

ADAMANTIUS

**Annuario di Letteratura Cristiana Antica
e di Studi Giudeoellenistici**

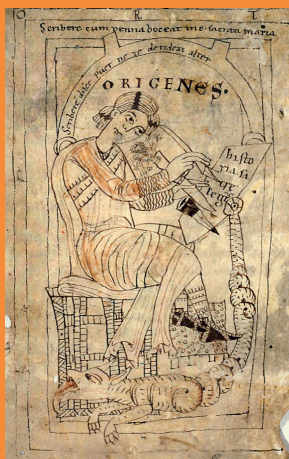
Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
“Origene e la tradizione alessandrina”

Journal of the Italian Research Group on
“Origen and the Alexandrian Tradition”

24

2018

*The Coptic Book: Codicological Features,
Places of Production, Intellectual Trends*



Morcelliana

Adamantius

Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
“Origene e la tradizione Alessandrina”

*

Journal of the Italian Research Group on
“Origen and the Alexandrian Tradition”

24

(2018)



Adamantius

*Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su
"Origene e la tradizione alessandrina"*

*Journal of the Italian Research Group on
"Origen and the Alexandrian Tradition"*

Comitato Scientifico Scientific Committee

Gilles Dorival (Aix-en-Provence / Marseilles),
Giovanni Filoramo (Torino), Alain Le Boulluec (Paris), Christoph Marksches (Berlin),
Claudio Moreschini (Pisa), Enrico Norelli (Genève), David T. Runia (Melbourne),
Guy Gedaliahu Stroumsa (Oxford / Jerusalem),
Robert Louis Wilken (Charlottesville, Virginia)

Comitato di Redazione Editorial Board

Roberto Alciati, Osvalda Andrei, Guido Bendinelli, Paola Buzi,
Antonio Cacciari (vicedirettore), Francesca Calabi, Alberto Camplani (direttore scientifico),
Tessa Canella, Nathan Carlig, Francesca Cocchini, Chiara Faraggiana di Sarzana, Emiliano Fiori,
Mariachiara Giorda, Leonardo Lugaresi, Valentina Marchetto, Angela Maria Mazzanti, Adele Monaci,
Andrea Nicolotti, Domenico Pazzini, Lorenzo Perrone (direttore responsabile), Francesco Pieri,
Teresa Piscitelli, Emanuela Prinziavalli, Marco Rizzi, Pietro Rosa, Agostino Soldati, Stefano Tampellini,
Daniele Tripaldi (segretario), Andrea Villani, Claudio Zamagni

Corrispondenti esteri Foreign correspondents

Cristian Badilita (Romania), Marie-Odile Boulnois (France),
Harald Buchinger (Austria), Dmitrij Bumazhnov (Russia), Augustine Casiday (United Kingdom),
Tinatin Dolidze (Georgia), Samuel Fernández (Chile), Michael Ghattas (Egypt),
Anders-Christian Jacobsen (Denmark), Adam Kamesar (U.S.A.), Aryeh Kofsky (Israel),
Johan Leemans (Belgium), José Pablo Martín (Argentina), Joseph O'Leary (Japan),
Anne Pasquier (Canada), István Perczel (Hungary), Henryk Pietras (Poland),
Jana Plátová (Czech Republic), Jean-Michel Roessli (Switzerland),
Riemer Roukema (The Netherlands), Samuel Rubenson (Sweden),
Anna Tzvetkova (Bulgaria), Martin Wallraff (Germany)

La redazione di *Adamantius* è presso il Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Via Zamboni 32, I-40126 Bologna (tel. 0512098517, fax 051228172). Per ogni comunicazione si prega di rivolgersi al Prof. Alberto Camplani (e-mail: alberto.camplani@uniroma1.it) o al Prof. Antonio Cacciari (e-mail: antonio.cacciari@unibo.it). Il notiziario segnerà tutte le informazioni pervenute che riguardino specificamente il campo di ricerca del gruppo, registrando in maniera sistematica le pubblicazioni attinenti ad esso. Si prega d'inviare dissertazioni, libri e articoli per recensione all'indirizzo sopra indicato.

Indice
Adamantius 24 (2018)

1. *Contributi*
- 1.1 *Sezioni monografiche*
- 1.1.1 *The Coptic Book: Codicological Features, Places of Production, Intellectual Trends*
 - PAOLA BUZI, *Introduction* 6-8
 - MARILENA MANIACI, *Ricordo di Paul Canart (25 ottobre 1927 – 14 settembre 2017)* 9-11
 - GIANFRANCO AGOSTI, *Greek and Coptic Paideia in Late Antique Egypt: Comparing the Incomparable?* 12-21
 - SOFÍA TORALLAS TOVAR, *Athanasius' Letter to Dracontius: A Fourth-Century Coptic Translation in a Papyrus Roll (P.Monts.Roca inv. 14)* 22-38
 - PAOLA BUZI, *The Coptic Papyrus Codices Preserved in the Museo Egizio, Turin: New Historical Acquisitions, Analysis of Codicological Features, and Strategies for a Better Understanding and Valorization of the Library from Thi(ni)s* 39-57
 - TITO ORLANDI, *The Monasteries of Shenoute and Macarius: A Comparison Between Two Libraries* 58-65
 - FRANCESCO BERNO, *The Coptic Reception of the Homilies on the Epistle to the Hebrews by John Chrysostom (CPG 4440), with Some Notes on the Composition of MONB.CR (= CLM 325): A Survey and New Textual Identifications* 66-74
 - ELISABETH R. O'CONNELL, *Theban Books in Context* 75-105
 - ANNE BOUD'HORS, *Le P. Bodmer 58 comme témoin de la vie culturelle et religieuse dans la région thébaine au début du vi^e siècle* 106-117
 - TOMASZ GÓRECKI† e EWA WIPSZYCKA, *Scoperta di tre codici in un eremo a Sheikh el-Gurna (TT 1151-1152): il contesto archeologico* 118-132
 - RENATE DEKKER, *The Early Sahidic Version of the Encomium on Bishop Pesynthius of Koptos from Shaykh Abd al-Qurna: On the Progress of Its Edition* 133-142
 - ÁGNES T. MIHÁLYKÓ, *The Thrice-Blessed Pesynthios of Koptos and the Presanctified Holies: Some Notes on a Coptic Pastoral Letter (P.Berol. 11346)* 143-149
 - ALBERTO CAMPLANI – FEDERICO CONTARDI, *The Canons Attributed to Basil of Caesarea in the Context of the Canonical Literature Preserved in Coptic* 150-164
 - NATHAN CARLIG, *Codicological Remarks on the Pseudo-Basil Codex from Hermitage MMA 1152 (Cairo, Coptic Museum, inv. 13448)* 165-183
 - PRZEMYSŁAW PIWOWARCZYK, *Preliminary Remarks on the Recently Identified Leaves with Martyrium Petri from Sheikh Abd el-Gurna* 184-194
 - AGOSTINO SOLDATI, *One of the Oldest Extant Coptic 'Colophons'* 195-199
 - JULIAN BOGDANI, *Linking Coptic literary manuscripts to the archaeological context by means of Digital Humanities: The case of 'PATHs' project* 200-210
- 1.1.2 *Lectures on Philo – De vita Mosis*
 - CLAUDIO ZAMAGNI, *Introduzione* 211-212
 - FRANCESCA CALABI, *Regalità, profezia, sacerdozio di Mosè secondo Filone alessandrino* 213-226
 - FRANCESCA SIMEONI, *Assimilazione e immutabilità. Modelli platonici della relazione tra Mosè e Dio in Filone di Alessandria* 227-237
 - MANUELA BARETTA, *Ipotesi sul pubblico del De vita Mosis di Filone alessandrino* 238-244
 - LEONARDO LUGARESÌ, *Dio e l'uomo nel teatro del mondo. Agonismo spirituale, vita inautentica e rappresentazione del potere nella riflessione di Filone sugli spettacoli* 245-263
 - ANGELA MARIA MAZZANTI, *L'importanza della krisis fra enunciazione teorica e lettura degli avvenimenti. La Legatio ad Gaium di Filone di Alessandria* 264-275
 - ILARIA L.E. RAMELLI, *Philo as One of the Main Inspirers of Early Christian Hermeneutics and Apophatic Theology* 276-292

