è il caso della Bibbia, di certi testi manichei, forse dell'*Apocrifo di Giovanni*; c) il rendere in una lingua nuova testi che si potevano leggere in greco per appropriarsene culturalmente: potrebbero rientrare nella categoria una produzione omiletica molto estesa, come il *Papyrus berolinensis 20915*<sup>78</sup>, le omelie di Pseudo-Basilio, ma anche *Zostriano*, *Tre Stele di Seth*, o il frammento della *Repubblica* di Platone, completamente trasformato rispetto all'originale.

D'altra parte rimane una questione difficile da risolvere: le traduzioni si sono svolte solo in ambienti legati alla chiesa cattolica, alle correnti gnostiche (o post-gnostiche) e al manicheismo, movimenti in un modo o in un altro connessi con la cultura biblica? Oppure vi sono tracce di traduzioni in copto compiute da intellettuali appartenenti alle religioni tradizionali? L'evidenza è scarsissima: l'esistenza di traduzioni di testi ermetici in copto è un dato ambiguo; ancora più

---

<sup>78</sup> SCHENKE 2004.

incerta, come traccia di una preistoria pagana del copto, è la presenza di testi magici che esibiscono elementi delle religioni tradizionali spesso mescolati a elementi cristiani. Comunque, anche se tali debolissime tracce fossero interpretabili altrimenti, cioè come fossili vaganti senza più caratterizzazione ideologica, non abbiamo ancora risolto il problema di come spiegare la varietà delle correnti religiose che hanno promosso le traduzioni in copto, dal greco, ma anche dall'aramaico. Proprio la diversità di questi movimenti, anzi la loro reciproca opposizione, porta a pensare che essi abbiano utilizzato il copto quando questo era già stato elaborato.

Questo gusto per le traduzioni e l'uso della lingua copta poteva essere fatto proprio da un'élite che aveva già sperimentato in passato altre forme di traduzione in egiziano: ad esempio nella predicazione, o, ancora prima dell'affermazione delle religioni bibliche, negli esperimenti in *Old Coptic* e nelle glosse a testi demotici e greci. Tale preparazione all'appropriazione culturale era già praticata da secoli. Ma la novità tra II e III secolo era rappresentata dal riflesso linguistico del dinamismo di classi sociali che con il rinnovamento della vita municipale desideravano affermarsi anche culturalmente sulla scena egiziana: e una lingua come il copto, pur nella varietà delle sue forme, poteva essere uno strumento per questa affermazione.

## Referenze Bibliografiche / Bibliographic references

- BAGNALL 1993 = R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993.
- BAGNALL 2005 = R.S. BAGNALL, *Linguistic Change and Religious Change: Thinking about the Temples of the Fayoum in the Roman Period*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, Cairo 2005, pp. 11-19.
- BAGNALL 2009 = R. S. BAGNALL, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton-Oxford 2009.
- BAGNALL 2011 = R.S. BAGNALL, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East*, Berkeley - Los Angeles - London 2011.
- BAGNALL 2017 = R.S. BAGNALL, *Zones of Interaction between Greek and Egyptian in Roman Egypt*, in E. GROSSMAN - P. DILS - T.S. RICHTER - W. SCHENKEL (eds.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 17), Hamburg 2017, pp. 17-26.
- BASTIANINI - CAVALLO 2011 = G. BASTIANINI - G. CAVALLO, *Un nuovo frammento di lettere festale (PSI inv. 3779)*, in G. BASTIANINI - A. CASANOVA (ed.), *I papiri letterari cristiani. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini*, Firenze, 10-11 giugno 2010, Firenze 2011, pp. 31-45.
- BAUSI - CAMPLANI 2013 = A. BAUSI - A. CAMPLANI, *New Ethiopic Documents for the History of Christian Egypt*, «Zeitschrift für Antikes Christentum» 17 (2013), pp. 215-247.
- BELL 1924 = H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London 1924.
- BELL - THOMSON 1925 = H.I. BELL - H. THOMSON, *A Greek Coptic Glossary to Hosea and Amos*, «Journal of Egyptian Archaeology» 11 (1925), pp. 241-246.
- BETTINI 2012 = M. BETTINI, *Vertere: un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Torino 2012.
- BETRÒ 2012 = M. BETRÒ, *Letteratura profetica e opposizione politica nei primi secoli dell'Egitto romano. Storia di un'assenza?*, in «SMSR» (2012), pp. 80-82.
- BIRCHER 2000 = M. BIRCHER (ed.), *Bibliotheca Bodmeriana. La collection des papyrus Bodmer: manuscrits des textes grecs classiques, grecs et coptes bibliques et de littérature chrétienne, du 2<sup>e</sup> au 9<sup>e</sup> siècle*, München 2000.
- BONA 2008 = E. BONA, *La libertà del traduttore. L'epistola De optimo genere interpretandi di Gerolamo*, Acireale-Roma 2008.
- BOSSON 2016 = N. BOSSON, *Recent Research on Coptic Bible (2000-2008)*, in P. BUZI - A. CAMPLANI - F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta 247), Leuven 2016, pp. 49-98.

