

ILARIA RAMELLI

**La *Doctrina Addai* e gli *Acta Maris*:
note storico-letterarie sui loro rapporti intertestuali**

La redazione finale del documento siriano *Doctrina Addai* sembra da porsi tra la fine del IV secolo e gli inizi del V (Howard 1981; Desreumaux 1983; Desreumaux *et al.* 1993; Drijvers 1987; González Núñez 1995; Griffith 2003; Illert 2007; Mirkovic 2004; Ramelli 2006a; 2008a; 2009c): vi è esposta, nella sua cornice storica o presunta tale, e nei suoi contenuti dottrinali, la predicazione di Taddeo-Addai a Edessa, che, per gli aspetti narrativi più che per le sezioni omiletiche, presenta notevoli paralleli con Eusebio, *HE* 1, 13 (Lake 1953: I, 84-94), e con lo storico armeno Movsēs Xorenac'i (*Patmut'iwn Hayoc'*, 2, 26-34; Le Vaillant de Florival 1841: 205-33). Entrambi, l'uno nella prima metà del IV secolo e l'altro nel V o oltre,¹ asseriscono di aver tratto le loro informazioni da documenti conservati negli archivi d'Edessa, a cui anche l'autore della *Doctrina* dichiara di avere attinto.² In particolare, questa si fonderebbe su un documento redatto dallo scriba del re, Labūbna figlio di Sennaq figlio di Abšadar, la cui accuratezza fu controllata da Ḥannān, «il fededegno archivista del re» (Howard 1981: lii-liii, 105-7).³ Vi è riferito che Abgar «il

¹ Toumanoff (1961) lo data dopo il V secolo, come Inglisian (1963) e Thomson (1978); vedi anche Krüger (1962); Sarkisyan (1980). Voicu (1983) propone il V secolo con successivi interventi nell'VIII secolo per spiegare gli anacronismi. Traina (1991; 1995; 1998) propende per il V secolo, mostrando che alcuni anacronismi sono apparenti ed altri dovuti ad una rielaborazione tarda.

² Mosè dichiara di attingere a «Lebubna figlio di Apšadar, che ha raccolto tutti questi fatti del tempo di Abgar e di Sanatruk e li ha posti negli archivi di Edessa» (*PH* 2, 36) e di avere visitato personalmente l'archivio di Edessa (*PH* 3, 62). Per la menzione di materiali da archivi in Mosè, cfr. Traina (1995: 292); per il suo uso della *Doctrina*, Thomson (1978: 39-42). Jullien (2002a: 67-68) e Becker (2006: 256-67) ammettono che nel V secolo Mosè traesse notizie dagli archivi di Edessa, ove è attestata una 'Scuola degli Armeni'. Mosè attinge sia ad Eusebio sia alla versione armena della *Doctrina*, ma in più punti la sua narrazione si differenzia dalla loro e potrebbe derivare da un'antica tradizione a sé stante.

³ Per Traina (1995: 293, n. 65), la funzione di Anania (= Ḥannān) in Eus. *HE* 1, 13, 5 si potrebbe trascrivere non *tabularius*, ma *tabellarius*, «corriere».

Nero» (sir. *Ukkāmā*; Ramelli 1999a; 2004a; 2006a) inviò due nobili edesseni e il suo archivistà Ḥannān in missione diplomatica presso un ufficiale romano ad Eleuteropoli; al ritorno, passando per Gerusalemme, essi appresero di Gesù e dei suoi miracoli, che riferirono ad Abgar. Questi, pur desiderando recarsi personalmente a Gerusalemme, per non entrare in territorio romano inviò a Gesù una lettera, invitandolo a rifugiarsi a Edessa per sfuggire all'ostilità dei capi giudaici e per guarire lui, da tempo malato. Gesù si limitò a promettergli per lettera l'invio di un discepolo dopo la sua Ascensione, e consentì a Ḥannān di dipingere un suo ritratto, che poi Abgar pose in un suo palazzo. Questa è la sezione che presenta i paralleli più stretti con le narrazioni di Eusebio e di Mosè, entrambe basate, a loro dire, sul materiale degli archivi edesseni. Dopo l'Ascensione, uno dei Dodici, Tommaso, mandò Addai, uno dei Settantadue, a Edessa, dove egli risiedé in casa di «Tobia figlio di Tobia, il Giudeo di origini palestinesi», e incominciò ad operare miracoli che lo fecero subito ammettere al cospetto di Abgar, il quale, nel suo colloquio con lui, professando la sua fede in Cristo per essere guarito, ribadisce ciò che la *Doctrina* ha già esposto: di non essersi recato personalmente in Palestina in quanto, «poiché il regno appartiene ai Romani, rispetto il patto di pace stabilito da me e dai miei predecessori con il nostro signore Tiberio Cesare» (Ramelli 2006a). Qui s'innesta la parte dottrinale, che nel nostro documento è molto estesa, e ne giustifica il titolo. Nel punto di inserzione con il tessuto narrativo troviamo una storia esposta da Addai nella sua predicazione al re: Protonice (Heid 1991; J.W. Drijvers 1992; 1997; 1999; H.J.W. Drijvers 1997), pretesa moglie dell'imperatore Claudio, avrebbe rinvenuto la Croce vera a Gerusalemme e fatto erigere una grande chiesa sul Golgota. Il giorno seguente, Addai si rivolse al popolo di Edessa, convocato allo scopo, e ai notabili, tra cui Labūbna: nel racconto compaiono come personaggi coloro che, a livello metanarrativo, abbiamo visto presentati come l'autore e l'archivista suo garante. La lunga predicazione di Addai è suddivisa in una sezione cristologica, una di testimonianza personale ed una esortativa contro il paganesimo, rilevanti ai fini dello studio del contesto religioso dell'epoca in cui fu scritto il documento, o almeno questa sezione (Griffith 2003: §§ 14-18). Al termine di essa, riprende la sezione diegetica: la predicazione di Addai convertì il popolo di Edessa; seguì la costruzione di una chiesa, l'ordinazione di Aggai, Paluṭ, Abšlama e Barsamya, le istruzioni ai quali da parte di Addai sono riportate estesamente. Ogni giorno «molti si riunivano per la preghiera liturgica e per l'Antico Patto e il Nuovo del *Diatessaron*». ⁴ Abgar scrisse a «Narsai, re di Assiria», ⁵ a proposito della missione di Addai. Sono anche riportati uno scambio di lettere con Tiberio, che merita attenzione, le direttive di Addai per l'evangelizzazione dell'Assiria, la creazione di Aggai prefetto della Chiesa edessena, di Paluṭ presbitero e di

⁴ Opera di Taziano, metà del II secolo.

⁵ Forse l'Adiabene (Millar 1993: 100-1; Griffith 2003: § 41; Jullien 2003b: 170-71).

Abšlama diacono. L'ultima parte segue gli sviluppi del Cristianesimo a Edessa dopo Addai: la capitale osroena divenne suffraganea di Antiochia e in comunione con Roma; Aggai ordinò ecclesiastici in tutta la Mesopotamia, ma il figlio di Abgar, apostata, ne provocò la morte. Paluṭ richiese allora l'investitura a Serapione d'Antiochia, che l'aveva avuta da Zefirino di Roma: questi, tuttavia, era contemporaneo di Settimio Severo, troppo tardi per poter esserlo anche del secondo successore di Addai.

Questa è una delle incongruenze cronologiche della *Doctrina*, tracce della sua redazione tarda in base a tradizioni precedenti, con oscillazioni tra l'età apostolica e l'età severiana, quali la menzione di Eleuteropoli, che ricevette questo nome ai tempi di Settimio Severo, mentre prima era *Baetogabra* (Ramelli 1998a: 212-13); la figura di Narsai, storicamente vissuto nel III secolo d.C.,⁶ o, con scarto ancora maggiore, la leggenda di Protonice, ricalcata sull'*inventio crucis* di sant'Elena in età costantiniana.⁷ Secondo Lipsius (1880: 11, 41) e la Chaumont (1988: 16), la leggenda di Abgar il Nero sarebbe una retroproiezione di quella di Abgar il Grande, di età Severiana (Ramelli 1999a; 2004a; Luther 1999). Una redazione finale tra il tardo IV e i primi del V secolo è stata supposta da vari studiosi e, molto recentemente, da Mirkovic (2004)⁸ e da Griffith (2003: § 3), secondo il quale la *Doctrina* fu composta nella prima metà del V secolo su materiale tratto dagli stessi archivi edesseni usati da Eusebio e da Mosè, nell'intento di proporre un paradigma normativo ed autorevole per il Cristianesimo edesseno, immerso ai suoi giorni in controversie cristologiche.⁹ Si tratterebbe di un romanzo storico scritto in base a tradizioni preesistenti, per sostenere il programma del vescovo Rabbūlā (411/2-435/6; Drijvers 1996a; 1997a; 1999b; De Lacy O'Leary 2002: 94-98) per la «chiesa imperiale» di Edessa (Drijvers 1998: 15-16; Griffith 2003: § 46). Il medesimo vescovo edesseno, anzi, secondo Drijvers (1983) avrebbe redatto la

⁶ Dovrebbe essere il re persiano che nel 294 succedette a Bahrām o Vahrām III (Desreumaux *et al.* 1993: 98, 126): Mosè, 2, 33, ricorda che Abgar scrisse a «Nerseh re di Assiria».

⁷ Una data successiva a Diocleziano è suggerita anche dall'idea che un Cesare sia dipendente da un Augusto.

⁸ Mirkovic propone con buoni argomenti linguistici e storici che la *Doctrina* rifletta le aspirazioni sociali della gente di Edessa nel IV secolo, durante il processo di romanizzazione e cristianizzazione delle élites siriane; il redattore della *Doctrina* garantisce ai nobili siriani e alle autorità romane che la Chiesa aiuterà a rafforzare la lealtà dei notabili edesseni a Roma, che di per sé non era troppo forte (Gebhardt 2002). Mirkovic (2004: 21-61) cerca inoltre di seguire le fasi redazionali della *Doctrina* dall'età severiana alla forma attuale, e le relazioni attuali con Eusebio; vedi anche Harvey (2005); White (2005: 392-93), che condivide la datazione finale al IV secolo.

⁹ Sulla cristologia efremiana, cfr. Russell (1994; 1998; 2001; 2003); Cassingena (1997); Cassingena e Graffin (2001); Kim (2000); Naduvilezhham (2000); Possekkel (1999); Koonammakkal (1994; 1999); Shepardson (2002; in st.); Buchan (2004). Edizioni, traduzioni e studi su Efrem si sono moltiplicati: riferimenti in Biesen (2002), con recensione di Russell (2003); Brock (1996a; 1998); Griffith (1999a e 1999b).

Doctrina sulla base della leggenda consolidatasi nel III secolo grazie alla polemica antimanichea. Nella *Doctrina*, entro il materiale leggendario, alcuni nuclei potrebbero essere particolarmente antichi e contenere perfino tracce storiche, come le lettere scambiate tra Abgar il Nero e Tiberio,¹⁰ una sezione che appare isolata dal tessuto narrativo e integrata nella leggenda di Abgar con difficoltà.¹¹ È possibile che gli archivi di Edessa conservassero copia della corrispondenza ufficiale tra il re e l'imperatore e che tali documenti, o loro parti o reminiscenze, siano stati inseriti nella leggenda di Addai.

Dal punto di vista narratologico, la *Doctrina* trova continuazione negli *Acta Maris*, il cui titolo siriano è: *Atti di Mar Mari, l'Apostolo*. Il documento si trova in un ms. rinvenuto nel monastero iracheno di Alqōš, fatto copiare nel 1881 da Abbeloos e da lui edito nel 1885 (Abbeloos 1885) con l'aggiunta delle varianti del ms. K, probabilmente del XIII secolo, dono dell'Arcivescovo di Amid, George Ebedjesu Khayyath; Sachau ne collazionò un terzo discendente da quello di Alqōš (Ms. S = Sachau 222, Berlin ms. 75), le cui poche varianti sono indicate nell'edizione Bedjan (1890: 45-94; Raabe 1893).¹² Una nuova edizione è oggi disponibile nel *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Jullien 2003a; Harrak 2005; Ramelli 2008a), oltre a studi, articoli e monografie (Duval 1970: 108-11; Fiey 1970: 40-44; Chaumont 1988: 23-29; Jullien 1999; 2001; 2002a; 2002b; 2003b; 2003c; Ramelli 2005b). Il redattore degli *Acta*, che dichiara nel cap. 6 di avere raccolto «la tradizione antica, trasmessa in opere scritte», narra l'evangelizzazione dell'Osroene, della Mesopotamia e della Persia¹³ ad opera di Mari, successore di Addai, che da Edessa avrebbe inviato Mari in Mesopotamia (*Acta Maris*, 5-6, 27, 31; Jullien 2003b: 173-74, 179-80).¹⁴ All'inizio degli *Acta* è infatti riassunta la *Doctrina*, prima dell'esposizione della storia di Mari quale continuazione di quella di Addai. La sintesi, accurata,¹⁵ corrisponde soprattutto a partire dalla prima sezione del-

¹⁰ Presenti in Mosè e negli *Acta Maris*, 4, mancano in Eusebio e sembrano costituire un nucleo a sé stante nella *Doctrina* (Ramelli 2006a).

¹¹ Nel caso del ms. Syr. Sin. 30 Desreumaux (1983: 185) parla di una «laborieuse soudure».