GUIDO BENDINELLI, *Filone e Origene interpreti di Mosè* 293-305

CLAUDIO ZAMAGNI, *Filone nella letteratura cristiana antica: la sintesi eusebiana di Hist. eccl. II 4,2-3 e la testimonianza sui 'terapeuti' (II 16,2-17,24)* 306-311

MASSIMO GARGIULO, *Una esegesi per tutti: le Quaestiones tra giudaismo rabbinico, mondo greco e tradizioni popolari* 312-324

DOMENICO PAZZINI, *Creazione, nominazione, linguaggio: Genesi 1-2 in Filone, Origene, Walter Benjamin* 325-333

1.2

Articoli

ALEX LEONAS, *Notes concerning Philo's chronology and social position* 334-348

VÍT HUŠEK, *Scholia of Clement of Alexandria in the Coptic Catena on the Gospel* 349-359

ANTONIO CACCIARI, *Sugli hapax legomena nelle Homiliae in Psalmos origeniane* 360-370

ADELE MONACI CASTAGNO, *Eusebio di Cesarea, Gerusalemme e la Palestina (313-324/325 d.C.)* 371-397

MANOLIS PAPOUTSAKIS, *Is He the Rider of the Quadriga? Ephrem the Syrian on Julian's Apotheosis* 398-415

GIOVANNI MANDOLINO, «Come un indovino»: *doppia creazione e immagine di Dio nel De opificio hominis di Gregorio di Nissa* 416-434

ALESSANDRO CAPONE, *Stoici, qui nostro dogmati in plerisque concordant: Gerolamo e lo stoicismo* 435-450

CARLA LO CICERO, *Rufino traduttore di Gregorio di Nazianzo. Pastori di pecore (o bovini) e pastori di anime: riecheggiamenti virgiliani e ricordi di scuola (Gr. Naz. or. 2,9 – Rufin. Greg. Naz. orat. 1,9)* 451-462

ELISA DAL CHIELE, *Gubernat aquam qualiter illi placuerit. Una citazione non identificata in Agostino, cons. ev. III 48* 463-468

CARMEN ANGELA CVETKOVIĆ, *Contested Authority in the Twelfth Century Latin West: Bernard of Clairvaux's Reception of Origen* 469-484

RUBÉN PERETÓ RIVAS, *The two versions of Evagrius Ponticus' Kephalaia Gnostika. A New Discussion on Their Authenticity* 485-492

1.3

Note e Rassegne

TESSA CANELLA, *Lo sviluppo teologico cristiano dell'idea di tolleranza: a margine di un recente volume di Peter Van Nuffelen* 493-505

LORENZO PERRONE, *Tra le linee dei conflitti: Coabitazioni culturali e religiose ad Alessandria e in Egitto fra I e VI sec., con un'appendice di ALBERTO CAMPLANI, Momenti di trasformazione storico-culturale e percorsi di coabitazione nelle zone marginali* 506-519

GUALTIERO CALBOLI, *I Commenta in Ciceronis Rhetorica di Mario Vittorino: una nuova edizione commentata* 520-531

2.

Notiziario

2.1

Riunioni del Gruppo 532-536

2.2

Notizie su tesi e attività didattiche 537-541

[TERESA PISCITELLI]

3.

Repertorio bibliografico

3.1

Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina (a cura di L. PERRONE) 542-615

0. *Bibliografie, repertori e rassegne; profili di studiosi*, 542; 1. *Miscellanee e studi di carattere generale*, 544; 2. *Ellenismo e cultura alessandrina*, 556; 3. *Giudaismo ellenistico*, 556; 4. *LXX*, 558; 5. *Aristobulo*, 562; 6. *Lettera di Aristeo*, 563; 7. *Filone Alessandrino*, 563 (1. *Bibliografie, rassegne, repertori*; 2. *Edizioni e traduzioni*; 3. *Miscellanee e raccolte*; 4. *Studi*); 8. *Pseudo-Filone*, 565; 9. *Flavio Giuseppe*, 566 (1. *Bibliografie, rassegne, repertori*; 2. *Edizioni e traduzioni*; 3. *Miscellanee e raccolte*; 4. *Studi*); 10. *Cristianesimo alessandrino e ambiente egiziano*, 566 (1. *Il contesto religioso egiziano*; 2. *Il periodo delle origini*; 3. *Gnosticismo, ermetismo e manicheismo*; 4. *La chiesa alessandrina: istituzioni, dottrine, riti, personaggi e episodi storici*; 5. *Il monachesimo*); 11. *Clemente*