- BOUD'HORS 2005 = A. BOUD'HORS, *Manuscripts and Literature in Fayoumic Coptic*, in G. GABRA (ed.), *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis. Essays from the 2004 International Symposium of the Saint Mark Foundation and the Saint Shenouda the Archimandrite Coptic Society in Honor of Martin Krause*, Cairo-New York 2005, pp. 21-31.
- BRESCIANI / PERNIGOTTI / BETRÓ 1983 = E. BRESCIANI / S. PERNIGOTTI / M.C. BETRÓ, *Ostraka demotici da Narmuti I (nn. 1-33)* (O. Narm. Dem. I), Pisa 1983.
- BROCK 1983 = S.P. BROCK, *Towards a History of Syriac Translation Technique*, in R. LAVENANT (ed.), *III Symposium Syriacum, 1980: Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures (Goslar 7-11 Septembre 1980)* (OCA 221), Roma 1983, pp. 1-14.
- BROCK 2007 = S.P. BROCK, *Translation: Greek and Syriac*, in A.-F. CHRISTIDIS (ed.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2007, pp. 935-946.
- BROCK 2011 = S.P. BROCK, *Early Bible Translations into Semitic Languages*, in H. KITTEL - A.P. FRANK - N. GREINER - T. HERMANS - W. KOLLER (eds.), *Übersetzung – Translation – Traduction: Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung / An International Encyclopedia of Translation Studies / Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction* (Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft 26.3), Berlin-New York 2011, pp. 2345-2351.
- BUZI - EMMEL 2015 = P. BUZI - S. EMMEL, *Coptic Codicology*, in A. BAUSI (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg 2015.
- Buzi 2015 = P. Buzi 2015, *Coptic Palaeography*, in A. BAUSI (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg 2015.
- CAMPLANI 1999 = A. CAMPLANI, *La prima lettera festale di Cirillo di Alessandria e la testimonianza di P. Vindob. K 10157, «Augustinianum»* 39 (1999), pp. 129-138.
- CAMPLANI 2000a = A. CAMPLANI - A. MARTIN, *Lettres festales et listes épiscopales dans l'Église d'Alexandrie et d'Égypte: à propos de la liste épiscopale accompagnant la première lettre festale de Cyrille d'Alexandrie conservée en copte*, «Journal of Juristic Papyrology» 30 (2000), pp. 7-20.
- CAMPLANI 2000b = A. CAMPLANI (a cura di), *Scritti ermetici in copto*, Brescia 2000.
- CAMPLANI 2003 = A. CAMPLANI, *Momenti di interazione religiosa ad Alessandria e la nascita dell'élite egiziana cristiana*, in L. PERRONE (ed.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition*, Leuven 2003, I, pp. 31-42.
- CAMPLANI 2004 = A. CAMPLANI, *Coptic Fragments from a Festal Letter of the Late Sixth Century (John Rylands Library, Coptic Suppl. n. 47-48): Damian or Eulogius?*, in *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium. Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden 2000* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 133), Leuven 2004, pp. 317-327.
- CAMPLANI 2015a = A. CAMPLANI, *Il copto e la chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità*, in *Atti del I Dies Academicus*, Milano 2015, pp. 129-153.