¹² Altri mss. degli *Acta* comprendono anche altri Atti apocrifi, inclusi quelli di un apostolo anch'egli legato alla tradizione edessena, Giuda Tommaso, che significativamente precedono spesso quelli di Mari, in quanto Tommaso avrebbe mandato Addai a Edessa, e Addai avrebbe incaricato poi Mari della missione mesopotamica, cosicché si crea una catena (Jullien 2001: 16-17; 2003b: 168): Vat. Syr. 597, fol. 8v-17v, XVII sec.; 214 e 215 Vosté (*olim* Scher 112 e 96); cod. 217 Vosté, oggi perduto, Mossul 86, del 1712.

¹³ Sulle origini del Cristianesimo in Mesopotamia, cfr. Fiey (1970); Kawerau (1981; 1983); per la Persia, vedi Chaumont (1988); Jullien (2002a; 2003b). Fonti su Mari in Assemani (2002: I, 10; II, 387-90; III/1, 299, 306, 341, 506-7, 584-87; III/2, 4-6, 17-24).

¹⁴ Il nesso Addai-Mari è anche nelle liste patriarcali, che presentano la serie Tommaso-Addai-Mari, che abbiamo già trovato nei mss. Il testamento spirituale di Addai (*Doctrina*, 78-82) e quello di Mari (*Acta*, 33) hanno molto in comune, ed entrambe le storie terminano con l'importante punto della *diadokhé* o successione.

¹⁵ Cap. 2: invio dei legati di Abgar in Occidente e corrispondenza Abgar-Gesù = *Doctr.* 1-8;

la *Doctrina*, quella che contiene le somiglianze più rilevanti con le trattazioni parallele di Eusebio e di Mosè: ciò potrebbe anche far supporre una fonte comune a questi due autori, alla *Doctrina* e agli *Acta*, benché non sia indispensabile ipotizzarla per spiegare i rapporti tra i due documenti siriaci, dato che al tempo della redazione degli *Acta* la *Doctrina* era già ultimata e poteva essere utilizzata direttamente. In ogni caso, l'inclusione della storia di Addai non avvenne senza piccole incoerenze con il resto degli *Acta*, il che fa supporre che la leggenda di Abgar sia stata inserita nella tradizione relativa a Mari solo quando questa era già formata.¹⁶ Soprattutto, nella *Doctrina* non c'è traccia di Mari, mentre gli *Acta* lo presentano come discepolo e successore di Addai (capp. 6 e 27), accreditandolo di una connessione agli Apostoli tramite lo stesso Addai.¹⁷

Gli *Acta*, infatti, dopo avere ricordato la diffusione della fama dei miracoli di Gesù durante il suo soggiorno terreno (cap. 1), ripercorrono l'*Abgarsage* ai capp. 2-5: Abgar, malato, venendo a sapere di Gesù, gli scrisse una lettera, riportata negli *Acta*, per chiedergli di guarirlo e offrirgli rifugio dai Giudei a Edessa. Gli ambasciatori trovarono Gesù in casa di un importante sacerdote ebreo: egli non andò a Edessa, ma promise al re di mandargli un apostolo dopo l'Ascensione, e, poiché i pittori inviati da Abgar non riuscirono a ritrarlo, si premette un telo sul volto e lo diede loro da portare al re. Dopo l'Ascensione, l'apostolo Tommaso mandò Addai, uno dei discepoli, a Edessa, ove egli soggiornò presso Ṭūbanā¹⁸ e guarì Abgar dopo la sua professione di fede in Cristo. Il re, come nella sua lettera a Tiberio nella *Doctrina*, dichiara che avrebbe voluto mandare il suo esercito contro gli Ebrei fautori della crocifissione di Gesù, ma si era trattenuto per rispetto verso l'impero romano. Il giorno successivo, Addai predicò anche al popolo, sebbene i contenuti della predicazione, tanto sviluppati nella *Doctrina*, siano riportati negli *Acta* in breve. Dopo molte conversioni in Mesopotamia e la fondazione di una chiesa a Edessa, Addai morì.

A questo punto s'innesta la storia di Mari, che, costituito successore di Addai, evangelizzò Nisibi, Arzūn, il Bēt Zabdai, il Bēt Arbayē, Arbela, l'Assiria, Ninive, e la regione dei due Zāb, operando miracoli e fondando chiese (capp. 6-10). Inviò quindi Ṭōmīs nel Dasan e predicò a Brūgiā, Raḥmasīs, Wazīq e nel Bēt Garmai, ove curò la figlia del re, il quale si convertì con

capp. 4-5: guarigione di Abgar e di Abdu e dialogo Addai-Abgar = *Doctr.* 9-10; cap. 5: assemblea a Edessa il giorno dopo = *Doctr.* 12.

¹⁶ I mss. enfatizzano lo stacco con un'interpunzione forte e l'aggiunta di appositi simboli grafici, anche colorati, in S e Vat.

¹⁷ Mari stesso negli *Acta* è spesso chiamato «apostolo», «beato» e talora «santo»: è trasposta a Mari per il regno persiano la stessa funzione rivestita da Addai a Edessa (Jullien (2003b: 180).

¹⁸ In *Doctrina*, 7 (Desreumaux *et al.* 1993: 59) è «Tobia figlio di Tobit, il Giudeo», e in Eusebio è Tobia.

tutto il popolo; altri miracoli di Mari seguono, tra cui il risanamento della figlia di un altro re (capp. 11-16). In Persia, Mari fondò una chiesa presso Baghdad, convertì gli abitanti di Seleucia, presentati come suddivisi in tre conviti, e superò un'ordalia. Fondò un'altra chiesa con il consenso del re Afraate e fu accusato al cospetto di Artabano, re di «Persia», ossia partico, ma ne guarì la sorella, come poi altri personaggi. Fondando chiese, evangelizzò Dōrḡōnī, Kūkē e Kaškar (capp. 17-30). Mari si recò in Susiana e in Persia, che avevano già ricevuto germi di Cristianesimo da mercanti indigeni; quindi procedette all'interno, dove aveva già predicato Tommaso, e infine tornò nelle regioni degli Aramei, per dare le ultime disposizioni, e morì dopo avere istituito suo successore Papā nella sede di Kūkē (capp. 31-33). La preghiera finale del redattore, appartenente ad una comunità monastica, suggerisce che gli *Acta* fossero letti in contesto liturgico (cap. 34).

Mari, dunque, sarebbe partito da Edessa, la città di Addai, di cui egli è l'erede spirituale e perfino istituzionale; avrebbe predicato e fondato chiese e scuole nella Mesopotamia meridionale, in Babilonia, in Susiana, in Persia, seguendo il Tigri nel suo percorso. La sua predicazione sembra coprire un'area¹⁹ incastonata tra quella della missione di Addai, ossia Edessa e la Mesopotamia meridionale, e quella di Tommaso, la Persia orientale e l'India (Ramelli 2001a: 61-82; cfr. 45-59; Jullien 2001: 13; 2003b: 172-73), secondo gli *Acta Thomae*, che si formarono probabilmente in ambiente edesseno.²⁰

Gli *Acta Maris* presentano molti paralleli con la *Doctrina*, con cui condividono lo statuto di Atti di Apostoli²¹ e la compresenza di tracce storiche, nella trama e nell'ambientazione, e di elementi leggendari. Le frequenti allusioni alla Bibbia tendono a modellare Mari su personaggi dell'AT,²² e, ancor più, su Cristo,²³ ma anche a connetterlo con gli Apostoli, essendo egli stesso descritto

¹⁹ Da Edessa, Mari passò a Nisibis e nell'Arzanene (capp. 6-7), in Assiria (8-11), nel Bēt Garmai (12-14), nella Babilonia (15-16) e in Persia (17); si fermò a Seleucia e dintorni (18-30), e in Mesene, Bēt Hūzayē, Persia, fino alle zone interne e meridionali (31-32).

²⁰ Tommaso, secondo la tradizione legata alla Chiesa di Edessa, avrebbe evangelizzato la Partia e l'India (Ramelli 2000b; 2001a: 61-64; Deconick 2001; Klijn 2003; Smith 2004). La letteratura di Tommaso, sorta in Siria e sviluppatasi pure in Egitto, comprende anche il suo *Vangelo*, il suo *Libro* nei codici di Nag Hammadi, etc. (Ehlers 1970; Davies 1983; Cameron 1991; White 2005: 391-92).

²¹ Bovon (2005) attribuisce grande importanza al genere degli Atti degli Apostoli; sostiene che nella Chiesa primitiva anche le memorie degli Apostoli erano molto venerate, accanto a quelle di Cristo, come fondamento storico della fede cristiana. Sugli Atti apocrifi di Apostoli nella letteratura siriana, vedi Teixidor (1990).

²² Ad esempio, i tre giovani di Dn 3 (cfr. *Acta Maris*, 24), Mosè (cfr. *Acta*, 34, con allusione alla colonna di fuoco di Ex 13,21-22 e 22,31), Elia ed Eliseo (cfr. *Acta*, 8, con allusione a 2Re 5,14).

²³ In part. nei capp. 20-21; infatti, i miracoli di Mari richiamano quelli di Gesù: guarigioni, esorcismi, risurrezioni (ad esempio al cap. 14). L'assimilazione a Gesù è presente in altri Atti apocrifi, come gli *Acta Thomae* (ad esempio ai capp. 11, 12, 39): il soprannome di Tommaso, Didimo, indica che è considerato il gemello di Gesù (Ramelli 2000b; 2001a: 153-59; Jullien

quale «ultimo degli Apostoli», come Paolo;²⁴ la sua predicazione è assimilata a quella di Pietro e Paolo a Roma, nel cap. 10, con un legame con Roma presente anche nella *Doctrina*; nei capp. 19 e 33, Mari presenta gli Apostoli a Gerusalemme come suoi compagni. Negli *Acta*, tuttavia, egli fa parte del gruppo dei Settanta, mentre nella sezione in essi derivata dalla *Doctrina* è uno dei Settantadue (Metzger 1968); questo, insieme al fatto che nella *Doctrina* Mari non sia menzionato tra i discepoli di Addai, suggerisce che le due tradizioni fossero inizialmente differenti e che la storia di Addai sia stata incorporata in quella di Mari. Alcuni elementi, negli *Acta*, derivano da situazioni storiche, ma risultano trasformati: istituzioni politiche possono essere trasformate in realtà conviviali, come nel caso di quelle ellenistiche di Seleucia, ove i tre conviti di *Acta*, 19 e ss., uno di anziani, uno di giovani, uno di ragazzi, sembrano richiamare le assemblee della *polis* ellenistica, ivi sopravvissute a lungo, la *gerousia*, il collegio dei *neoi* e quello degli efebi (Jullien 2001: 145).

Sin dalla loro prima edizione, gli *Acta Maris* attrassero l'attenzione degli studiosi: Cumont (1893) vi individuò tracce storiche riconosciute ad esempio anche da Nöldeke (1885), von Dobschütz (1899: 194*-96*) e Haase (1925: 94-96). Duval (1970: 108-9) sollevò dubbi sulla credibilità storica di alcuni loro aspetti; Baumstark (1922: 28) e Tisserant (1931: 161) vi denunciarono una mancanza di caratterizzazione locale e per Chabot (1934: 41) il racconto è interamente leggendario, come pure secondo Assfalg (1962) e Segal (1970: 65).²⁵ In realtà, negli *Acta* abbondano le reminiscenze storiche, spesso ben fondate e risalenti a tempi remoti (Ramelli 2008a), e non incompatibili con un eventuale statuto letterario di romanzo storico (*Id.* 2000c).²⁶ Rhee (2005: 36), ad esempio, considera gli Atti apocrifi degli Apostoli come «romanzi biografici» o «biografia romanzata» e vi vede al contempo un uso «creativo» della storia.²⁷ Questo vale sia per la parte narrativa della *Doctrina* sia per gli *Acta*, dove molti dettagli storici sono stati individuati dagli studiosi: Fiey (1970: 40-44

2001: 21). Sulla guarigione nella teologia di Efrem, cfr. Shemunkasho (2002).

²⁴ Bauckham (2000), osserva che Paolo, di ritorno dall'Arabia Nabatea a Damasco, avrebbe voluto recarsi in Mesopotamia, approfittando del fatto che la diaspora orientale nel I secolo era importante quanto l'occidentale: in tal caso le comunità mesopotamiche sarebbero fiorite già nel I secolo, e gli scritti paolini avrebbero influenzato maggiormente la teologia siriana.

²⁵ La mancanza di originalità nei racconti dei miracoli li fa considerare stereotipi letterari.

²⁶ La mistione di leggendario e storico risponde alla natura storica del *kérygma* e della tradizione cristiana. Ad esempio la *Passio Perpetuae et Felicitatis* unisce particolari storici, perfino biografici, e romanzeschi (Habermehl 2004: 238-52): Habermehl accetta l'autenticità del diario di Perpetua (*ibid.*: 267-75), mentre la narrazione della morte dei martiri sarebbe romanzata (*ibid.*: 197-237). Su questa *Passio* Shaw (1993); Bremmer (2003; 2004); Waldner (2004); Graf (2004); Ramelli (2005f).