INDIRIZZARIO DEI MEMBRI DEL GRUPPO

- Alessandrino*, 577; 12. *Origene*, 578 (1. *Bibliografie, rassegne, repertori*; 2. *Edizioni e traduzioni*; 3. *Miscellanee e raccolte*; 4. *Studi*); 13. *L'origenismo e la fortuna di Origene*, 590; 14. *Dionigi Alessandrino*, 591; 15. *Pierio di Alessandria*; 16. *Pietro di Alessandria*; 17. *Alessandro di Alessandria*, 591; 18. *Ario*, 592; 19. *Eusebio di Cesarea*, 592; 20. *Atanasio*, 594; 21. *I Padri Cappadoci*, 595 (1. *Basilio di Cesarea*, 595; 2. *Gregorio di Nazianzo*, 596; 3. *Gregorio di Nissa*, 597); 22. *Ambrogio di Milano*, 605; 23. *Didimo il Cieco*, 605; 24. *Evagrio*, 605; 25. *Rufino di Aquileia*, 606; 26. *Teofilo di Alessandria*, 606; 27. *Sinesio di Cirene*, 606; 28. *Gerolamo*, 606; 29. *Agostino*, 609; 30. *Isidoro di Pelusio*; 31. *Cirillo Alessandrino*, 611; 32. *Nonno di Panopoli*, 612; 33. *Pseudo-Dionigi Areopagita*, 613; 34. *Cosma Indicopleuste*; 35. *Giovanni Filopono*, 614; 36. *Massimo il Confessore*, 615.
- 3.2 *Segnalazioni di articoli e libri* 616-652
[MARIA DELL'ISOLA, MARCO SETTEMBRINI, ANDREA NICOLOTTI, ROMANO PENNA, ARIANNA ROTONDO, CLEMENTI MAZZUCCO, ANDREA VILLANI, OSVALDA ANDREI, LEONARDO LUGARESÌ, LORENZO FOCANTI, JEAN-MARIE AUWERS, STEFANO FRANCHINI].
4. *Comunicazioni*
- 4.1 *Congressi, seminari e conferenze*
- 4.1.1 *Congressi: cronache* 653-658
Philon d'Alexandrie dans l'Europe moderne: réception d'un corpus judéo-hellénistique (XVI-XVIII s.), Lyon, 7-9 novembre 2018 [FRANCESCA CALABI]. XVI Convegno del GIROTA 27-28 aprile 2018 – Portogruaro (VE) *Il cristianesimo in Anatolia tra Marco Aurelio e Diocleziano: tradizione asiatica e tradizione alessandrina a confronto* [MAURIZIO GIROLAMI].
- 4.1.2 *Seminari: cronache* 658-661.
Summer School in Coptic Literature and Manuscript Tradition (Centre for the Study of Manuscript Cultures, Hamburg, 17-21 settembre 2018) [MARTA ADESSI]
- 4.1.3 *Progetti di ricerca* 662-667
A proposito di PAThs [PAOLA BUZI, ALBERTO CAMPLANI, MARIA CHIARA GIORDA]
5. *Indici*
- 5.1 *Indice delle opere di Origene* (M. ADESSI) 668-669
- 5.2 *Indice degli autori moderni* (M. ADESSI) 670-684
6. *Indirizzario*
- 6.1 *Elenco dei membri del Gruppo* 685-688
- 6.2 *Elenco dei collaboratori di Adamantius 24 (2018)* 689-690
7. *Libri e periodici ricevuti* 691-694
8. *Pubblicazioni del Gruppo* 695-696
- Opere di Origene* 697
- Annuncio delle due sezioni monografiche di «Adamantius» 25 (2019)* 698

**Tra le linee dei conflitti:
Coabitazioni culturali e religiose ad Alessandria e in Egitto fra I e VI sec.***

di

Lorenzo Perrone

con un'appendice di Alberto Camplani

Prima di tutto desidero ringraziare l'amico Luca Arcari. Quando organizzò il convegno del 2014, che ha dato luogo alla presente pubblicazione, egli insistette con me perché vi partecipassi. Non volevo deluderlo una seconda volta e dunque ho accettato con piacere il suo invito a presentare il volume, sebbene adesso come allora rimanga consapevole della mia difficoltà a interloquire adeguatamente sulle problematiche a vasto raggio che stanno a cuore al curatore del libro e ai suoi valenti collaboratori.

C'è, per così dire, una sfida o posta in gioco fin a partire dal titolo evocativo nonché dalla precisazione contenuta nel sottotitolo: *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*. «Oltre i conflitti» preannuncia, in linea di principio, la proposta di una visuale diversa da quella più nota sulla realtà multiculturale e multireligiosa di Alessandria e dell'Egitto che ce li descrive piuttosto come lo scenario di ripetuti conflitti durante l'epoca romano-bizantina. Viene subito in mente, per converso, il titolo del libro di Christopher HAAS che muove dalla prospettiva della topografia urbana di Alessandria per mettere in luce le situazioni conflittuali fra le diverse comunità che la popolano nella tarda antichità (*Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London 1997). Analogamente Edward J. WATTS approfondisce questo periodo sulla scia della dialettica conflittuale tra pagani e cristiani (*Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley 2010)¹. Ciò nondimeno lo stesso Haas indica anche dinamiche socio-culturali di segno diverso nel 'faccia a faccia' quotidiano, le quali tendono a rafforzare semmai l'idea di una convivenza e/o interazione più positive fra i vari soggetti attivi nelle vicende storiche di questo periodo, pur con tutte le loro diversità ed anche in presenza di una 'retorica' dell'identità che si sforza di accentuare in ciascuno di essi la fisionomia distinta.

Inoltre, la linea innovativa di ricerca, di cui questo insieme di studi vuole essere espressione, trova sostegno e conferme in altri apporti storiografici degli ultimi anni. Non a caso Luca Arcari, nell'ampio saggio introduttivo (*Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Cent. CE*, pp. 1-24), ricorda come abbia tratto ispirazione dall'analoga raccolta curata da Nicole BELAYCHE e Jean-Daniel DUBOIS: *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris 2011. Fra l'altro, non pochi dei contributi che figurano in essa vertono su tematiche affrontate anche nel nostro volume. Ma si potrebbe pure segnalare la recentissima miscellanea per la cura di Hugo LUNDHAUG e Lance JENOTT sulla più celebre biblioteca dell'Egitto copto (*The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*, Tübingen 2018), che si sforza di provare come l'eredità letteraria dello gnosticismo sia stata recepita dal monachesimo egiziano a riprova dell'impossibilità di tracciare confini troppo netti fra tradizioni e ambienti apparentemente diversi dal punto di vista culturale e religioso – un motivo che ritorna anche nel contributo offerto da Lundhaug per la nostra raccolta (*The Nag Hammadi Codices in the Complex World of 4th- and 5th-Cent. Egypt*, pp. 339-358). Infine, a sottolineare ulteriormente la validità dell'approccio prescelto e dell'interesse particolare che riveste, non si può fare a meno di ricordare l'intensa stagione attuale degli studi sull'Egitto ellenistico-romano e cristiano-copto che, grazie alla documentazione privilegiata di cui disponiamo, dà luogo alla fioritura di studi senza dubbio la più rilevante e proficua per la storia religio-

* *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*, ed. by L. ARCARI (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 103), Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. xiii+460. Questo volume è stato oggetto di una discussione pubblica avvenuta presso l'Università di Napoli "Federico II" il 20 novembre 2018 alla presenza del curatore, Luca Arcari. Il testo è dovuto a Lorenzo Perrone, mentre l'appendice è opera di Alberto Camplani.