- CAMPLANI 2015b = A. CAMPLANI, *Per un profilo storico-religioso degli ambienti di produzione e fruizione dei Papyri Bodmer: contaminazione dei linguaggi e dialettica delle idee nel contesto del dibattito su dualismo e origenismo*, «Adamantius» 21 (2015), pp. 98-135.
- CHOAT 2006 = M. CHOAT, *Belief and Cult in Fourth-Century Papyri* (Studia Antiqua Australiensia 1), Turnhout 2006.
- CHOAT 2012 = M. CHOAT, *Coptic*, in C. RIGGS (ed.), *The Oxford Handbook to Roman Egypt*, Oxford 2012, pp. 58-593.
- CHOAT 2017 = M. CHOAT, *Monastic Letters on Papyrus from Late Antique Egypt*, in CHOAT - GIORDA 2017, 17-72.
- CHOAT - GIORDA 2017 = M. CHOAT, M.C. GIORDA, *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism* (Texts and Studies in Eastern Christianity), Leiden 2017.
- CLACKSON 2010 = S.J. CLACKSON, *Coptic or Greek? Bilingualism in the Papyri*, annotated and edited for publication by A. PAPAConstantinou, in A. PAPAConstantinou (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the Abbasids*, Farnham (UK) - Burlington (VT), Ashgate, 2010, pp. 73-104.
- CRUM 1937 = W.E. CRUM, *Coptic Glosses*, in KENYON 1937, pp. IX-XII.
- DUBOIS 2003 = J.-D. DUBOIS, *L'implantation des manichéens en Égypte*, in N. BELAYCHE - S. MIMOUNI (eds.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essai de définition* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses 117), Turnhout 2003, pp. 279-306.
- DUBOIS 2009 = J.-D. DUBOIS, *Vivre dans la communauté manichéenne de Kellis : une lettre de Makarios, le Papyrus Kell. Copt. 22*, in M.A. AMIR MOEZZI - J.-D. DUBOIS - C. JULLIEN - F. JULLIEN (eds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient Hommage à Michel Tardieu* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études - Sciences religieuses 142), Turnhout, Brepols, 2009, pp. 203-210.
- DUBOIS 2016 = J.-D. DUBOIS, *Études gnostiques 2004-2008 avec un appendice sur le Manichéisme en Égypte*, in P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (eds.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008* (Orientalia Lovaniensia Analecta 247), Leuven 2016, pp. 99-129.
- EMMEL 2007 = S. EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus* (CSCO 599, Subsidia 111), Louvain 2004 (2 vol.).
- EMMEL 2007 = S. EMMEL, *Coptic Literature in the Byzantine and Early Islamic world*, in R. BAGNALL (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007, pp. 83-102.
- EMMEL 2008 = S. EMMEL, *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in J. FREY, E.E. POPKES, J. SCHRÖTER, C. JACOBI (eds.), *Das Thomasevangelium. Entstehung - Rezeption - Theologie*, (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 157), Berlin - New York 2008, pp. 33-49.