²⁷ Ella ricorda che numerosi Atti di martiri, pur costituendo «letteratura di propaganda», contengono certamente molto materiale storico (2005: 41). Per la commistione di romanzesco e tradizione ecclesiastica negli Atti di Apostoli, cfr. Junod (1983): sono aspetti non incompatibili tra loro.

e figg. 1-3), che considera Mari prototipo missionario della Mesopotamia,²⁸ Chaumont (1988: 23-29), che insiste sul contesto iranico degli *Acta*, Christelle e Florence Jullien (2001: 13, 24-28; 2002a: 77-78, 137-51; 2003b: 167-68, 175-78), che classificano gli *Acta* tra i racconti di fondazione delle Chiese, e me stessa (Ramelli 2008a: 19-138 e 147-207).²⁹ In effetti il mondo iranico in quest'opera costituisce un'ambientazione ben ricostruita in base a fonti storiche;³⁰ un contributo importante alla cristianizzazione dell'area iranica sembra dovuto alla deportazione di migliaia di prigionieri dalle città siriane alla Persia durante le spedizioni di Šapur I contro l'impero romano (253-260 d.C.; Ramelli 2008c).³¹ Per la tarda età partica, il *Chronicon di Arbela*³² cita diciassette diocesi persiane: sebbene il numero sia probabilmente eccessivo (Ramelli 2002a: 13-14, 63),³³ fu un periodo di effettiva diffusione del Cristianesimo in quell'area, anche grazie agli scambi, via terra e via mare, tra Roma e l'Oriente, specialmente Mesopotamia e Persia, come illustrano ad esempio gli *Acta Thomae* e la missione di Panteno.³⁴ Infatti, sebbene la redazione degli *Acta* sembri essere effettivamente tardiva, e, come supposto già da Abbehoos (1885), probabilmente dovuta ad un monaco di fine V o del VI secolo a.C., tuttavia essa si fonda su tradizioni antiche (Ramelli 2008a: 19-144),³⁵ conte-

²⁸ Egli osserva che alcuni particolari dell'itinerario missionario di Mari negli *Acta* corrispondono al cambio di corso del fiume Tigri, avvenuto tra il 79 e il 116 d.C.

²⁹ Le origini apostoliche avrebbero legittimato i progetti egemonici del patriarcato di Seleucia-Ctesifonte; la fondazione da parte di Mari costituiva un vincolo e un fattore di identità per le comunità connesse con l'apostolo (cfr. anche Desreumaux 1987).

³⁰ Come risulta anche dal *Chronicon di Arbela* (Ramelli 2002a: 7-24), i Magi zoroastriani si opposero fortemente all'evangelizzazione delle regioni iraniche. Gli *Acta* (spec. capp. 23-24) riflettono il culto mazdeo del fuoco (Boucharlat 1999) e menzionano anche sovrani locali, ad esempio di Arzanene (cap. 7), Adiabene (capp. 8-10), Shahqērt (capp. 12-14) e Darabar (capp. 15-16), situazione corrispondente all'amministrazione territoriale iranica in età partica, nel I-III secolo d.C., con devoluzione del potere riflessa anche nel *Chronicon di Arbela*.

³¹ Sul ruolo delle deportazioni nell'evangelizzazione mesopotamica, vedi Jullien (2002a: 153-67).

³² La sua storicità è stata messa in dubbio, ma sono stati addotti anche buoni argomenti in suo favore: Kawerau (1985; 1992); Jullien (2002a: 133-36); Ramelli (2002a; 2006b); Mathews (2003); Becker (2006).

³³ In Jullien (2001: 25) si osserva che solo sette sono storicamente attestate nel III secolo.

³⁴ Negli *Acta Thomae* (Edessa, III secolo), i mercanti svolgono un ruolo importante e l'apostolo è venduto a Habbān, mandato dal re indiano Gudnaphar, che cercava un architetto in occidente. Panteno si servì con ogni probabilità delle rotte commerciali per la sua missione da Alessandria all'India (Ramelli 2000a; 2000b; 2001a); la storicità di questa missione è ammessa anche da Karttunen (2001: 196-97); Moerschini (2004: 99-100) e Smith (2004: cap. 2). Anche Paolo seguì vie commerciali, quando andò a Roma e poi quando proseguì in Spagna, su navi di *alienigenae* secondo Gerolamo (Ramelli 1998b). Sulle rotte commerciali, cfr. Jullien (2002a: 215-23); Ramelli (2001a: 29-43); Raschke (1978); Sidebotham (1986); Kumar Singh (1988); Begley e De Puma (1991); Karttunen (1995; 2001: 181-202). Per i contatti tra il mondo classico e l'India, cfr. Ramelli (2001a) e Karttunen (1986).

³⁵ *Acta Maris*, 44-45.

menti tracce storiche che risalgono ai primi secoli cristiani. In questo materiale preesistente fu inglobata, in forma concisa e con l'esclusione delle sezioni dottrinali, la storia di Addai, probabilmente a partire dalla *Doctrina*, già composta nel tardo IV - inizi V secolo.³⁶

Entrambi i testi riecheggiano eventi e situazioni storiche, pur con incongruenze e scarti cronologici, e presentano tra loro notevoli paralleli perfino nelle contraddizioni. Ad esempio, gli *Acta* considerano Papā l'immediato successore di Mari, ma, poiché lo stesso Mari è detto essere successore di Addai, contemporaneo di Gesù, Papā dovrebbe essere posto a fine I secolo - inizi II. Storicamente, però, va collocato tra III e IV secolo, essendo attestato come primo *katholikós* di Seleucia-Ctesifonte, capo della Chiesa persiana (Kawerau 1985: 65, n. 35; Moberg 1992), il che, inoltre, fornisce un sicuro *terminus post quem* per la redazione degli *Acta*.³⁷ Le liste patriarcali, forse attingendo ad una fonte più antica ora perduta (Jullien 2001: 50), riempiono il vuoto tra Mari e Papā, il primo patriarca attestato, con l'inserzione di cinque nomi che contraddice la successione immediata Mari-Papā negli *Acta*.³⁸ I nomi dei rispettivi successori di Addai e di Mari sono comunque i primi storicamente attestati per la Chiesa mesopotamica (*ibid.*: 177-78): come Papā sarebbe stato il successore di Mari secondo gli *Acta*, mentre fu il primo patriarca di Seleucia intorno al 300, così Paluṭ sarebbe stato il secondo successore di Addai per la *Doctrina*, mentre storicamente fu il primo vescovo di Edessa, ordinato da Serapione d'Antiochia verso il 190:³⁹ sia gli *Acta* sia la *Doctrina* mostrano uno scarto cronologico parallelo; similmente si spiegano le oscillazioni tra età apostolica ed età severiana in entrambi.⁴⁰ Ambedue i documenti si richiamano a figure autorevoli delle origini cristiane mesopotamiche: Paluṭ, che rivendicava a sé l'eredità della tradizione apostolica, in opposizione ad altri gruppi come quello di Bardesane (Drijvers 1982; 1991: 494-96; Desreumaux 1997),⁴¹ e Papā, che

³⁶ L'inserzione potrebbe essere avvenuta prima della redazione definitiva della *Doctrina*, in quanto consiste in materiale noto anche ad Eusebio nei primi decenni del IV secolo e derivato dagli archivi edesseni. Anche gli *Acta* potrebbero aver tratto il loro materiale dalla stessa fonte edessena, da cui deriva pure il materiale di Mosè.

³⁷ La sua storia è esposta nel *Chronicon di Arbela* (Kawerau 1985: 43, 46, 47, 52; Ramelli 2002a: 50-55; 2008b; Jullien 2001: 48-53). Barebreo dà il 324/5 per la sua morte, Amro il 325/6. Il suo nome si trova negli atti sinodali siro-orientali più antichi, tra cui quelli della sinodo del 424 dimostrano l'esistenza della sede di Seleucia prima di Papā.

³⁸ Per Abbeloos (1885: 45), negli *Acta* non ci sono altri anacronismi, riferimenti all'Islam o tendenze nestoriane tipiche della Chiesa siro-orientale nel V-VI secolo e riflesse in testi dell'epoca come la *Causa della fondazione delle scuole* di Barḥadbəšabbā (Ramelli 2004c; 2005d; in 2008b; Becker 2006) o il *Chronicon di Arbela*.

³⁹ Cfr. *Martirio di Barsamya, vescovo della beata città di Edessa*, in Cureton (1864: 71), in base al ms. London Add. 14645.

⁴⁰ Per una messa a fuoco della questione nella *Doctrina*, vedi Ramelli (1998a; 1999a).

⁴¹ Su Bardesane, vedi Drijvers (1966); Jansma (1969); Guenther (1978); Teixidor (1992; 1994);

gli *Acta* presentano come promotore dell'unità della Chiesa in un'epoca in cui andavano sviluppandosi tendenze secessioniste contro Seleucia.⁴²

Un altro elemento storicamente ben fondato in entrambi i racconti sembra la presenza di Ebrei che si convertono al Cristianesimo,⁴³ anche se l'origine giudaica del Cristianesimo edesseno potrebbe non essere esclusiva, secondo il suggerimento di Segal (1980), che ipotizza una duplice matrice dell'evangelizzazione di Edessa, giudeo-cristiana ed elleno-cristiana.⁴⁴ La *Doctrina* cita tra i convertiti alcuni «Ebrei commercianti di seta, che conoscevano la Legge e i Profeti», e ricorda che alcuni orientali in vesti di mercanti vennero a Edessa per vedere i miracoli di Addai (*Doctrina*, 72; Desreumaux *et al.* 1993: 98): poi tornarono in Assiria, ove probabilmente diffusero a loro volta il messaggio cristiano.⁴⁵ Analogamente, gli *Acta*, capp. 30-31, narrano la conversione di Ebrei e mercanti, che effettivamente svolsero un ruolo importante nella diffusione del Cristianesimo in Mesopotamia e nell'Oriente.⁴⁶ Nel cap. 30 si dice che nel villaggio di Bīlabad c'erano mercanti ḥuziti, che, come pure altri mercanti del Bēt Parsayē, si recarono per traffici in Occidente, dove sarebbero stati convertiti da Addai: al loro rientro in Oriente, avrebbero evangelizzato molti, il che avrebbe segnato la fondazione della Chiesa degli Ḥuziti in Persia (*Doctrina* 72; Desreumaux *et al.* 1993: 98).⁴⁷ Secondo gli *Acta*, cap. 30, inoltre, nel Bēt Āramayē Mari convertì «molti Giudei e gentili»; e i nomi dei suoi collaboratori e discepoli citati nel cap. 31, Papā, Yōb e Malkīšō, sono tutti semitici, come Ṭōmīs, ed inoltre dimostrano notevoli somiglianze con i nomi dei

Winter (1999); Camplani (1997; 1998); Camplani e Gnoli (2001); Ramelli (1999b; 2001b, 2001c; 2002b); Possekkel (2006); Ramelli (2009a; 2009b). Sul pensiero greco nella cultura siriana, cfr. Possekkel (1999); Ramelli (1999d; 2005e; 2009c).

⁴² Questo, dal punto di vista giurisdizionale, specialmente nelle regioni meridionali del Bēt Ḥuzayē e del Fārs, come attestato dalla tendenza del vescovo di Susa a non accettare l'autorità di Papā (Fiey 1969), e da quello dottrinale, date le tendenze antitrinitarie dei Marcioniti, dei Docetisti e dei Manichei (Jullien 2003b: 178).

⁴³ Sul giudeo-cristianesimo, vedi Klijn e Reinink (1973); Brown (1983); Pritz (1988); Taylor (1990); Dunn (1992); Mimouni (1992; 1994; 1998); Wilson (1995); Filoramo e Gianotto (2001); Jossa (2004); Pitta (2004).

⁴⁴ Favorevole Contini (2004: 398-99), anche alla luce del bilinguismo e biculturalismo greco e siriano nelle classi superiori della popolazione osroena (Brock 1994).

⁴⁵ Tale 'Assiria' sembra l'Adiabene, che sotto Traiano divenne la provincia romana di Assiria (Sartre 1991: 48-49). Subito dopo, la *Doctrina*, cap. 73, menziona la corrispondenza tra Abgar e il re assiro Narsai, forse il sassanide Narses, succeduto a Vahram III nel 293 (Howard 1981: 75; Desreumaux *et al.* 1993: 126). Nei documenti siriani più tardi 'Assiria' indica l'impero iranico, ad esempio in Giacomo di Sarug, *Discorso su Antiochia*, in Cureton (1864: 112).

⁴⁶ Sull'importanza dei mercanti nel mondo antico anche come veicolo di idee, cfr. Zaccagnini (2003); il loro ruolo nella diffusione del Cristianesimo nel Vicino e Medio Oriente è suggerito anche negli *Acta Thomae* e in altri documenti antichi (Ramelli 1998a: 224-25; 2001a: 45-82, 29-43; Harrak 2001; Jullien 2003b: 170; 2003c: 42-43).

⁴⁷ Per Sozomeno, *HE* 2,8, la conversione dei Persiani fu dovuta a contatti con gli Osroeni.

primi seguaci di Mani (il che non sorprende, in quanto Mani compose quasi tutte le sue opere in una variante orientale di siriano e scrisse una lettera agli Edesseni, conservata nel *CMC* o *Codex Manichaicus Coloniensis*, 64,8-65,20): Adā corrisponde al manicheo Adda, presente in un passo del *CMC* (165, 4; Henrichs e Koenen 1988: 112), che fornisce molte informazioni sulle origini e la formazione di Mani (Koenen e Römer 1985; Cirillo 1986; 1990),⁴⁸ e in altri frammenti di fonti sogdiane e partiche;⁴⁹ Papā, presunto discepolo di Mari, richiama Papos, il Manicheo mandato in missione in Mesopotamia e in Egitto;⁵⁰ e Tōmīs ricorda Tōm o Tumis, cui è ascrivito il salterio manicheo (Church e Stroumsa 1980).