¹ Si potrebbe inoltre menzionare, per la prima età romana, K. BLOUIN, *Le conflit judéo-alexandrin de 38-41. L'identité juive à l'épreuve*, Préface de J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, Paris 2005.

sa dell'antichità. Ne è un esempio eloquente, fra i tanti che si potrebbero citare, la sezione monografica di *Adamantius* 2015 dedicata ai Papiri Bodmer e curata esemplarmente da Gianfranco AGOSTI, Paola BUZI e Alberto CAMPLANI (*I Papiri Bodmer: Biblioteche, comunità di asceti e cultura letteraria in greco, copto e latino nell'Egitto tardoantico*). Né va dimenticato il cantiere archeologico di Alessandria che negli ultimi tre decenni ha sensibilmente arricchito la documentazione sulla città in età ellenistico-romana², fra l'altro con la scoperta di *auditoria* negli scavi polacchi a Kôm el-Dikka che ha fatto pensare a locali di studio forse collegati alla celebre biblioteca di Alessandria, se non addirittura alle aule del *Didaskaleion* cristiano (che in realtà precede questi *auditoria* di almeno due-tre secoli)³.

Ora, una prima osservazione di carattere generale sulla ventina di contributi che compongono il volume, in relazione agli ambienti storico-geografici da esso evocati, porta a rilevare la preminenza dello scenario alessandrino su quello egiziano: la *polis* occupa un posto predominante rispetto alla *chôra*, sebbene a volte i protagonisti e gli eventi della prima impattino anche sulla seconda rendendo precaria la distinzione fra i due ambiti. D'altra parte, se Alessandria sta al centro della maggior parte degli interventi, occorre riconoscere la prevalenza di attenzione per tematiche legate alla storia della città nei primi tre secoli, cioè l'Alessandria romana prima dell'avvento dell'Alessandria bizantina fra IV e VI sec., quella a cui andava la preferenza del suo moderno cantore Costantino Kavafis. Sarebbe però sbagliato ricavare dalla diversità dello spazio accordato ai due distinti periodi l'idea che la *facies* multireligiosa e multiculturale di Alessandria e dell'Egitto si sia sensibilmente modificata e ridotta sotto l'impero cristiano facendo sì che venissero meno le dinamiche e le problematiche tipiche delle coabitazioni fra etnie, religioni e culture diverse⁴. È vero che la cristianizzazione penetra in profondità nell'Egitto tardo-antico, ma senza che ciò comporti la scomparsa di altre presenze, a cominciare dal giudaismo, ma anche del paganesimo, per non parlare poi della vivace dialettica di conflitto e interazione internamente alle comunità cristiane a partire dalla Grande persecuzione e dalla crisi ariana fino alle controversie cristologiche dopo il concilio di Calcedonia (451).

Senza passare in rassegna i singoli contributi con le sezioni che essi formano via via nel corso del volume, preferisco richiamare inizialmente alcune prospettive storiografiche che emergono da esso e ne costituiscono, a mio giudizio, una prima ragione d'interesse. Esse guideranno almeno in parte la rassegna critica che fornirò in seguito. Fra i nodi storici che più condizionano l'indagine sulla coabitazione religiosa e culturale nell'Alessandria romana c'è, in primo luogo, il destino della comunità ebraica dopo la rivolta del 115-117 d.C. Com'è noto, essa sembra scomparire pressoché interamente dall'orizzonte della storia per almeno un buon secolo o più, sollevando un interrogativo che ha ricadute importanti anche per l'oscuro periodo contemporaneo delle origini cristiane. È questo infatti un secondo ambito problematico di cui avvertiamo le tracce anche nel nostro volume, davanti ai vari tentativi di disegnare l'incerta fisionomia del cristianesimo alessandrino ai suoi inizi, collocato com'è tra giudaismo e gnosticismo, e di chiarirne con maggior precisione gli sviluppi nel momento in cui affiora agli occhi della narrazione storica. Una terza prospettiva storiografica, che ho già anticipato, consiste nel rapporto fra la *polis* e la *chôra*: si tratta in sostanza sia della ricezione, elaborazione e persistenza locale dell'eredità dell'ellenismo alessandrino, attestata fra l'altro dalla circolazione dei classici e di altri testi in greco nonché dalla pratica di un bilinguismo copto-greco che innova significativamente il quadro linguistico rispetto all'Egitto tolemaico⁵. Ma

² Si veda il catalogo della mostra di Parigi: *La gloire d'Alexandrie*, Paris 1998 e il breve riepilogo delle scoperte archeologiche recenti in A. BERNARD, *Alexandrie la Grande*. Nouvelle édition, Paris 1998, 367-372 («Annexe: Trente ans de découvertes»). Per un'informazione aggiornata sono utili le successive puntate della *Chronique Alexandrine* a cura di A. JAKAB: cf. *Adamantius* 7 (2001) 98-114; 9 (2003) 170-178; 11 (2005) 211-226; 13 (2007) 258-275; 15 (2009) 270-290; 17 (2011) 262-296; 19 (2013) 466-481.

³ Cf. *Alexandria: Auditoria of Kom el-Dikka and Late-Antique Education*, ed. by T. DERDA, T. MARKIEWICZ and E. WIPSZYCKA (Journal of Juristic Papyrology Supplement, 8), Warsaw 2007; M.W. CHAMPION, *Exploring the Cosmos. Creation and Cultural Interaction in Late-Antique Gaza*, Oxford 2014, 29-30; E.J. WATTS, *Riot in Alexandria. Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*, Berkeley 2010, 5-9.

⁴ Lo ha ricordato, fra gli altri, G. BOWERSOCK, *Late Antique Alexandria*, in *Alexandria and Alexandrianism*, Malibu (Ca.) 1996, 263-270: 266.

⁵ Se Joseph Mélèze Modrzejewski esprime più in generale riserve verso l'idea di un *mélange* 'greco-egiziano' in età tolemaica, per Willy Peremans occorre parlare di 'unilinguismo', come riferisce A. JAKAB, *Chrétiens d'Alexandrie. L'insertion sociale et l'évolution institutionnelle d'une communauté chrétienne aux IIe-IIIe siècles*, *Adamantius* 5 (1999) 92-104, p. 94: «Les contacts et les échanges entre ces deux groupes – Hellènes et Égyptiens – sont relativement peu nombreux. Malgré

è anche la questione del lascito culturale e religioso pagano nel cristianesimo egiziano con la sua forte impronta monastica, come oggi si vuole di nuovo che sia il caso anche per i testi di Nag Hammadi⁶. Infine, una quarta prospettiva che si delinea è quella relativa alle 'retoriche dell'identità' tendenzialmente foriere di processi e dinamiche conflittuali: fino a che punto questi discorsi preoccupati di sottolineare differenze, alternative ed incompatibilità – come vediamo sia nel "dialogo tra sordi" che si svolge a distanza fra il pagano Celso e il cristiano Origene o nelle narrazioni storiche polemiche di monofisiti e calcedonesi – riflettono effettivamente dei dati storici sulle difficoltà di coabitazione?