- EMMEL 2017 = S. EMMEL, *Not Really Not-Existent? A Suggestion for Interpreting and Restoring Zostrianos (Nag Hammadi Codex VIII,1) 117,11-15*, in A. VAN DEN KERCHOVE - L.G. SOARES SANTOPRETE, *Gnose et manichéisme: entre les Oasis d'Égypte et la Route de la Soie. Hommage à Jean-Daniel Dubois*, Turnhout 2017, pp. 35-50.
- FEDER 2009 = F. FEDER, *Sacred Coptic Text Before the Copts: The Pre-Coptic Egyptian as Lexicographers*, in *Sacred Text. Explorations in Lexicography* (Studien zur romanischen Sprachwissenschaft und interkulturellen Kommunikation 57), Frankfurt am Main - Berlin - Bern 2009, pp. 67-74.
- FEWSTER 2003 = P. FEWSTER, *Bilingualism in Roman Egypt*, in J.N. ADAMS - M. JANSE - S. SWAIN (ed.), *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, Oxford 2003, pp. 220-245.
- FOURNET 2009 = J.-L. FOURNET, *The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation*, in R.S. BAGNALL (ed.), *Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford 2009, pp. 418-451.
- FOWDEN 1993 = G. FOWDEN, *Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton 1993.
- FUNK 1995 = P. FUNK, *The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices*, in L. PAINCHAUD - A. PASQUIER (eds.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Études, 3), Québec 1995, pp. 107-147.
- FRANKFURTER 1993 = D. FRANKFURTER, *Elijah in Upper Egypt. The Apocalypse of Elijah and Early Egyptian Christianity*, Minneapolis 1993.
- GALLO 1997 = P. GALLO, *Ostraca demotici e ieratici dall'archivio bilingue di Narmouthis II (nn. 34-99)* (O. Narm. Dem. II), Pisa, 1997.
- GARDNER 1996 = I. GARDNER (ed.), *Kellis Literary Texts*, I (Dakhleh Oasis Project: Monograph 4), Oxford 1996.
- GARDNER 1999 = I. GARDNER, *An Old Coptic Ostrakon from Ismant El-Kharab ?*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 125 (1999), pp. 195-200.
- GARDNER - ALCOCK - FUNK 1999 = I. GARDNER - A. ALCOCK - W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts from Kellis*. Vol. 1: *P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2)* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 9), Oxford 1999.
- GARDNER - ALCOCK - FUNK 2014 = I. GARDNER - A. ALCOCK - W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts From Kellis*. Volume 2: *P. Kellis VII* (Dakhleh Oasis Project Monograph 16), Oxford 2014.
- GIORDA 2007 = M. GIORDA, *Una rassegna di fonti documentarie per lo studio del monachesimo egiziano*, «Adamantius» 13 (2007), pp. 379-393.
- KENYON 1937 = F.G. KENYON, *Chester Beatty Biblical Papyri*. Vol. 6: *Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus*, London 1937.

- KHOSROYEV 1995 = A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi: Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte* (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7), Altenberge 1995.
- KOENEN 2002 = L. KOENEN, *Die Apologie des Töpfers an König Amenophis oder das Töpferorakel*, in A. BLASIVUS - B.U. SCHIPPER (eds.), *Apokalyptik und Ägypten: eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, Leuven 2002 pp. 139-187.
- KOOIJ 1999 = A. VAN DER KOOIJ, *The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 1 (1999), pp. 204-214.
- KRAMER - SHELTON - BROWNE 1987 = B. KRAMER - J.C. SHELTON - G.M. BROWNE (eds.), *Das Archiv des Nephros und verwandte Texte* (Aegyptiaca Treverensia 4), Mainz 1987.
- LEIPOLDT 1909 = J. LEIPOLDT, *Geschichte der koptischen Litteratur*, in C. BROCKELMANN et al. (eds.), *Geschichte der christlichen Litteraturen des Oriens*, Leipzig 1909, pp. 131-183.
- LUCCHESI 2002 = E. LUCCHESI, *Deux pages inédites d'une instruction d'Horsiese sur les amitiés particulières*, *Orientalia* 70 (2001), p. 183-192, *Appendice. À qui et à quoi les versions coptes servaient-elles ?*, pp. 191-192.
- LUNDHAUG 2010 = H. LUNDHAUG, *Images of Rebirth: Cognitive Poetics and Transformational Soteriology in the Gospel of Philip and the Exegesis on the Soul* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 73), Leiden 2010.
- LUNDHAUG - JENOTT 2015 = H. LUNDHAUG - L. JENOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 97), Tübingen 2015.
- MAHÉ 1982 = J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Egypte, II: Le fragment du "Discours parfait" et les "Définitions" hermétiques arméniennes* (NH VI, 8.8 a), Québec 1982.
- MAHÉ 1996 = J.-P. MAHÉ, *Preliminary remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica*, in «Vigiliae Christianae» 50 (1996), pp. 353-363.
- MARTIN 1996 = A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)* (Collection de l'École française de Rome 216), Roma 1996.
- MARTINI 2003 = C.M. MARTINI (ed.), *Beati Petri Apostoli Epistulae (Papiro Bodmer VIII)*, s. III, Città del Vaticano 2003.
- MCELDUFF 2013 = S. MCELDUFF, *Roman Theories of Translation: Surpassing the Source* (Routledge Monographs in Classical Studies, 14), New York-London, 2013.
- MENCHETTI 2005 = A. MENCHETTI, *Ostraka demotici e bilingui a Narmouthis* (O. Narm. Dem. III), Pisa 2005.
- MONTELLA 1987 = C. MONTELLA, «*Et verborum ordo mysterium est*». *Dialettica e paradosso nel De optimo genere interpretandi di Gerolamo*, «Aion» 9 (1987), pp. 253-267.
- ORLANDI 1977 = T. ORLANDI, *La traduzione copta di Platone, Resp. IX, 588b-589b: problemi critici ed esegetici*, in *Rendiconti Lincei. Scienze morali, storiche e filologiche*, serie 8, 32 (1977), pp. 45-62.