In effetti, sia gli *Acta* sia la *Dottrina* sembrano porsi in relazione competitiva con il Manicheismo. Negli *Acta*, infatti, il contesto religioso è caratterizzato da riferimenti a gruppi battisti e manichei:⁵¹ a partire dall'inizio del III secolo, gruppi battisti giudeo-cristiani si stanziarono nella Mesopotamia meridionale: ad uno di essi, secondo il *CMC*, appartenevano Mani e suo padre Pattiq, che fu tra i primi convertiti quando Mani incominciò a diffondere, precisamente da questi ambienti, la sua nuova dottrina, estesasi poi rapidamente attraverso la Persia, grazie alla protezione di Šapur I e di alcuni governatori locali, come Bat, fino all'India e all'Egitto, ove fu predicata da Pattiq e Adda (Gnoli 2009). Gli *Acta* sembrano seguire lo stesso itinerario di predicazione manicheo quale descritto nei *Kephalaia* (cfr. Jullien 2001: 42-43),⁵² e toccano centri importanti nella vita di Mani, forse per suggerire che Mari predicò per

⁴⁸ Sul Manicheismo cfr. Widengren (1964); Lieu (1992); van Tongerloo (1995); Tardieu (1988); Magris (2000); Reck (2001); Albrile (2003); per la sua relazione con Cristianesimo e Gnosticismo, vedi Giversen e van Tongerloo (1991); Böhlig e Marksches (1994); Cirillo e van Tongerloo (1997); Waldmann (1992).

⁴⁹ Adda è citato nei greci *Acta Archelai* (prima metà del IV secolo), che trattano delle origini di Mani, fonte importante per gli eresiologi. Secondo la *Storia di Karkā d-Bēt S'lōk* Adda predicò nel Bēt Garmai. È citato anche in testi trovati nell'oasi di Turfan come discepolo di Mani e predicatore nell'impero romano (Sundermann 1981; Jullien 2001: 41-42).

⁵⁰ La fonte è, a fine III secolo, Alessandro di Licopoli, polemista antimanicheo della Tebaide egizia ove aveva predicato Papos; a Licopoli furono tradotte e commentate le opere di Mani. Vedi van der Horst (1974; 1996); Viley (1986); Brinkmann (1989); Stroumsa (1992).

⁵¹ Cfr. Jullien (2001: 41-46; 2002a: 137-51; 2002b), che pongono in parallelo il cap. 27 degli *Acta* con il resoconto di Teodoro Bar Konai sui Dositei e suggeriscono un possibile sostrato battista per l'evangelizzazione della Mesopotamia; Henrichs (1973) sul ruolo dei battisti mesopotamici nella nascita del Manicheismo; Porter e Cross (2003) sulla teologia battesimale cristiana.

⁵² Mani, cresciuto tra i battisti della Mesene, stesso *milieu* evocato negli *Acta Maris*, 27, si spinse nella Persia sassanide fino al confine indiano – territori della missione di Tommaso –, poi in Susiana o Bēt Hūzayē. Quindi tornò verso Seleucia, nella Babilonia e nel Bēt Aramayē. I centri citati negli *Acta* importanti nella vita di Mani sono Bēt Lapaṭ, ove Mani morì e i Manichei si recavano in pellegrinaggio; Gowkai è l'ultimo punto della missione di Mani prima del processo di fronte a Vahram di Persia; Karkā, nel Bēt Garmai, era anch'esso un centro manicheo fiorente verso la metà del III secolo: precisamente qui Mari negli *Acta* ha come collaboratore Adā, l'omonimo del discepolo di Mari, anch'egli taumaturgo. Cfr. anche Jullien (2001: 27-28).

primo in Mesopotamia il Cristianesimo precisamente nell'area in cui, al tempo della formazione e redazione degli *Acta*, andava diffondendosi la dottrina concorrente, dal III-IV secolo in poi. Ora, nemmeno la *Doctrina* sembra estranea ad intenti antimanichei: secondo Han J.W. Drijvers, la leggenda di Addai sorse alla fine del III secolo per opporsi al Manicheismo crescente (Drijvers 1970: 31; 1982; 1983; Ramelli 2006a), per contrastare le pretese manichee a Edessa (Griffith 2001; 2003: § 35). La polemica antimanichea, tuttavia, nei due documenti si è espressa in modo diverso, anche a livello letterario, determinando negli *Acta* una forma diegetica incentrata sui viaggi, che nella *Doctrina* invece è minoritaria rispetto a quella mimetica della predicazione dottrinale.

Entrambi i documenti mostrano un chiaro influsso del contesto culturale e religioso in cui furono scritti, gli *Acta* inglobando una sintesi della *Doctrina* e utilizzandone il materiale entro un nuovo contesto storico e a scopi diversi. In effetti, alcuni elementi nella *Doctrina* e negli *Acta* non soltanto connettono i due testi, ma al contempo suggeriscono che il secondo si sia sviluppato in competizione con certe tradizioni relative alla storia di Addai. Ad esempio, entrambi mostrano la dipendenza dell'evangelizzazione della Mesopotamia da Edessa: le lettere riportate nella parte finale della *Doctrina* sarebbero state inviate da Edessa ai re di Assiria e di Persia per l'evangelizzazione di quelle terre, e Aggai, il successore di Addai, avrebbe ordinato ecclesiastici in tutta la Mesopotamia; negli *Acta*, Mari, evangelizzatore della Mesopotamia, proviene da Edessa, e da Seleucia scrive agli Apostoli che sono a Edessa per riceverne direttive. Tuttavia, negli *Acta* la primazialità della sede di Seleucia è fatta risalire all'età apostolica, il che contrasta con la parte finale della *Doctrina*, che stabilisce un nesso tra Edessa e Antiochia: la prima tradizione è sostenuta da documenti che appoggiano l'esclusivo primato di Seleucia;⁵³ la dipendenza antiochena era considerata attestata dalla *Lettera dei Padri occidentali* inclusa negli atti sinodali.⁵⁴ Alla tradizione di Seleucia, inoltre, ne è connessa una gerusalemmitana presente in entrambi i testi: tutti i vescovi attestati nelle liste prima di Papā a Seleucia sono detti provenienti da Gerusalemme e imparentati con Gesù:⁵⁵ così la sede di Seleucia era direttamente connessa al prestigio della famiglia del Messia e poteva competere in dignità con i patriarcati della

⁵³ Un melchita del V secolo inserì negli Atti niceni alcuni articoli per cui le sinodi dell'impero persiano andavano approvate dal vescovo d'Antiochia (Dauvillier 1942; Jullien 2001: 50-51). Da Antiochia il Cristianesimo giunse in Siria attraverso le comunità giudaiche (White 2005: 389-90).

⁵⁴ La tradizione ricorda una lettera delle autorità ecclesiastiche e civili della Siria-Mesopotamia a cui si appellò Papā – come pure si appellò a Elena (Mai 1838: 163-64) –, perché lo aiutassero a divenire patriarca. Il testo della sinodo di Dadishô' cita una lunga corrispondenza apocrifa che confermò Papā nel patriarcato (Kmosko 1907: 667-75). Per la lettera di Papā agli Occidentali, cfr. anche il *Chronicon di Arbela* (Ramelli 2002a: 50-55).

⁵⁵ Sui parenti di Gesù e la loro importanza nella Chiesa di Gerusalemme, cfr. Ramelli (2003; 2005a) con ulteriori riferimenti; Jossa (2004: 166 sgg.).

Chiesa occidentale.⁵⁶ Il riferimento gerosolimitano si trova anche nella *Doctrina*, nella storia di Protonice, che stabilisce pure un nesso con Roma⁵⁷ presente anche negli *Acta*, ove al cap. 10 la predicazione di Mari è assimilata a quella di Pietro e Paolo a Roma.

Entrambi i testi, inoltre, dal punto di vista teologico sembrano connessi con le polemiche del tempo della loro composizione:⁵⁸ negli *Acta* sembrano riscontrabili tracce di una polemica contro le dottrine miafisite, il che parrebbe adattarsi al contesto religioso siriano, dopo la chiusura della cosiddetta Scuola dei Persiani a Edessa nel 489 (Jullien 2001: 33-34; Becker (2004; 2006), quando i seguaci della teologia di Teodoro di Mopsuestia migrarono a Nisibi (Fiey 1977).⁵⁹ Teodoro, discepolo di Diodoro di Tarso (Ramelli 2005c; 2006c), fu poi molto venerato dalla Chiesa siro-orientale⁶⁰ e le sue opere furono tradotte in siriano nella prima metà del V secolo nella scuola di Edessa, per iniziativa del vescovo Iba (m. 457)⁶¹ e dei suoi discepoli, mentre nel VI secolo Giacomo Baradeo e altri vescovi di Edessa oppositori del Nestorianesimo si ispirarono a dottrine miafisite.⁶² In questo contesto religioso sembrano essere stati composti gli *Acta Maris*. Le professioni di fede ai capp. 20, 23 e 27, sem-

⁵⁶ Nel 553, la Cristianità fu suddivisa tra i patriarcati di Roma, Alessandria, Antiochia, Costantinopoli e Gerusalemme, ma nel 585 il *katholikós* Ishō'yahb fece includere anche Seleucia quale erede di Gerusalemme.

⁵⁷ La donna è detta moglie dell'imperatore Claudio, convertita da Simone; Roma è centrale anche nella corrispondenza Abgar-Tiberio. Mirkovic (2004: 147-66) sottolinea questo elemento come segno che il suo autore volle diffondere tra le élites siriane contemporanee un messaggio di conciliazione con Roma.

⁵⁸ Abbeoos (1885: 137-38) osservava che la liturgia di Addai e Mari sembra più antica della divisione tra cosiddetti Nestoriani e Giacobiti, e che la storia di Addai sembra risalire alla tradizione mesopotamica antecedente la divisione (Macomber 1966; 1971; 1982; Gelston 1991; 1995; Spinks 1993; *Liturgy* 2002; Ramelli 2008: 64-67).

⁵⁹ Su Nestorio e seguaci, cfr. Jugie (1935); Spinks (1999); Baum e Winkler (2000).

⁶⁰ Meno correttamente chiamata 'Nestoriana' (Brock 1996b; De Lacy O'Leary 2002: 100): «in the West it is commonly spoken of as the Nestorian body, but its own members claim the name of the Chaldaean church». Gli scritti di Teodoro e di Diodoro furono condannati dal Concilio Costantinopolitano II del 553 (Becker 2006, con mia recensione in *Hugoye* 10/2, 2007, 131-41; Ramelli 2004c; 2005c). Cfr. anche Van Rompay (1982; 1987); Yousif (1990); Bruns (1995a; 1995b); Debié (1996); Gerber (2000); Hill (2001).

⁶¹ È citato come 'uomo perfetto' e difensore dell'ortodossia anche nel *Chronicon di Arbela* (Kawerau 1985: 69; Ramelli 2002a: 65) e in luce positiva nella nestoriana *Causa della fondazione delle Scuole* (Ramelli (2005d: 158-59; cfr. 2004c: 137).

⁶² Secondo cui in Cristo la natura divina prevale su quella umana (A. Desreumaux, *Doctrine de l'Apôtre Addai*, in Bovon e Geoltrain 1997: 1480-81). Nel 482, Zenone promulgò lo *Henotikon* per richiamare i Cristiani all'unità del Simbolo niceno, ma fu contrastato sia dai miafisiti sia dai seguaci di Calcedonia (451). Nel 484, papa Felice III condannò tale documento, provocando uno scisma tra Roma e Costantinopoli, rimarginatosi soltanto nel 519, con l'ascesa al trono di Giustino (De Lacy O'Leary 2002: 88-124); Van Rompay 2005). Da Van Rompay riprendo anche la denominazione di 'Miafisitismo' in luogo del più tradizionale 'Monofisitismo'.

plici e concise secondo lo stile dei concilii del IV secolo, corrispondono generalmente alle formule di Nicea e di Costantinopoli,⁶³ e le dichiarazioni dottrinali negli *Acta* sembrano contrastare eresie che si opponevano al dogma trinitario, come l'Arianesimo⁶⁴ e il Marcionismo,⁶⁵ oltre che il Manicheismo; si chiamava Mari anche un discepolo del nestoriano moderato Iba di Edessa (Assemani 2002: III/I, 171, 350-52, 359; Duval 1970: 345; Van Esbroeck 1987; De Lacy O'Leary 2002: 94-102).⁶⁶ Anche la *Doctrina*, in cui le formule cristologiche sembrano stare molto a cuore all'autore, che ai discorsi di Addai a Edessa dedica la più ampia parte (Griffith 2003: § 3),⁶⁷ si attiene alla linea nicena e riflette il dibattito teologico dell'epoca della sua redazione fra tardo IV e V secolo: Addai predica la dottrina nicena («Il Figlio di Dio è Dio»; «Dio fu crocifisso per tutto il popolo»), corrispondente inoltre alla teologia efremiana (*Id.* 1999a; 1999b).⁶⁸ Anche l'insistenza su certi tratti ascetici e sulla cura dei poveri e dei malati corrisponde alle concezioni di Afraate, di Efrem e di testi agiografici del V secolo.⁶⁹ Entrambi i documenti sono connessi con le contro-

⁶³ Contro ogni docetismo, gli *Acta* insistono sull'incarnazione (capp. 23, 27) e la sofferenza del Cristo per tutti (capp. 7, 8, 33) e sulla distinzione delle tre ipostasi (*qnōmē*) della Trinità, che corrisponde al credo niceno (Chabot 1902: 394-95). Ai capp. 20 e 27 le tre Persone sono presentate come strettamente unite e pari tra loro, secondo il credo di Costantinopoli (381). Sono dottrine antecedenti la divisione tra i cosiddetti Nestoriani o Siro-Orientali e i miafisiti.

⁶⁴ Ai capp. 20 e 27 gli *Acta* enfatizzano la generazione del Figlio e la sua consustanzialità al Padre per opporsi al subordinazionismo ariano già condannato nel Concilio di Nicea del 325 ma sostenuto ancora fino al 381.