In aggiunta a queste prospettive ci si potrebbe ancora chiedere quali siano gli apporti di concetti, schemi e nozioni storiografiche per l'ampio arco di sei secoli entro cui si collocano i *test cases* studiati. Luca Arcari è giustamente molto attento all'operatività o meno delle categorie più consuete e alla ricerca di nuove (per esempio, in tema di 'identità' e di 'egemonia'). C'è a questo riguardo un contributo in apertura, che trovo emblematico e nello stesso tempo metodologicamente esemplare: Tobias NICKLAS s'interroga sull'*Apocalisse di Pietro* quale testimone del cristianesimo alessandrino agli inizi del II sec. (*Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Early 2nd-Cent. Christianity in Alexandria*, pp. 27-46), evidenziando come sia impossibile tracciarvi distinzioni nette fra ciò che è 'giudaico', 'cristiano' o 'greco'. Se non si può neppure parlare di 'giudeocristianesimo', data l'assenza della *halakhah* con la relativa preoccupazione per l'osservanza della Legge, l'escatologia di questo apocrifo combina di fatto motivi della tradizione religiosa pagana con gli spunti tratti dalle fonti dell'Antico e del Nuovo Testamento. La conseguenza di ciò è che «forse l'*Apocalisse di Pietro* attesta anche come, sotto molti punti di vista, il cristianesimo del II sec. non fosse affatto caratterizzato da identità stabili... e da confini che delimitassero con chiarezza» i cristiani «da quelli che gli antichi Apologisti chiamavano "Giudei" e "Greci"» (pp. 41-42).

Lasciando adesso da parte la questione circa le ragioni di tali costruzioni identitarie, che peraltro, al di fuori di Alessandria (con un Aristide o un Giustino), si situano grossomodo alla stessa altezza cronologica, l'immagine 'magmatica' evocata da Nicklas attira inevitabilmente l'impressione di 'sincretismo', una categoria senza dubbio incerta e discutibile, e che forse proprio per questo non sembra mai essere stata oggetto esplicito di riflessione nel volume⁷. Tuttavia, come connotare diversamente il fenomeno descritto da Daniele TRIPALDI nel suo intervento su "Basilide e la Sapienza egiziana" («*Basilides*» and «*the Egyptian Wisdom*»: *Some Remarks on a Peculiar Heresiological Notice [Ps.-Hipp. Haer. 7.20-27]*, pp. 87-114), allorché nella notizia dello Pseudo-Ippolito sul maestro gnostico osserva la «fusione culturale in atto della tradizione indigena egiziana con la poesia e la filosofia greche, e gli *hieroi logoi* di tutti i tipi e provenienze, incluse la letteratura orfica e le Scritture ebraiche e... il messaggio protocristiano su Gesù» (p. 109)? Non sorprende quindi che Bernard POUDERON, dinanzi alla multiforme complessità di gruppi 'giudaici', 'cristiani' e 'gnostici' nell'Alessandria di II sec. («*Jewish*», «*Christian*» and «*Gnostic*» *Groups in Alexandria during the 2nd Cent. Between Approval and Expulsion*, pp. 155-175), ne faccia uso espresso, a proposito dello gnosticismo alessandrino, definendolo «un sincretismo (che) poggia sia su dottrine filosofiche che sulle religioni tradizionali come anche su una 'libera' esegesi della Scrittura» (p. 172). A dire il vero, che il sincretismo rappresentasse uno dei tratti caratterizzanti della civiltà alessandrina lo si ricava anche dal saggio di Livia CAPPONI sullo stereotipo delle radici comuni di egiziani ed ebrei (*The Common Roots of Egyptian and Jews: Life and Meaning of an Ancient Stereotype*, pp. 323-338). Com'essa dichiara, nell'Egitto tolemaico «le testimonianze epigrafiche mostrano al di là di ogni dubbio che esisteva un elevato livello di sincretismo fra giudei, greci ed egiziani» (p. 325), ma la situazione cambiò radicalmente con l'avvento della dominazione romana.

Con ciò torniamo a quel primo nodo storiografico legato alle sorti della comunità giudaica alessandrina

les traces du bilinguisme (en priorité d'Égyptiens éminents comme Manéthon de Sebennytos, auteur d'une *Histoire d'Égypte* en grec), "l'unilinguisme est un trait dominant de la société ptolémaïque". Ainsi, "à l'exception de la grande Cléopâtre", aucun souverain lagide ne s'était "donné la peine d'apprendre la langue égyptienne" [W. PEREMANS, *Sur le bilinguisme dans l'Égypte des Lagides*, in *Studia Paulo Naster Oblata*, Leuven 1982, 143-144].

⁶ La tesi dell'origine pacomiana è stata riproposta da H. LUNDHAUG-L. JENOTT, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Tübingen 2015. Sul dibattito suscitato da essa si veda, in particolare, P. PIWOWARCZYK-E. WIPSYZKA, *A Monastic Origin of the Nag Hammadi Codices?*, *Adamantius* 23 (2017) 432-458.

⁷ L'adopera invece, nel suo ultimo libro, D. FRANKFURTER, *Christianizing Egypt. Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*, Princeton-Oxford 2017.

fra I e II sec. d.C., protagonista fra i più importanti della coabitazione culturale e religiosa della città nelle sue alterne vicende politiche, laddove il trapasso dal regime tolemaico all'impero di Roma sembra già aver introdotto una scansione non indifferente di segno negativo. Dunque, una volta assodata la convivenza fra giudaismo ed ellenismo pagano in età tolemaica – che lascia tracce perfino nella traduzione greca della Bibbia, stando alle aperture 'politeiste' dei LXX nell'analisi di Carmine PISANO sul Mosè di Filone (*Moses «Prophet» of God in the Works of Philo, or How to Use Otherness to Construct Selfness*, pp. 361-375)⁸ –, ma anche quella fra ebrei ed egiziani, quanto rimane di tutto ciò nella nuova fase storica? Prima del 38 d.C. le cose non sarebbero cambiate granché per Sofia TORALLAS TOVAR, che esamina il rapporto fra i giudei e il culto di Dioniso alla luce del *III Libro dei Maccabei* e dell'*In Flaccum* di Filone Alessandrino (*Love and Hate? Again on Dionysos in the Eyes of the Alexandrian Jews*, pp. 247-262). Ancora in questo periodo sarebbero stati non pochi gli ebrei che «scelsero la strada dell'integrazione sociale e politica, mediante il culto degli dei locali e la partecipazione ai culti misterici ellenistici», arrivando in qualche caso al punto di «presentare offerte alle divinità pagane» (p. 253). Viene di nuovo in mente Kavafis che in un bozzetto intitolato *Figlio d'Ebrei* intravede l'assimilazione alla cultura e ai costumi della città di un giovane ebreo alessandrino nel 50 d.C., vincendo i dilemmi sulla propria appartenenza etnico-religiosa.