- ORLANDI 1984 = T. ORLANDI, *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in P. NAGEL (ed.), *Graeco-Coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*, Halle - Saale 1984, pp. 181-203.
- ORLANDI 1989 = T. ORLANDI, *La patrologia copta*, in A. QUACQUARELLI (ed.), *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, p. 457-502.
- ORLANDI 1990 = T. ORLANDI, *Traduzioni dal greco al copto: quali e perché*, in G. FIACCADORI (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Roma 1990, pp. 93-104.
- ORLANDI 1995 = T. ORLANDI, *La documentation patristique copte. Bilan et prospectives*, in J.-Cl. FREDOUILLE - R.-M. ROBERGE (ed.), *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval-Paris 1995, pp. 127-147.
- ORLANDI 1997 = T. ORLANDI, *Letteratura e cristianesimo nazionale egiziano*, in A. CAMPLANI (ed.), *Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica*, Roma 1997, pp. 39-120; 211-231.
- PAINCHAUD 1983 = L. PAINCHAUD, *Fragment de la République de Platon (NH VI,5)*, Québec 1983, pp. 7-28.
- PIERI 2007 = F. PIERI, *Il problema dei testimonia profetici nella critica di Gerolamo alla LXX, «Adamantius» 13 (2007)*, pp. 126-143.
- RICO 2016 = C. RICO, *Le traducteur de Bethléem: Le génie interprétatif de saint Jérôme à l'aune de la linguistique*, Paris 2016.
- RUTHERFORD 2016, = I. RUTHERFORD, *Greco-Egyptian Interactions. Literature, Translation, and Culture, 500 BC-AD 300*, Oxford 2016.
- SCARPI 2009-2011 = P. SCARPI (a cura di), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, I-II, Milano 2009-2011.
- SCHENKE 2004 = G. SCHENKE, *Das Berliner „Koptische Buch“ (P20915). Eine wieder hergestellte frühchristlich-theologische Abhandlung (CSCO 610, Scriptorum copticorum 49)*, Leuven 2004.
- SCHMELZ 2002 = G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München - Leipzig 2002.
- SMITH 2016 = G.S. SMITH, *A Manichaean Hymn at Oxyrhynchus: A Reevaluation fo P.Oxy. 2074*, «Journal of Early Christian Studies» 24 (2016), pp. 81-97.
- SPENCER 2011 = D. SPENCER, *Horace and the Con/straints of Translation*, in S. McElduff - E. Sciarrino (eds.), *Complicating the History of Western Translation: The Ancient Mediterranean in Perspective*, Manchester-Kinderhook (NY) 2011,
- THOMSON 1922 = H. THOMSON, *Dioscorus and Shenute*, in *Recueil d'études égyptologiques à la mémoire de Jean-François Champollion à l'occasion du centenaire de la lettre à M. Dacier* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études 234), Paris 1922, pp. 367-376.
- TORALLAS TOVAR 2005 = S. TORALLAS TOVAR, *Identidad lingüística y identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona 2005.

WIPSYCYKA 2015 = E. WIPSYCYKA, *The Alexandrian Church. People and Institutions* (The Journal of Juristic Papyrology Supplements 25), Warszawa 2015.

ZAKRZEWSKA 2014 = E.D. ZAKRZEWSKA, *The Coptic Language*, in G. GABRA (ed.), *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo 2014, pp. 79-89.

ZAKRZEWSKA 2017 = E.D. ZAKRZEWSKA, *A 'bilingual language variety' or 'the language of the pharaohs'? Coptic from the perspective of contact linguistics*, in P. DILS - E. GROSSMAN - T. S. RICHTER - W. SCHENKEL (ed.), *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language* (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 17), Hamburg 2017, pp. 115-161.