⁶⁵ Gli *Acta* sottolineano l'unicità del Creatore e la sua identità con il Padre, e l'ispirazione dell'AT tramite lo Spirito, che «ha parlato per mezzo dei profeti», contro i Marcioniti, che distinguevano il Creatore dell'AT e il Padre di Gesù. Confinato in Mesopotamia nei secoli II e III, dall'inizio del IV in avanti il Marcionismo si diffuse anche in Persia: fu combattuto da Efrem, Zenobio e Paulonas (Assemani 2002: III/I, 63, 118-28) e da Afraate (Pierre 1988-89; Zuurmond 1988; Bruns 1991-92; Petersen 1992b; Rizk 1992; Camplani 1993; Pierre 1993). È annoverato tra le eresie pericolose da Simeon Bar Sabba'ē (Bedjan 1891: 150; Kmosko 1907: 823-24) e la *Cronaca di Seert* lo presenta come uno dei problemi più importanti della fine del III secolo (Scher 1907b: 237), come pure lo storico arabo Mari Ibn Suleyman (Gismondi 1897: 30-31; 1899: 8). Attorno al 375 Epifanio di Salamina (*Pan.* 42, 1, 1) attesta la diffusione del Marcionismo in Persia, oltre che a Roma, in Italia, in Egitto, in Palestina, in Arabia, in Siria, nella Tebaide, e in altri luoghi. Giovanni di Efeso attesta ancora la presenza di gruppi marcioniti in Persia nel V e VI secolo.

⁶⁶ Iba, vescovo di Edessa successore di Rabbūlā, attorno al 510 scrisse a Mari, traduttore delle opere del Mopsuesteno in siriano, una lettera da cui risulta che questi fu mandato a propagare in Persia le dottrine di Diodoro di Tarso e di Teodoro di Mopsuestia, molto apprezzati da Iba, che ne tradusse le opere in persiano e che ne incominciò anche la versione siriana (Teixidor 1992: 123-24). Tale lettera sembra anche connessa alla più antica documentazione che abbiamo sulla chiusura della Scuola di Edessa (Becker (2006: 47-50).

⁶⁷ Per questo il titolo è *malpānūtā*, 'insegnamento', non *taš'ītā*, 'storia' (Griffith 2003: § 46).

⁶⁸ L'autore propone una cristologia connessa a quella di Cirillo d'Alessandria, nel quadro delle controversie dell'epoca di Rabbūlā (Blum 1969; H.J.W. Drijvers 1999; Bowersock 2000).

⁶⁹ Sull'ascetismo nella Mesopotamia cristiana antica, cfr. Vööbus (1960); Desprez (1991a;

versie teologiche dell'epoca della loro composizione, ed entrambi sembrano attenersi al credo niceno, anche se il redattore degli *Acta* appare interessato alla *Doctrina* non per i discorsi teologici di Addai, influenzati dal contesto religioso e culturale della composizione del documento, ma per le sue sezioni narrative, garanti di un aggancio autorevole con gli Apostoli e con Edessa per la tradizione su Mari.

Tra i due documenti, tuttavia, esistono anche elementi di tensione e di 'competizione', probabile riflesso di quella esistente tra Seleucia ed Edessa al tempo della composizione degli *Acta*, in cui la sede di Seleucia è legata a Edessa in molti modi, e ne deriva la propria autorità,⁷⁰ ma al contempo risulta anche in competizione con essa. Mari, collegato a Edessa attraverso il personaggio di Addai, nei capitoli 7 e 25 è presentato come il fondatore delle scuole di Nisibi e di Seleucia, i principali centri di diffusione delle dottrine teologiche di Teodoro e di Nestorio, e, al capitolo 33, come l'espositore della dottrina ritenuta ortodossa, dapprima sostenuta a Edessa e poi ricusata, alla morte di Iba – che considerava Mari, fondatore della scuola nisibena, ortodosso – in favore del monofisitismo. La tradizione relativa a Mari negli *Acta* appare dunque in competizione, in certo modo, con quella edessena. Le Jullien (2003b), infatti, suppongono che gli *Acta* reinterpretino la storia cristiana delle origini in modo da esaltare il prestigio di Seleucia attribuendo alla sua sede origini apostoliche. Anche alla scuola di Nisibi negli *Acta* è attribuito un simile prestigio, il che pure potrebbe implicare una certa competizione con quella di Edessa.⁷¹ Inoltre, negli *Acta* sembrano negati alcuni privilegi tradizionalmente riservati a Edessa e attestati dalla *Doctrina*: l'imprendibilità della città ed il possesso del ritratto di Gesù.⁷² La prima prerogativa, infatti, negli *Acta* è condivisa anche da Dorqōnī;⁷³ quanto al ritratto, nel cap. 1 degli *Acta* è affermato che esso si

1991b; 1992); Koonammakkal (1996); Valantasis (1999). Addai non accetta infatti denaro da Abgar, né abiti sontuosi per la sepoltura; raccomanda ai suoi discepoli di non amare «i guadagni di questo mondo»: essi infatti «non accettavano argento od oro da nessuno... erano splendidamente casti, puri e santi... splendidamente impegnati nel prendere su di sé il fardello dei poveri, nel visitare gli ammalati».

⁷⁰ La via seguita dall'apostolo nella sua predicazione parte da Edessa, legata alle figure di Addai e di Tommaso, e termina molto vicino all'area di predicazione di Tommaso. Edessa è vista come punto di partenza per le missioni verso meridione (capp. 19 e 22), quando Mari a Seleucia chiede aiuto ai suoi collaboratori a Edessa. Così, Seleucia è connessa direttamente con Edessa (Jullien 2003b: 170): precisamente i contatti con Edessa favorirono la prima diffusione del messaggio cristiano in Persia grazie a commercianti huziti anche prima dell'arrivo di Mari (cap. 31). Inoltre, Mari e alcuni suoi discepoli sono detti originari di Edessa (capp. 7 e 31).

⁷¹ D'altro canto, vanno ricordati i commenti di Becker (2006) e di altri riguardo all'uso del termine 'scuola' per i centri di apprendimento a Edessa e Nisibi.

⁷² La *achiropita* o *mandylion* della tradizione bizantina (Dobschütz 1899; Ramelli 1999c).

⁷³ Nel cap. 34, la preghiera finale è che le reliquie di Mari diventino una «protezione gloriosa», cosicché Dorqōnī possa essere uno «scudo infallibile» e una città «gloriosa per la sua fede, più di tutte le regioni e le città vicine».

trova «in molti luoghi», il che per la Chiesa siro-orientale non sembra essere attestato da altre fonti (Jullien 2001: 30, 35).⁷⁴ Gli *Acta*, in effetti, sembrano accordare notevole importanza alla piccola città di Dorqōnī, presso Seleucia, come a Kūkē, sede del futuro patriarcato;⁷⁵ il redattore potrebbe essere infatti un monaco del monastero locale.⁷⁶ Come risulta dal cap. 34, egli si rivolgeva ai suoi confratelli in occasione della commemorazione liturgica del santo (Jullien 2001: 47), sebbene le finalità ‘propagandistiche’ degli *Acta* suggeriscano una loro destinazione anche ad un pubblico più ampio, non molto dopo il V secolo.⁷⁷ Pubblico vasto ebbe certamente la leggenda di Addai, che si diffuse da Edessa in più direzioni attraverso la versione greca (Eusebio e numerose altre attestazioni successive, compresa la *Narratio* bizantina attribuita a Costantino Porfirogenito; Ramelli 1999a), siriana (la *Doctrina* e altri riferimenti successivi, tra cui il compendio negli *Acta Maris*), armena (Mosè), più richiami

⁷⁴ Le Jullien (2001: 30, 35) definiscono gli *Acta Maris* come «un corrispondente della storia di Addai per tutta la Mesopotamia meridionale»; cfr. anche Jullien (2003b: 181-82).

⁷⁵ A Dorqōnī Mari scelse il suo successore Papā, come prefigurazione del *katholikós*; da Dorqōnī egli guidò le chiese da lui fondate e diede le ultime raccomandazioni ai discepoli, con un testamento spirituale simile a quello di Addai nella *Doctrina*; a Dorqōnī Mari morì (cap. 33). Dagli atti sinodali siro-orientali risulta attestato che a Dorqōnī c’era un vescovo che firmò alcuni decreti ecclesiastici tra il 410 e il 424. Secondo la *Cronaca di Seert*, I 60, da Mar Abdā vi furono fondati un monastero e una scuola dedicati a Mar Mari e rinomati verso la fine del IV secolo.

⁷⁶ Nella scuola ivi annessa studiarono i *katholikói* Ahhā I (410-414) e Yahballahā I (415-420); vi fu sepolto Isacco (m. 410/11) e battezzato Babai (Gismondi 1897: 19). Secondo lo storico arabo Mari Ibn Suleyman, la festa di Mari fu ivi iniziata nel 343-344, dopo quella della Croce (*Id.* 1899: 4). Negli *Acta* sembra presente un’allusione anche alla venerazione delle reliquie di Mari a Dorqōnī, e probabilmente nella regione di Seleucia (cap. 34); la sua tomba, secondo lo storico arabo Šliba, era posta nella chiesa di Dorqōnī, a destra dell’altare, nella tradizionale posizione del Bēt Sohdē o *Martyrium* (Jullien 2001: 48).

⁷⁷ Ci sono alcuni elementi che fanno propendere per una redazione degli *Acta* nel V secolo o ai primi del VI. Questi dibattiti teologici erano vivi in Persia, come attestano gli Atti sinodali della Chiesa siro-orientale. La fondazione di importanti scuole siro-orientali a Nisibi, Seleucia e Dorqōnī (capp. 7, 25, 34) potrebbe anch’essa riferirsi alla situazione del V secolo, con le scuole di Edessa e di Nisibi, e la chiusura della cosiddetta Scuola dei Persiani a Edessa e il suo trasferimento a Nisibi dopo la chiusura nel 489. Nella *Causa della fondazione delle scuole* (Scher 1907a: 382 [68]) Barḥadb^cšabbā attribuisce ad Addai la fondazione della scuola di Edessa, e la *Cronaca di Seert*, 60, confermata da Amro (Gismondi 1897: 12), registra la biografia di Rabban Mar^c Abdā di Dayr-Qōnyē, in cui si attesta che gli studenti della scuola locale, da lui fondata nel IV secolo, non avevano il permesso di recarsi a quella di Edessa, evidentemente per una competizione, come quella che negli *Acta* si registra fra Seleucia ed Edessa. Sembra che, negli *Acta*, la fondazione della scuola di Edessa da parte di Mari potesse attribuirle il prestigio della trasmissione dell’ortodossia cristiana a beneficio della Chiesa persiana (Jullien 2001: 180); all’inizio del V secolo molti Cristiani dell’impero persiano studiarono a Edessa sotto la direzione di Iba, i cui discepoli migliori, secondo Simeone di Bēt Arsham, divennero vescovi nelle principali diocesi persiane (Labourt 1904: 133; *Epistola Simeonis Beth-Arsamensis de Barsauma episcopo Nisibeno, deque haeresi Nestorianorum*, in Assemani 2002: I, 171, 350-53, 359; Duval 1970: 345).

sparsi in altre lingue, come il latino (*Peregrinatio Aegeriae*), etc.⁷⁸

Sebbene composte relativamente tardi, sia la *Doctrina* sia gli *Acta* si fondano su tradizioni e dati molto più antichi, dei primi secoli cristiani. Alcune incongruenze sono dovute alla redazione tardiva dei due documenti rispetto all'ambientazione delle storie di Addai e di Mari (Jullien 2001: 53), le cui tradizioni sono particolarmente antiche, storicamente fondate in molti aspetti e tali da riflettere le prime fasi dell'evangelizzazione della Mesopotamia: le due si intrecciano negli *Acta Maris*, non senza creare una certa tensione sul piano storico e letterario.

Ilaria Ramelli
Università Cattolica, Milano
Dipartimento di Filosofia
Largo Gemelli 1
20123 Milano

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abbehoos, Jean-Baptiste (1885) *Acta Sancti Maris, Assyriae, Babyloniae ac Persidis saeculo primo apostoli. Analecta Bollandiana* 4, 43-138. Bruxelles.
- Albrile, Ezio (2003) Sincretismo e identità religiosa nella Gnosi manichea, I. *Teresianum* 54, 165-95. Roma.
- Anderson, Gary (2000) The Fall of Satan in the Thought of St. Ephrem and John Milton. *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3.1, §§1-43. Piscataway, NJ. [<http://syrcm.cua.edu/Hugoye/>].
- Assemani, Joseph Simon (2002) *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, 4 voll. Piscataway, NJ. [Ed. or. Romae 1719-28].
- Assfalg, Julius (1962) Mari. *Lexikon für Theologie und Kirche* 8, 24. Freiburg i. B.
- Baarda, Tijtze (1983) *Early Transmission of Words of Jesus. Thomas, Tatian and the Text of New Testament*. Amsterdam.
- (1986) The Flying Jesus. Luke 4:29-30 in the Syriac *Diatessaron*. *Vigiliae Christianae* 40, 313-41. Amsterdam.
- (1993) John 1:5 in the *Oration and Diatessaron* of Tatian. *Vigiliae Christianae* 47, 209-25. Amsterdam.
- (1994) *Essays on the Diatessaron*. Kampen.
- (1995) The Syriac Versions of the New Testament, in B.D. Ehrman, M.V. Holmes (a c.), *The Text of the New Testament in Contemporary Research* (Studies and Documents, 46), 97-112. Grand Rapids.
- Bauckham, Richard (2000) What if Paul Had Travelled East rather than West. *Biblical Interpretation* 8, 171-84. Leiden.
- Baum, Wilhelm, D. Winkler (2000) *Die apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer* (Einführung in das orientalische Christentum, 1). Klagenfurt.
- Baumstark, Anton (1922) *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*. Bonn.