Figlio d'Ebrei
50 d.C.

Fu pittore e poeta, corridore e discobolo,
Iante d'Antonio, bello come Endimione.
Cara alla sinagoga la sua gente.

“Quelli sono i miei giorni più preziosi,
quando abbandono la ricerca estetica
e lascio l'ellenismo ardito e bello,
con la sovrana cura
delle bianche, perfette, corruttibili membra.
Allora son quello che vorrei
essere sempre: figlio d'Ebrei, dei sacri Ebrei”.
Dichiarazione troppo ardente: “Sempre
figlio d'Ebrei, dei sacri Ebrei”.

Non fu così. Non fu così. Che l'arte
e l'edonismo d'Alessandria l'ebbero
loro figlio iniziato, consacrato.

(Trad. Filippo Maria Pontani)

E tuttavia ci si potrebbe domandare se tale interazione o assimilazione culturale, che a volte si spinge fino a pratiche magiche e divinatorie in aperto contrasto con le normative bibliche, non prefiguri eventualmente quella che in altri termini si direbbe 'apostasia'. Filone denunciava il fenomeno dei 'rinnegati' ebrei, anche se non pare giusto indicare come tale suo nipote Tiberio Giulio Alessandro secondo la nota accusa di Flavio Giuseppe⁹. Forse questo aspetto avrebbe richiesto maggiore attenzione per capire meglio quale fosse la percezione delle linee di demarcazione per gli individui che si muovevano tra una comunità e l'altra. È difficile pensare che l'integrazione coi greci di Alessandria fosse così spinta in vita e in morte

⁸ Cf. anche J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Espérances et illusions du judaïsme alexandrin*, in *Alexandrie: une mégalopole cosmopolite* (Cahiers de la Villa «Kérylos», 9), Paris 1999, 129-144, p. 134: «C'est en vain que les Septante multiplient les précautions pour ménager la sensibilité païenne (c'est ce que pensent Philon et Flavius Josèphe), en traduisant par exemple le pluriel de majesté, *Elohim*, par τῶς θεοῦς et transformant ainsi le commandement de l'*Exode* 22, 27: “Dieu, tu ne l'insulteras pas” (*Elohim lo teqallel*), en une sorte de déclaration de tolérance au profit des divinités païennes: “Tu ne maudiras pas les dieux”».

⁹ G. SCHIMANOWSKI, *Die jüdische Integration in die Oberschicht Alexandriens und die angebliche Apostasie des Tiberius Julius Alexander*, in *Jewish Identity in the Greco-Roman World. Jüdische Identität in der griechisch-römischen Welt*, edited by J. FREY, D.R. SCHWARZ, S. GRIPENTROG, Leiden-Boston 2007, 111-135.

che si riducesse al rifiuto dell'incinerazione, com'è stato notato, ad esempio, da Pascale BALLET per gli usi funerari ebraici dell'età tolemaica¹⁰. In effetti, la convivenza può darsi su piani distinti, come avviene in occasione delle festività pubbliche, momento per eccellenza in cui si esprime la coesione della società alessandrina, in tutte le sue componenti, d'intesa col potere politico¹¹. Marie-Françoise BASLEZ ha dunque analizzato le feste quale mezzo per l'interazione sociale fra giudei e greci, sulla base del *III Libro dei Maccabei* nonché degli scritti di Filone e Flavio Giuseppe (*Open-air Festivals and Cultural Cohabitation in Late Hellenistic Alexandria*, pp. 307-322), traendone le seguenti conclusioni: se in generale conviene essere cauti sulla reale interazione fra giudei e greci durante le celebrazioni festive di questi ultimi, nella *panegyris* annuale della comunità ebraica sull'isola di Pharos in ricordo della traduzione greca della Bibbia occorre distinguere il momento sacro dall'aspetto profano della festa che come tale facilitava la mescolanza. Guardando però all'evoluzione in negativo subita dai rapporti fra gli ebrei e greci ed egiziani tra la prima metà del I sec. d.C. e la rivolta giudaica del 115-117, si sarebbe tentati di dare ragione a Joseph Méléze Modrzejewski, allorché parla delle "illusioni" del giudaismo alessandrino, a fronte della competizione con la popolazione di etnia greca, indotta dal rilievo crescente assunto dalla comunità ebraica, anche grazie al sostegno da parte dei sovrani tolemei, e del conseguente emergere dell'antisemitismo: «L'ambizione del giudaismo alessandrino di essere greco pur restando ebraico procede... in larga misura da un'illusione che regge male alla prova della realtà politica e sociale»¹². In tal modo, mentre l'appartenenza simultanea a due distinte culture e due diversi modi di pensare risulta fondamentalmente, se non utopica, quanto meno problematica, «il contenzioso giudeo-ellenico... prefigura e prepara il contenzioso giudeo-cristiano»¹³. Certo l'asserita incompatibilità tendenziale va contro le conclusioni che emergono viceversa da più contributi del nostro volume, ma la scomparsa del giudaismo alessandrino dopo il 117 (e pertanto con conseguenze ben diverse rispetto alla presenza giudaica in Egitto che avrebbe continuato ad essere assai florida)¹⁴ sembra fungere da spartiacque per l'affermarsi del cristianesimo come fenomeno religioso distinto dal suo alveo giudaico originario.

Entriamo così in un nuovo capitolo storiografico che è giocoforza designare, almeno in larga parte, una *terra incognita*. Nel suo intervento ricordato in precedenza Bernard POUDERON ha ripercorso opportunamente i pochi dati essenziali a nostra disposizione per tentare di tracciare la fisionomia del primo cristianesimo alessandrino. Forse si sarebbe potuto aggiungere qualche spunto riguardo al valore indiziario o meno da attribuire alle tradizioni leggendarie su Marco che connoteranno tanto significativamente la memoria storica elaborata a posteriori dalla chiesa alessandrina. Quello che si rileva con più sicurezza è la *facies* gnostica dei primordi del cristianesimo, anche se da tempo sono materia di dibattito le sue matrici peculiari, la portata effettiva e l'intreccio con un cristianesimo di tipo 'ecclesiastico' fino alla 'separazione delle vie' rispettive. Non si tratta ovviamente di riaprire qui la *vexata quaestio* sulle origini giudaiche dello gnosticismo, anche se Pouderon propende per questa tesi dinanzi alle dottrine dei maestri gnostici alessandrini ed egiziani, mentre Mark Julian EDWARDS, nel suo contributo sull'Oriente nell'Alessandria tardo-antica (*Late Antique Alexandria and the «Orient»*, pp. 195-206), è incline a vederne piuttosto il retroterra egiziano¹⁵. Merita invece una riflessione l'ipotesi suggerita da Pouderon riguardo alle fasi suc-

¹⁰ P. BALLET, *La vie quotidienne à Alexandrie, 331-30 av. J.-C.*, Paris 1999, 40.