⁷⁸ Sulle fonti armene, georgiane ed etiopiche, vedi Mirkovic (2004: 127-33); per la versione eusebiana «apologetica», Mirkovic (*ibid.*: 89-116); per le fonti greche e latine su Abgar, la *Doctrina* e Mosè, Ramelli (1999a).

- Becker, Adam H. (2004) Bringing the Heavenly Academy down to Earth: Approaches to the Imagery of Divine Pedagogy in the East Syrian Tradition, in R.S. Boustani, A.Y. Reed (a.c.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, 174-93. Cambridge.
- (2006) *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*. Philadelphia.
- Bedjan, Paul a.c. (1890) *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* 1. Paris – Leipzig. [Repr. Hildesheim 1987].
- a.c. (1891) *Acta Martyrum et Sanctorum syriace* 2. Paris. [Repr. Hildesheim 1987].
- Begley, Vimala, R.D. De Puma a.c. (1991) *Rome and India. The Ancient Sea Trade*. Madison.
- Biesen, Kees den (2002) *Bibliography of St. Ephrem the Syrian*. Giove in Umbria.
- Black, Matthew (1951) Rabbula of Edessa and the *Peshitta*. *Bulletin of the John Rylands Library* 33, 203-10. Manchester.
- Blum, George Günter (1969) *Rabbula von Edessa* (CSCO 600, Subsidia 34). Louvain.
- Böhlig, Alexander, C. Marksches a.c. (1994) *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinat Madi*. Berlin.
- Boismard, Marie-Émile (1992) *Le Diatessaron: de Tatien à Justin* (avec la coll. de A. Lamouille). Paris.
- (1999) Bethzatha ou Siloé? *Revue Biblique* 106, 206-18. Paris.
- Boucharlat, Rémy (1999) Temples du feu sassanides. *Dossiers d'Archéologie* 243, 68-70. Quézigny.
- Bovon, François (2005) *Studies in Early Christianity* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 161). Tübingen.
- Bovon, François, P. Geoltrain (1997) *Écrits apocryphes chrétiens*. Paris.
- Bowersock, Glen W. (2000) The Syriac *Life of Rabbula* and Syrian Hellenism, in Th. Hägg, Ph. Rousseau (a.c.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, 255-71. Berkeley.
- Bremmer, Jan (2003) The Vision of Saturus in the *Passio Perpetuae*, in Florentino García Martínez, G. Luttikhuisen (a.c.), *Jerusalem, Alexandria, Rome. Studies in Ancient Cultural Interaction in Honour of A. Hilhorst*, 55-73. Leiden.
- (2004) The Motivation of Martyrs: Perpetua and the Palestinians, in B. Lucchesi, K. von Stuckrad (a.c.), *Religion im kulturellen Diskurs. Festschrift H.J. Kippenberg*, 535-54. Berlin – New York.
- Brinkmann, Augustus (1989) *Alexandri Lycopolitani Contra Manichaei opiniones disputatio*. Stuttgart.
- Brock, Sebastian P. (1994) Greek and Syriac in Late Antique Syria, in A.K. Bowman, G. Woolf (a.c.), *Literacy and Power in the Ancient World*, 149-60. Cambridge.
- (1996a) *Syriac Studies: A Classified Bibliography (1960-1990)*. Kaslik.
- (1996b) The 'Nestorian' Church: a Lamentable Misnomer. *Bulletin of the John Rylands Library* 78/3, 23-35. Oxford.
- (1998) Syriac Studies (1990-95): A Classified Bibliography. *Melto d-Madno: Parole de l'Orient* 23, 241-350. Kaslik.
- (1999a) *From Ephrem to Romanos: Interactions between Syriac and Greek in Late Antiquity* (Variorum Collected Studies Series, 664). Aldershot.
- (1999b) St. Ephrem in the Eyes of Later Syriac Liturgical Tradition. *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 2.1, §§1-25. Piscataway, NJ.
- Brown, Raymond E. (1983) Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish/Gentile Christianity. *Catholic Biblical Quarterly* 45, 74-79. Washington.
- Bruns, Peter (1991-92) *Aphrahat, Demonstrationes. Unterweisungen* 2 voll. (Fontes Christiani, 5/1-2). Freiburg.
- (1995a) *Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien* 2 voll. (Fontes Christiani, 17/1-2). Freiburg.

- (1995b) *Den Menschen mit dem Himmel verbinden. Eine Studie zu den katechetischen Homilien des Theodor von Mopsuestia* (CSCO 549, Subsidia 89). Louvain.
- Buchan, Thomas (2004) *Blessed Is He Who Has Brought Adam from Sheol*. Piscataway, NJ.
- Cameron, Ron (1991) The Gospel of Thomas and Christian Origins, in B. Pearson, A. Kraabel et al. (a c.), *The Future of Early Christianity. Essays H. Koester*, 381-92. Minneapolis.
- Camplani, Alberto (1993) Padri siriaci: Afraate, Sant'Efrem, in G. Bosio et al. (a c.), *Introduzione ai Padri della Chiesa, secoli II-IV*, 436-77. Torino.
- (1997) Note bardesanitiche. *Miscellanea Marciana* 13, 11-43. Venezia.
- (1998) Rivisitando Bardesane. Note sulle fonti siriane del Bardesanism e sulla sua collocazione storico-religiosa. *Cristianesimo nella Storia* 19, 519-96. Bologna.
- Camplani, Alberto, T. Gnoli (2001) Edessa e Roma: a proposito di un libro recente. *Mediterraneo Antico* 4, 41-68. Pisa – Roma.
- Cassingena, François (1997) *Ephrem le Syrien. Hymnes sur l'Épiphanie* (Spiritualité Orientale, 70). Bellefontaine.
- Cassingena, François, F. Graffin (2001) *Ephrem de Nisibe. Hymnes sur la Nativité* (Sources Chrétiennes, 459). Paris.
- Chabot, Jean-Baptiste a c. (1902) *Synodicon Orientale*. Paris.
- (1934) *Littérature syriaque*. Paris.
- Chaumont, Marie-Louise (1988) *La Christianisation de l'Empire iranien* (CSCO 499, Subsidia 80). Louvain.
- Chilton, Bruce a c. (1999) *James the Just and Christian Origins* (in coll. with C.A. Evans). Leiden.
- (2001) James in Relation to Peter, Paul and the Remembrance of Jesus, in B. Chilton, J. Neusner (a c.), *The Brother of Jesus: James the Just and his Mission*, 138-60. Louisville.
- Church, Forrester, G.G. Stroumsa (1980) Mani's Disciple Thomas and the Psalms of Thomas. *Vigiliae Christianae* 34, 47-55. Amsterdam.
- Cirillo, Luigi a c. (1986) *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio Internazionale. Rende-Amantea 3-7 settembre 1984* (in coll. con A. Roselli). Cosenza.
- a c. (1990) *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Secondo Simposio Internazionale. Cosenza 27-28 maggio 1988* (Studi e Ricerche, 5). Cosenza.
- Cirillo, Luigi, A. van Tongerloo a c. (1997) *Manicheismo e Oriente cristiano antico. Atti del III Congresso Internazionale di Studi, Arcavacata di Rende-Amantea, 31 agosto - 5 settembre 1993*. Turnhout.
- Contini, Riccardo (2004) Il Cristianesimo siriano preislamico, in L. Cirillo, G. Rinaldi (a c.), *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico. Atti del Convegno, Napoli 9-11.X.2000*, 397-410. Napoli.
- Cumont, Franz (1893) Notes sur un passage des Actes de S. Mari. *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36, 373-78. Bruxelles.
- Cureton, William (1864) *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa*. London. [Repr. Piscataway, NJ. 2005].
- Dauvillier, Jean (1942) Chaldéen (droit). *Dictionnaire de Droit Canonique* 3, 292-388: 302-5. Paris.
- Davies, Stevan (1983) *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*. New York.
- Debié, Muriel, G. Coutourier, T. Matura trad. (1996) *Théodore de Mopsueste. Homélie catéchétiques*. Paris.
- Deconick, April D. (2001) *Voices of the Mystics* (JSOT Suppl., 157). Sheffield.
- Desprez, Vincent (1991a) L'ascétisme mésopotamien au IV^{ème} siècle. I: Saint Éphrem. *Lettre de Ligugé* 258, 3-19. Ligugé.
- (1991b) Saint Éphrem. Six hymnes sur la virginité (1-3, 24-5, 31). *Lettre de Ligugé* 258, 21-34. Ligugé.

- (1992) L'ascétisme mésopotamien au IV^{ème} siècle. II: Aphraate. *Lettre de Ligugé* 259, 5-15. Ligugé.
- Desreumaux, Alain (1983) La *Doctrina d'Addai*: essai de classement des témoins syriaques et grecs. *Augustinianum* 23, 181-86. Roma.
- (1987) La doctrine d'Addai, l'image du Christ, et les monophysites, in S. Boefspflug, N. Lossky (a c.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, Actes du Colloque International, Collège de France (2-4 octobre 1986)*, 73-79. Paris.
- (1990) La *Doctrina Addai*: le chroniqueur et ses documents. *Apocrypha* 1, 249-67. Turnhout.
- (1997) Abgar, le roi converti à nouveau. Les chrétiens d'Édesse selon la *Doctrina d'Addai*, in J.-C. Attias (a c.), *De la conversion*, 217-27. Paris.
- Desreumaux, Alain, A. Palmer, R. Beylot trad. (1993) *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque integral de La doctrine d'Addai par Alain Desreumaux ; et en appendices traduction d'une version grecque par Andrew Palmer, traduction d'une version éthiopienne par Robert Beylot* (Apocryphes 3). Turnhout.
- Dobschütz, Ernst von (1899) *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* 1 (Texte und Untersuchungen, 18). Leipzig.
- Drijvers, Han J.W. (1966) *Bardaisan of Edessa*. Assen.
- (1970) Edessa und das jüdische Christentum. *Vigiliae Christianae* 24, 3-33. Amsterdam.
- (1982) Facts and Problems in Early Syriac-Speaking Christianity. *Second Century* 2, 157-75. Abilene, Tx.
- (1983) Addai und Mani. Christentum und Manichäismus im dritten Jahrhundert in Syrien, in R. Lavenant (a c.), *III Symposium Syriacum 1980: les contacts du monde syriaque avec les autres cultures, Goslar 7-11 sept. 1980* (Orientalia Christiana Analecta, 221), 171-85. Roma.
- (1987) Abgarsage, in W. Schneemelcher (a c.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. *Evangelien*, 389-95. Tübingen.
- (1991) The Abgar Legend, in W. Schneemelcher (a c.), *New Testament Apocrypha*, 492-99. Louisville, KY.
- (1996) The Man of God of Edessa, Bishop Rabbula, and the Urban Poor. *Journal of Early Christian Studies* 4, 235-48. Abilene, Tx.
- (1997) *The Finding of the True Cross; the Judas Kyriakos Legend in Syria*, in coll. with J.W. Drijvers (CSCO 565, Subsidia 93). Louvain.
- (1998) The Image of Edessa in the Syriac Tradition, in H.L. Kessler, G. Wolf (a c.), *The Holy Face and the Paradox of Representation* (Villa Spelman Colloquia, 6), 13-31. Bologna.
- (1999) Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power, in J.W. Drijvers, J.W. Watt (a c.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, 139-54. Leiden.
- Drijvers, Jan Willem (1992) *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and her Finding of the True Cross*. Leiden.
- (1997) The Protonike Legend, the *Doctrina Addai*, and Bishop Rabbula of Edessa. *Vigiliae Christianae* 51, 288-315. Amsterdam.
- (1999) Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross, in J.W. Drijvers, J.W. Watt (a c.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, 79-95. Leiden.
- Dunn, James D.G. a c. (1992) *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*. Tübingen.
- Duval, Rubens (1970) *La littérature syriaque* (Anciennes Littératures Chrésiennes, 2). Amsterdam. [Ed. or. Paris 1907].
- Edwards, Mark J. (1989) A Christian addition to Alexander of Lycopolis. *Mnemosyne* 42, 483-87. Leiden.

- Ehlers, Barbara (1970) Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen? *Novum Testamentum* 12, 284-317. Leiden.
- Fiey, Jean-Marie (1969) Diocèses syriens orientaux du Golfe persique, in *Mémorial Mgr. Gabriel Khouri-Sarkis*, 184-94. Louvain.
- (1970) *Jalons pour une histoire de l'église en Iraq* (CSCO 310, Subsidia 36). Louvain.
- (1977) *Nisibe: métropole syriaque orientale et ses suffragants des origines à nos jours* (CSCO 388). Louvain.
- Filoramo, Giovanni, C. Gianotto a c. (2001) *Verus Israel. Nuove prospettive sul Giudeo-cristianesimo*, *Atti del Colloquio di Torino, 4-5 nov. 1999*. Brescia.
- Gebhardt, Axel (2002) *Imperiale Politik und provinzielle Entwicklung. Untersuchungen zum Verhältnis von Kaiser, Heer und Städten im Syrien der vorseverischen Zeit*. Berlin.
- Gelston, Anthony (1991) *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari*. Oxford.
- (1995) The Relationship of the Anaphoras of Theodore and Nestorius to that of Addai and Mari, in G. Karukaparampil (a c.), *Tuvaik. Studies Rev. Jacob Vellian*, 20-26. Kottayam.
- Gerber, Simon (2000) *Theodor von Mopsuestia und das Nicänum. Studien zu den katechetischen Homilien* (Vigiliae Christianae Suppl. 51). Leiden.
- Gismondi, Henricus (1897) *Amri et Slibae De Patriarchis Nestorianorum commentaria*, pars altera. Romae.
- (1899) *Maris ibn Suleiman. De Patriarchis Nestorianorum commentaria*, pars prior. Romae.
- Giversen, Soren, A. van Tongerloo a c. (1991) *Manichaica Selecta. Studies Presented to Prof. Julien Ries*. Lovanii.
- Gnoli, Gherardo (2009) L'esperienza manichea, in Gherardo Gnoli, G. Sfameni Gasparro, *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra Ellenismo e tarda antichità* (Atti del Congresso della Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma, 28-29.X.2004), 151-60. Roma.
- González Núñez, Jacinto (1995) *La leyenda del rey Abgar y Jesús. Orígenes del Cristianismo en Edesa*. Madrid.
- Graf, Fritz (2004) *The Bridge and the Ladder. Narrow Passages in Late Antique Visions*, in R.S. Boustán, A.Y. Reed (a c.), *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religion*, 19-33. Cambridge.
- Griffith, Sidney H. (1999a) The Marks of the 'True Church' according to Ephraem's *Hymns against Heresies*, in G.J. Reinink, A.C. Klugkist (a c.), *After Bardaisan: Studies H.J.W. Drijvers* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 89), 125-40. Leuven.
- (1999b) Setting Right the Church of Syria: Saint Ephraem's Hymns against Heresies, in W.E. Klingshirn, M. Vessey, *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R.A. Markus*, 97-114. Ann Arbor, MI.
- (2001) The 'Thorn among the Tares': Mani and Manichaeism in the Works of S. Ephraem the Syrian, in M.F. Wiles, E.J. Yarnold (a c.), *Studia Patristica* 35, 403-35. Leuven.
- (2003) The *Doctrina Addai* as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century. *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6.2, §§ 1-46. Piscataway, NJ.
- Guenther, Rigobert (1978) Bardesanes und die griechische Philosophie. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25, 15-20. Budapest.
- Haase, Felix (1925) *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*. Stuttgart.
- Habermehl, Peter (2004²) *Perpetua und der Ägypter oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum*. Berlin.
- Harrak, Amir (2002) Trade Routes and the Christianization of the Near East. *Journal of the Canadian Society for Syriac Studies* 2, 46-61. Toronto.
- trad. (2005) *The Acts of Mar Mari the Apostle*. Atlanta.
- Harvey, Susan A. (2006) Syria and Mesopotamia, in M.M. Mitchell, F.M. Young, *The Cambridge History of Christianity, I. Origins to Constantine*, 351-65. Cambridge.
- Heid, Stefan (1991) Zur frühen Protonike- und Kyriakoslegenden. *Analecta Bollandiana* 109, 73-108. Bruxelles.

- Hengel, Martin (1985) Jakobus der Herrenbruder – der este “Papst”?, in E. Grässer, O. Merk (a c.), *Glaube und Eschatologie. Festschrift für W.G. Kümmel zum 80. Geburtstag*, 71-104. Tübingen.
- (2002) *Paulus und Jakobus*. (Kleine Schriften, 3). Tübingen.
- Henrichs, Albert (1973) Mani and the Babylonian Baptists: A Historical Confrontation. *Harvard Studies in Classical Philology* 77, 23-59. Cambridge, Ma. – London.
- Henrichs, Albert, L. Koenen (1988) *Der Kölner Mani-Kodex*. Düsseldorf.
- Hill, Robert C. (2001) Theodore of Mopsuestia, *Sacris Erudiri* 40, 107-29. Steenbrugge.
- Hogan, Martin (1999) *The Sermon of the Mount in St. Ephrem's Commentary on the Diatessaron*. Bern.
- Horst, Pieter Willem van der (1974) *An Alexandrian Platonist against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'* (in coll. with J. Mansfeld). Leiden.
- (1996) A simple philosophy, in K.A. Algra, P.W. van der Horst, D.T. Runia (a c.), *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy Presented to J. Mansfeld*, 313-29. Leiden.
- Howard, George trad. (1981) *The Teaching of Addai* (The Society of Biblical Literature Texts and Translations, 16). Chico, CA.
- Illert, Martin (2007) *Doctrina Addai De Imagine Edessena. Die Abgarlegende Das Christusbild von Edessa, griechisch lateinisch deutsch*. Turnhout.
- Inglisian, Vahan (1963) Die armenische Literatur, in G. Deeters, G.R. Soltan, V. Inglisian (a c.), *Handbuch der Orientalistik, I, 7, Armenisch und kaukasische Sprachen*, 156-250. Leiden – Köln.
- Jansma, Taeke (1969) *Natuur, lot en vrijheid. Bardesanes, de filosof der Arameer en zijn images*. Wageningen.
- Jossa, Giorgio (2004) *Giudei o Cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*. Brescia.
- Jugie, Martin (1935) *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium, V. De theologia dogmatica Nestorianorum et Monophysitarum*. Paris.
- Jullien, Christelle, Florence Jullien (1999) *Les Actes de Mar Mari: une figure apocryphe au service de l'unité communautaire*. *Apocrypha* 10, 177-94. Turnhout.
- trad. (2001) *Les Actes de Mar-Mari, l'Apôtre de la Mésopotamie* (Apocryphes, 11). Turnhout.
- (2002a) *Apôtres des confins. Processus missionnaires chrétiens dans l'empire iranien*. Bures-sur-Yvette – Leuven.
- (2002b) Une source inattendue sur le baptême babylonien: les *Actes de Mār Māri*. *Studia Iranica* 31, 47-60, 282-335. Louvain.
- a c. (2003a) *Les Actes de Mār Māri* (CSCO 602, Syri 234-235). Louvain.
- (2003b) Édesse dans les Actes de Mar Mari ou la bénédiction détournée, in S.C. Mimouni (a c.), *Apocryphité: histoire d'un concept transversal aux religions du Livre: hommage P. Geoltrain*, 167-82. Paris – Turnhout.
- (2003c) *Aux Origines de l'Église de Perse: les Actes de Mar Mari* (CSCO 604, Subsidia 114). Louvain.
- Junod, Éric (1983) Créations romanesques et traditions ecclésiastiques dans les Actes apocryphes des Apôtres. L'alternative fiction romanesque - vérité historique: une impasse. *Augustinianum* 23, 271-85. Roma.
- Karttunen, Klaus (1986) Graeco-Indica. A Survey of Recent Work. *Arctos* 20, 73-86. Helsinki.
- (1995) Early Roman Trade with South India. *Arctos* 29, 81-91. Helsinki.
- (2001) In India e oltre: Greci, Indiani, Indo-greci, in S. Settis (a c.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, 3. I Greci oltre la Grecia*, 167-202. Torino.
- Kawerau, Peter (1981) *Il Cristianesimo d'Oriente*. Milano.
- (1983) *Ostkirchengeschichte 1* (CSCO, 451). Louvain.

- a c. (1985) *Die Chronik von Arbela* (CSCO 467-468, Syri 199-200). Louvain.
- (1992) Chronicle of Arbela. *Encyclopaedia Iranica* 5, 548-49. Costa Mesa, CA. – New York.
- Kim, Angela Y. (2000) Signs of Ephrem's Exegetical Techniques in his Homily on Our Lord. *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 3.1, §§ 1-22. Piscataway, NJ.
- Klijn, Albertus Frederik Johannes (2003²) *The Acts of Thomas* (Supplements to Novum Testamentum, 108). Leiden. [Ed. or. Leiden 1962].
- Klijn, Albertus Frederik Johannes, G.J. Reinink (1973) *Patristic Evidence for Jewish Christian Sects* (Supplements to Novum Testamentum, 36). Leiden.
- Kmosko, Michael (1907) S. Simeon Bar Sabba'e. *Patrologia Syriaca* 1/2, coll. 659-1047. Paris.
- Koenen, Ludwig, C. Römer a c. (1985) *Der Kölner Mani-Codex. Abbildungen und Diplomatischer Text*. Bonn.
- Koonammakkal, Thomas (1994) St. Ephrem and Greek Wisdom, in R. Lavenant (a c.), *VI Symposium Syriacum 1992, University of Cambridge, Faculty of Divinity, 30th August - 2nd September 1992* (OCA, 247), 169-76. Roma.
- (1996) Aphraat on Ascetics, in P. Vazheparampil (a c.), *Woman in Prism and Focus. Her Profile in Major World Religion and in Christian Traditions*, 233-41. Roma.
- Krüger, P. (1962) Moses von Choren. *Lexikon für Theologie und Kirche* 7, 654-55. Freiburg i.B.
- Kumar Singh, Ajoy (1988) *Indo-Roman Trade. An Archaeological Perspective*. New Delhi.
- Labourt, Jérôme (1904) *Le christianisme dans l'empire perse*. Paris.
- Lake, Kirsopp trad. (1953) *Eusebius. The Ecclesiastical History*, with an English translation by Kirsopp Lake, 2 voll., Cambridge Ma. – London.
- Le Vaillant de Florival, P.E. a c. e trad. (1841) *Moïse de Khorène. Histoire d'Arménie* 1. Venise, Saint-Lazare.
- Lieu, Samuel (1992) *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*. Tübingen.
- Lipsius, Richard Adelbert (1880) *Die edessenische Abgarsage, kritisch untersucht*. Brunshwig.
- Luther, Andreas (1999) Elias von Nisibis und die Chronologie der edessenischen Könige. *Klio* 81, 180-98. Berlin.
- Macomber, William F. (1966) The Oldest Known Text of the *Anaphora of the Apostles Addai and Mari*. *Orientalia Christiana Periodica* 32, 336-71. Roma.
- (1971) The Maronite and Chaldean Versions of the *Anaphora of the Apostles*. *Orientalia Christiana Periodica* 37, 55-84. Roma.
- (1982) The Ancient Form of the *Anaphora of the Apostles*, in N.G. Garsoian (a c.), *East of Byzantium. Syria and Armenia in the Formative Period*, 73-88. Washington, DC.
- Magris, Aldo a c. (2000) *Il Manicheismo. Antologia dei testi*. Brescia.
- Mai, Angelo (1838) *Scriptorum veterum nova collectio*, X, 1. Romae.
- Mansfeld, Jaap (1983) Resurrection added. The *interpretatio Christiana* of a Stoic doctrine. *Vigiliae Christianae* 37, 218-33. Amsterdam.
- Mathews, Edward G. Jr. (2003) rec. di I. Ramelli, *Il Chronicon di Arbela* (Madrid 2002). *Bryn Mawr Classical Review*, 11.01. Bryn Mawr. Disponibile all'indirizzo: <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr/>
- McLaren, James S. (2001) Ananus, James, and Earliest Christianity. Josephus' Account of the Death of James. *Journal of Theological Studies* 52, 1-25. Oxford.
- Metzger, Bruce (1968) Seventy or Seventy-two Disciples?, in *Id.*, *Historical and Literary Studies. Pagan, Jewish, and Christian*, 67-76. Leiden.
- Millar, Fergus (1993) *The Roman Near East, 31 B.C. - A.D. 337*. Cambridge, MA. – London.
- Mimouni, Simon Claude (1992) Pour une définition nouvelle du judéo-christianisme ancien. *New Testament Studies* 38, 161-86. Cambridge.
- (1994) *Le judéo-christianisme syriaque: mythe littéraire ou réalité historique?*, in R. Lavenant (a c.), *VI Symposium Syriacum 1992* (OCA, 247), 269-80. Roma.
- (1998) *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*. Paris.
- Mirkovic, Alexander (2004) *Prelude to Constantine*. Bern – Frankfurt a.M.

- Moberg, Mark (1992) The Patriarchal See of Antiochia and Seleucia-Ktesiphon: Pattern of a Development that Frightens and Inspires Today. *Harp* 5, 99-109. Kottayam.
- Moreschini, Claudio (2004) *Storia della filosofia patristica*. Brescia.
- Murray, Robert (2004) *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*. Piscataway, NJ. [Ed. or. London 1975].
- Naduvilezhram, Joseph (2000) *The Theology of the Paschal Lamb in Ephraem of Nisibis*. Kottayam.
- Nöldeke, Theodor (1885) Rec. a *Acta Sancti Maris* ed. J.-B. Abbeloos. *Österreichische Monatschrift für den Orient*, Wien, 11, 221.
- O'Leary, De Lacy (2002) *The Syriac Church and Fathers*. Piscataway, NJ. [Ed. or. London 1909].
- Painter, John (1999) *James the Just and Christian origins*. Leiden.
- (2001) Who was James?, in B. Chilton, J. Neusner (a c.), *The Brother of Jesus: James the Just and his Mission*, 32-46. Louisville.
- Petersen, William L. (1992b) The Christology of Aphraat, the Persian Sage: an Excursus on the 17th *Demonstration*. *Vigiliae Christianae* 46, 241-56. Amsterdam.
- Pierre, Marie-Joseph a c. (1988-89) *Aphraate le Sage Persan: Les Exposés* (traduction du syriaque), 2 voll. (Sources Chrétiennes, 349, 359). Paris.
- (1993) La parole du sage, écho du Verbe de Dieu chez Aphraate le Sage persan, in R. Lebrun (a c.), *Sagesses de l'Orient ancien et chrétien*, 139-68. Paris.
- Pitta, Antonio a c. (2004) *Il Giudeo-cristianesimo nel I e nel II sec. d.C. Atti del Convegno di Studi Neotestamentari, Napoli, 10-12 settembre 2003*. Bologna.
- Porter, Stanley E., A.R. Cross a c. (2003) *Dimensions of Baptism. Biblical and Theological Studies*. Sheffield.
- Possekel, Ute (1999) *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian* (CSCO 580). Louvain.
- (2006 [2007]) Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian? *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10/3, 442-61. Berlin – New Yor.
- Pritz, Ray A. (1988) *Nazarene Jewish Christianity from the End of the New Testament Period until its Disappearance in the Fourth Century* (Studia Post-Biblica, 37). Jerusalem – Leiden.
- Raabe, Richard (1893) *Die Geschichte des Dominus Mari, eines Apostels des Orients*. Leipzig.
- Ramelli, Ilaria (1998a) Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo nelle regioni ad Est dell'Eufrate, in R.B. Finazzi, A. Valvo (a c.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Il Romanzo di Alessandro e altri scritti*, 209-25. Alessandria.
- (1998b) Alcune osservazioni sulle origini del Cristianesimo in Spagna. *Vetera Christianorum* 35, 245-56. Bari.
- (1999a) Edessa e i Romani tra Augusto e i Severi. *Aevum* 73, 107-43. Milano.
- (1999b) Linee generali per una presentazione e per un commento del *Liber legum regionum*, con traduzione italiana del testo siriano e dei frammenti greci. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 133, 311-55. Milano.
- (1999c) Dal *mandylion* di Edessa alla Sindone. Alcune note sulle testimonianze antiche. *Ilu* 4, 173-93. Madrid.
- (1999d) Stoicismo e Cristianesimo in area siriana nella seconda metà del I sec. d.C. *Sileno* 25, 197-212. La Spezia.
- (2000a) La missione di Panteno in India: alcune osservazioni, in C. Baffioni (a c.), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina*, 95-106. Alessandria.
- (2000b) Note sulle origini del Cristianesimo in India. *Studi Classici e Orientali* 47, 363-78. Pisa.