¹¹ Sulle loro implicazioni dinastiche e spettacolari tali da coinvolgere potenzialmente tutta la popolazione alessandrina, al di là dei momenti rituali veri e propri, si veda F. DE POLIGNAC, *La société alexandrine: fêtes et processions*, in *La gloire d'Alexandrie*, 264-273.

¹² J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, *Espérances et illusions du judaïsme alexandrin*, cit., 135.

¹³ «Façonnée par la conjoncture favorable d'une "mégapole cosmopolite", l'expérience du judaïsme alexandrin présente pour nous l'intérêt de poser, dans un contexte amplement documenté, la question de l'appartenance simultanée à deux cultures et deux modes de pensée aussi différents dans leurs principes que le judaïsme et l'hellénisme. Elle nous permet aussi d'apprécier les difficultés et les succès d'un judaïsme non rabbinique, ouvert au monde extérieur, singulièrement moderne. Enfin, elle nous confronte avec le contentieux judéo-hellénique qui préfigure et prépare le contentieux judéo-chrétien» (ibid., 144).

¹⁴ Cf. C. HAAS, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore-London 1997, 107: «The papyrological testimony concerning non-Alexandrian Jewish social and economic life is so abundant that one hesitates, at first, to speak even in terms of a "recovery" of these Jewish communities from the devastations wrought by the war of 115-17».

¹⁵ Al tema dei rapporti di Alessandria con le saggezze barbare è dedicato il volume: *Alexandrie la Divine. Sagesses*

cessive del primo cristianesimo alessandrino: «Questo gruppo, agli inizi, era interamente giudaico; poi, dal momento della grande rivolta del 115-117, fuoriesce [dal giudaismo] e diventa giudeo-cristiano. Gli autori della *Predicazione di Pietro* e della *Lettera di Barnaba* erano ben consapevoli delle loro passate origini giudaiche... ma le rigettarono con violenza. In seguito, questo gruppo divenne etnico-cristiano, come mostra l'*A Diogneto*, che guarda ormai dall'esterno alla religiosità giudaica» (p. 169). Tenendo presenti le riserve di Tobias Nicklas, non sono troppo convinto della funzionalità di categorie apparentemente definite come 'giudaico', 'giudeo-cristiano' ed 'etnico-cristiano' per cogliere il processo che gradualmente porterà alla nascita della 'Grande Chiesa'. Perché, ad esempio, si dovrebbe escludere del tutto la presenza di una componente 'etnico-cristiana' fin dal principio¹⁶? In questo senso Dietmar Wyrwa ha individuato una duplice polarità costitutiva del cristianesimo alessandrino parlando di una componente etnico-cristiana accanto a quella giudaico-cristiana, mentre ha sottolineato la possibile continuità delle istituzioni educative, nel solco del giudaismo, da Filone al *Didaskaleion*¹⁷.

La celebre scuola cristiana di Alessandria è oggetto di due contributi: Giulia SFAMENI GASPARRO riesamina il problema del *didaskaleion* alessandrino di Origene a partire dalla testimonianza di Eusebio (*Alexandria in the Mirror of Origen's didaskaleion: Between the Great Church, Heretics and Philosophers*, pp. 377-398); a sua volta, Marco RIZZI discute l'impatto che il filosofo Ammonio ebbe su Origene, al fine di riconsiderare più globalmente l'evoluzione del suo profilo intellettuale e della sua attività letteraria (*Cultural and Religious Exchanges in Alexandria: The Transformation of Philosophy and Exegesis in the 3rd Cent. in the Mirror of Origen*, pp. 399-413). Riguardo al primo dei due saggi, continuo a pensare che Gilles Dorival non abbia torto a sostenere che Eusebio retroproiettasse l'esperienza della scuola di Cesarea in quella di Alessandria. Inoltre, la *diadochè* di quest'ultima, come ci viene presentata da Eusebio nella *Storia Ecclesiastica*, appare problematica proprio nella prospettiva di Origene, il quale non menziona mai Clemente Alessandrino, diversamente da quanto fa per Panteno ed Eracla. Indubbiamente le situazioni dialettiche in cui Origene si è trovato coinvolto nel corso della sua vita danno testimonianza – come sostiene Sfamini Gasparro – della «coesistenza fra comunità che, pur essendo etichettate col nome di "cristiane" erano diametralmente diverse per ragioni antropologiche e teologiche» (p. 384), anche se forse il confronto diretto con gli eretici è stato meno frequente o ricercato da parte dell'Alessandrino di quanto saremmo portati a ritenere sulla base di tali affermazioni. Non a caso, in un passo dell'*Omelia VII sul Salmo 77*, nella raccolta di sermoni scoperta a Monaco nel 2012, Origene si augura di non entrare mai nelle «assemblee degli eretici», se non per farvi dei prigionieri secondo Cristo¹⁸. Inoltre, eviterei di usare il *Contro Celso* per illustrare *tout court* la situazione dell'Alessandria di Origene, com'è venuto a fare Antonio SENA

barbares: Échanges et réappropriation dans l'espace culturel gréco-romain, éd. S.H. AUFRÈRE, Genève 2016.

¹⁶ Tiene conto di ciò anche l'equilibrata messa a punto di A. JAKAB, *Chrétien d'Alexandrie. L'insertion sociale et l'évolution institutionnelle d'une communauté chrétienne aux IIe-IIIe siècles*, 99-100: «c'est parmi les Juifs d'éducation et de culture hellénistique (premières victimes de la laographie), soucieux d'une meilleure intégration dans la société alexandrine et héritiers spirituels de Philon que les premiers chrétiens ont dû apparaître. Ce groupe d'"hellénisés" devait également accueillir des prosélytes et des païens (sans doutes des "Grecs") "sympathisants" du judaïsme qui, tout en refusant l'exclusivisme de ce dernier, n'en acceptaient pas moins plusieurs coutumes».