-
- (2000c) Caritone e la storiografia greca. Il romanzo di Calliroe come romanzo storico antico. *ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano* 53, 43-62. Milano.
- (2001a) *Gli Apostoli in India nella tradizione patristica e nella letteratura sanscrita* (in coll. con C. Dognini). Milano.
- (2001b) Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel *Liber Legum Regionum* (testo siriano e versione greca), in R.B. Finazzi, A. Valvo (a c.), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente*, 237-55. Alessandria.
- (2001c) L'Europa e i Cristiani, in M. Sordi (a c.), *Studi sull'Europa antica* 2, 263-83. Alessandria.
- (2002a) *Il Chronicon di Arbela. Presentazione, traduzione, note essenziali* (Anejos de 'Ilu, 8). Madrid.
- (2002b) Il concetto di 'mondo' nella Bibbia dall'Antico al Nuovo Testamento: osservazioni lessicografiche sul testo ebraico, greco e latino, in C. Dognini (a c.), *Kosmos. La concezione del mondo nelle civiltà antiche* (Studi di Storia Greca e Romana, 7), 109-23. Alessandria.
- (2003) I parenti terreni di Gesù: note in margine a una recente scoperta epigrafica. *Vetera Christianorum* 40, 339-55. Bari.
- (2004a) Abgar Ukkāmā e Abgar il Grande alla luce di recenti apporti storiografici. *Aevum* 78, 103-8. Milano.
- (2004b) Conference Report: Papers on Syriac Topics. *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 7.1, §§ 1-5. Piscataway, NJ.
- (2004c) Linee introduttive a Barhadb^sshabbā, 'La causa della fondazione delle scuole': filosofia e storia della filosofia greca e cristiana in Barhadb^sshabbā. 'Ilu 9, 127-81. Madrid.
- (2005a) rec. di C.P. Thiede, *Jesus. Der Glaube, die Fakten* (Augsburg 2003). *Aevum* 79, 181-86. Milano.
- (2005b) The First Evangelization of the Mesopotamian Regions in the Syriac Tradition. *Antiquo Oriente* 3, 11-54. Buenos Aires.
- (2005c) Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani, in *Giovanni Crisostomo. Oriente e Occidente tra 4. e 5. secolo : 33. Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 2004*, I, 121-62. Roma.
- (2005d) Barhadb^sshabbā di Halwan, *Causa della fondazione delle scuole*. Traduzione e note essenziali. 'Ilu 10, 127-70. Madrid.
- (2005e) Gesù tra i sapienti greci perseguitati ingiustamente in un antico documento filosofico pagano di lingua siriana. *Rivista di filosofia neoscolastica* 97, 545-70. Milano.
- (2005f) Il dossier di Perpetua: una rilettura storica e letteraria. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 139, 309-52. Milano.
- (2006a) Possible Historical Traces in the *Doctrina Addai*? *Hugoye : Journal of Syriac Studies* 9.1, §§ 1-23. Piscataway, NJ.
- (2006b) *Il Chronicon di Arbela*: una messa a punto storiografica. *Aevum* 80, 145-64. Milano.
- (2006c) Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation. *Invigilata Lucernis* 28, 195-226. Bari.
- a c. (2008a) *Gli Atti di Mari* (Testi del Vicino Oriente antico, 7.2). Brescia.
- (2008b) Papa Bar Aggai, in A. Di Berardino (a c.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* III, 3867-68. Genova.
- (2008c) Shapur, I e II, in A. Di Berardino (a c.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* III, 4921-24. Genova.
- (2009a) *Bardesane κατά Εἰμαρμένης*. Bologna.
- (2009b) Origen, Bardaisan, and the Origeno f Universal Salvation. *Harvard Theological Review* 102/2, 135-68. Cambridge, MA.

- (2009c) Bardesane e la sua scuola, l'Apologia siriana "di Melitone" e la Doctrina Addai. *Aevum* 83, 141-68. Milano.
- Raschke, Manfred G. (1978) *New Studies in Roman Commerce with the East. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 9, 2, 604-1341. Berlin – New York.
- Reck, Christiane et al. a c. (2001) *Manichaica Iranica*. Roma.
- Rhee, Helen (2005) *Early Christian Literature: Christ and Culture in the II and III Centuries*. London.
- Rizk, Karam (1992) Aphraate. *Encyclopédie Maronite* 1, 371-74. Kaslik.
- Russell, Paul S. (1994) *St. Ephraem the Syrian and St. Gregory the Theologian Confront the Arians*. Kottayam.
- (1998) A First Look at the Christology of Ephraem the Syrian, in R. Lavenant (a c.), *Symposium Syriacum VII, Uppsala University, 11-14 August 1996* (OCA, 256), 107-17. Roma.
- (2001) The Image of the Infant Jesus in Ephrem the Syrian. *Hugoye* 5.1, §§ 1-30. Piscataway, NJ.
- (2003) rec. di K. den Biesen, *Bibliography of St. Ephrem the Syrian* (Giove in Umbria 2002). *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 6.1, §§ 1-10. Piscataway, NJ.
- Sarkisyan, Gagik (1980) *The History of Armenia by Movses*. Cambridge.
- Sartre, Maurice (1991) *L'Orient romain*. Paris.
- Scher, Addai a c. (1907a) Cause de la fondation des écoles composée par Mar Barhadšabba 'Arabaya, évêque de Halwan, in *Patrologia Orientalis* IV, 327-97 = [13]-[83]. Paris.
- a c. (1907b) Histoire nestorienne inédite (*Chronique de Séert*), in *Patrologia Orientalis* IV, 215-311 = [5]-[101]; V/2, 219-344 = [107]-[242]. Paris.
- Schippmann, Klaus (1980) *Grundzüge der parthischen Geschichte*. Darmstadt.
- Segal, Judah Ben (1970) *Edessa, the Blessed City*. Oxford. [Repr. Piscataway, NJ 2001²].
- (1980) When Did Christianity Come to Edessa?, in B.C. Bloomfield (a c.), *Middle Eastern Studies and Libraries, a Felicitation Volume for Prof. J.D. Pearson*, 179-91. London.
- Shaw, Brent (1993) The Passion of Perpetua. *Past and Present* 139, 3-45. Oxford.
- Shemunkasho, Aho (2002) *Healing in the Theology of St. Ephrem*. Piscataway, NJ.
- Shepardson, Tina (2002) 'Exchanging Reed for Reed': Mapping Contemporary Heretics onto Biblical Jews in Ephrem's Hymns on Faith. *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 5.1, §§ 1-15. Piscataway, NJ.
- (2008) *Anti-Judaism and Christian Orthodoxy*. Washington.
- Sidebotham, Steven E. (1986) *Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa, 30 B.C. - A.D. 217*. Leiden.
- Smith, George (2004) *The Conversion of India from Pantaenus to the Present Time*. Piscataway, NJ.
- Spinks, Bryan Douglas (1993) *Worship. Prayers from the East*. Washington DC.
- (1999) *Mar Nestorius and Mar Theodor the Interpreter: The Forgotten Eucharistic Prayers of East Syria* (Grove Liturgical Studies, 45). Cambridge.
- Stroumsa, Guy (1992) Titus of Bostra and Alexander of Lycopolis, in R.T. Wallis, J. Bregman (a c.), *Neoplatonism and Gnosticism* (Studies in Neoplatonism, 6), 337-49. Albany, N.Y.
- Sundermann, Werner (1981) *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*. Berlin.
- (1992) *Der Sermon von Licht-Nous. Eine Lehrschrift des östlichen Manichäismus*. Berlin.
- Tardieu, Michael (1988) *Il Manicheismo*. Cosenza.
- Taylor, Joan (1990) The Phenomenon of Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention? *Vigiliae Christianae* 44, 313-34. Amsterdam.
- Teixidor, Javier (1990) L'apôtre d'après la littérature syriaque. *Apocrypha* 1, 269-77. Turnhout.
- (1992) *Bardesane d'Édesse. La première philosophie syriaque*. Paris.
- (1994) Bardesane de Syrie, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques* 2, 54-63. Paris.
- Thomson, Robert W. a c. (1978) *Moses Khorenat'sis. History of the Armenians*. Cambridge, Ma.
- Tisserant, Eugène (1931) Nestorienne (L'Église), in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 12/1, 157-323. Paris.

- van Tongerloo, Alois a c. (1995) *The Manichaean NOYC. Proceedings of the International Symposium Organized in Louvain 31 July - 3 August 1991* (Manichaean Studies, 2). Lovanii.
- Toumanoff, Kyriil (1961) On the Date of Ps.Moses of Chorene. *Handes Amsoreay* 12, 467-76. Wien.
- Traina, Giusto (1991) *Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno*. Venezia.
- (1995; 1998) Materiali per un commento a Movsēs Xorenac'i, *Patmuḏiwn Hayoc'ē*. *Le Muséon* 108, 279-333; 111, 95-138. Louvain.
- Valantasis, Richard (1999) Is the Gospel of Thomas Ascetical? *Journal of Early Christian Studies* 7, 55-81. Abilene.
- Van Esbroeck, Michael (1987) Who is Mari the Addressee of Ibas' Letter? *Journal of Theological Studies* 38, 129-35. Oxford.
- Van Rompay, Lucas (1982) *Théodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-48)* (CSCO 435-36). Lovanii.
- (1987) Quelques remarques sur la tradition syriaque de l'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, in H.J.W. Drjivers, R. Lavenant, G.J. Reinink (a c.), *Literary Genres in Syriac Literature: IV Symposium Syriacum 1984, Groningen-Oosterhess 10-12 September* (OCA, 229), 33-43. Roma.
- (2005) Society and Community in the Christian East, in M. Mas (a c.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 239-66. Cambridge.
- Voicu, Sever (1983) Movsēs Xorenac'i, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 2, 2324-25. Casale Monferrato.
- Vööbus, Arthur (1960) *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, 2. *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria* (CSCO, 197). Louvain.
- Waldmann, Helmut (1992) Mani, das Christentum, und der Iran, in N. El-Khoury, H. Crouzel, R. Reinhardt (a c.), *Lebendige Überlieferung. Festschrift für H.J. Vogt*, 356-64. Beirut – Ostfilder.
- Waldner, Katharina (2004) 'Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...': Zur narrativen Technik der Körperdarstellung in *Martyrium Polycarpi* und der *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, in B. Fichtinger, H. Seng (a c.), *Die Christen und der Körper*, 29-74. München.
- Wallace, Ronald (2001) *The Story of Joseph and the Family of Jacob*. Grand Rapids.
- White, L. Michael (2005) *From Jesus to Christianity. How Four Generations of Visionaries and Storytellers Created the New Testament and Christian Faith*. San Francisco.
- Widengren, Geo (1964) *Il Manicheismo*. Milano.
- Wilson, Stephen (1995) *Related Strangers: Jews and Christians 70-170 C.E.* Minneapolis.
- Winter, Franz (1999) *Bardesanes von Edessa über Indien. Ein früher syrischer Theologe schreibt über ein fremdes Land*. Innsbruck.
- Zaccagnini, Carlo a c. (2003) *Mercanti e politica nel mondo antico*. Roma.
- Zuurmond, Rochus (1988) The Pentateuch Quotations of Aphrahat, in M.G.D. Harbers et al. (a c.), *Tussen Nijl en Herengracht. Festschrift M.S.H.G. Heerma van Voss*, 33-39. Amsterdam.

SUMMARY

The present article examines two Syriac documents, the *Doctrina Addai* and the *Acta Maris*, and the problem of their reciprocal relationship, from the literary and historical point of view. The Mari story, as related in the latter work, includes a short version of the Addai narrative, which is the object of the former document. This inclusion is clearly intended to link Mari to Addai, and, through Addai, to the Apostles, in order to guarantee an apostolic origin of the

Church of Mesopotamia, whereas Mari is not even mentioned among Addai's disciples in the *Doctrina*. This suggests that the two traditions were initially different, and that the Addai story was only later incorporated into that of Mari, which moreover seems to have developed in competition with some traditions to be found in the Addai legend. I endeavour to show that in the two documents, both in the background and in some details, there are several historical features deriving from ancient traditions, although mixed up with legendary elements, chronological shifts and inconsistencies.