¹⁷ D. WYRWA, *Religiöses Lernen im zweiten Jahrhundert und die Anfänge der alexandrinischen Katechetenschule*, in *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, herausgegeben von B. EGO und H. MERKEL, Tübingen 2005, 271-305, pp. 301-302: «Wenn das alexandrinische Christentum von früh an zweipolig verlaufen ist und neben dem heidenchristlichen Entwicklungsstrang von einem starken jüdenchristlichen Anteil geprägt war, dann drängt sich die Vermutung auf, ob etwa in den Unterrichtsformen der christlichen Gemeinde Strukturen jüdischer Lehrinstitutionen indirekt fortzudauern vermochten. Die exzeptionelle Bedeutung, die das Werk des hellenistischen Juden Philo für die alexandrinische Theologie eines Clemens und Origenes hat, muss auch in dieser Hinsicht die Aufmerksamkeit für mögliche Vermittlungsinstanzen des alexandrinischen Judentums, obschon direkte Quellen fehlen, schärfen». L'importanza di Filone è sottolineata anche da B. PEARSON, *Cracking a Conundrum: Christian Origins in Egypt*, *Studia Theologica* 57 (2003) 61-75, p. 71: «Ultimately, it was the Philo-like Christianity of Silvanus, rather than the primitive apocalypticism of Barnabas, or the acosmic radicalism of the Gnostics, that carried the day in the development of Alexandrian Christian theology in the patristic age through the fourth century».

¹⁸ *H77Ps VII*, 5 (GCS.OW XIII, 446,1-6): «Se penetrassi col pensiero nelle assemblee degli eretici – non sia mai che vi entri, se non per fare prigionieri secondo la prigionia di Cristo! –, se dunque vi entrassi e vedessi delle anime ingenuie, che ignorano tutto ma sono affatto semplici e sono dominate da una dottrina empia aderendo ad essa in maniera irrazionale, potrei ben dire che questo è il bestiame degli Egiziani e che, a causa di Marcione, queste sono le pecore d'Egitto».

mettendo a confronto la demonologia del filosofo medioplatonico con quella del suo avversario cristiano e notando peraltro giustamente le affinità e le differenze tra i due (*Demonology between Celsus and Origen: A Theoretical Model of Religious Cohabitation?*, pp. 73-86). La metropoli di Alessandro è solo una fra le localizzazioni possibili, mentre l'immagine delle comunità cristiane che emerge dall'*Alethes Logos* di Celso per l'ultimo quarto del II sec. pare rinviare a scenari geografici e addentellati sociologici di altre aree medio-orientali, per esempio di ambiente siro-antiocheno.

Particolarmente provocante si rivela poi il saggio di Rizzi che modifica radicalmente l'immagine del profilo intellettuale di Origene, conferendo una inedita consistenza biografica al 'letteralismo' dell'Alessandrino. Infatti, inizialmente egli avrebbe praticato un'esegesi letterale della Scrittura derivante dalla sua preparazione di *grammatikos*, accompagnando questa forma d'interpretazione biblica con un radicalismo ascetico, infiammato dall'attrattiva del martirio e capace di spingerlo al gesto estremo di assecondare l'insegnamento evangelico sull'eunuchia a motivo del regno di Dio (Mt 19, 12). Solo dopo l'incontro con Ammonio Saccà, il futuro maestro di Plotino, Origene avrebbe sviluppato un'esegesi filosofica della Bibbia per il tramite dell'interpretazione allegorica. Rizzi previene anche la possibile obiezione sul fatto che la sua ricostruzione pare prescindere dalla tradizione interpretativa della Bibbia rappresentata ad Alessandria da Filone e da altri maestri, gnostici ed ecclesiastici, fino a Clemente Alessandrino. Da un lato, egli tende a ridurre le premesse esegetiche in ambiente cristiano alla pratica della tipologia di matrice paolina e, dall'altro, sostiene che l'esegesi allegorica clementina ignora le preoccupazioni filologiche proprie di Origene.

Senza poter discutere in maniera più diretta e approfondita le tesi altamente innovative di Rizzi, mi limito a osservare che non si comprende bene la decisività dell'incontro con Ammonio per spingere Origene ad unire l'allegoria alla filosofia, dal momento che l'allegorismo di marca filosofica applicato alla Bibbia aveva già una sua ricca tradizione ad Alessandria, mentre non è chiaro quale possa essere il nesso fra Ammonio e le Scritture giudaico-cristiane al di là dell'eventuale acquisizione per Origene di un apparato concettuale ai fini della loro interpretazione. Né si deve dimenticare che il salvataggio delle opere di Filone è stato attribuito proprio ad Origene, il quale avrebbe portato con sé a Cesarea gli scritti del filosofo ebreo. In aggiunta a ciò, quando l'Alessandrino riflette sul proprio modo d'interpretare le Scritture, fa riferimento alla figura di un maestro ebreo come il suo 'mentore' più prossimo e, in un certo senso, decisivo. È a lui che riconduce diverse 'tradizioni' (*paradoseis*) esegetiche, a partire dalla nota immagine della Bibbia come casa dalle molte stanze con le chiavi fuori posto che vanno ricollocate dall'interprete, un'idea a cui Origene si rifà nel prologo al *Commento ai Salmi 1-25* (*Phil 2*), il primo scritto da lui composto. Del resto, anche alla luce della chiusa dell'*Omelia sul Salmo 74*, contenuta ugualmente nei nuovi sermoni di Monaco, mi sentirei di dire che Origene, a rigore, non si è mai visto in senso stretto come un filosofo, bensì come un maestro della Scrittura, a immagine di Paolo e dello stesso Logos, che non solo parla in essa ma anche nell'apostolo come pure nel suo interprete¹⁹. Questo atteggiamento troverà del resto la conferma più eloquente e insieme lo sbocco più coerente mediante l'inserzione di Origene nei ranghi ecclesiastici con l'ordinazione a presbitero della chiesa di Cesarea.

Il discorso si è fatto lungo e temo che non ci sia più spazio per gli altri due capitoli storiografici che mi ero prefisso di affrontare: l'uno relativo alle eredità religiose e culturali del paganesimo; l'altro sulle 'retoriche' dell'identità e del conflitto. Basterà segnalare ancora la sintesi culturale fra mondo classico e ambienti monastici che si dà per il tramite della letteratura gnomica, non senza una sua ricaduta scolastica, nell'analisi di Paola BUZI (*Remains of Gnostic Anthologies and Pagan Wisdom Literature in the Coptic Tradition*, pp. 131-151), secondo la quale «è molto probabile... che» testi come «le *Sentenze di Menandro*, le *Sentenze di Sesto* e i *Detti dei filosofi* fossero per l'Egitto cristiano, da un lato, una delle espressioni di una letteratura sapienziale paragonabile anche agli *apophthegmata*, utili nel formare l'uomo virtuoso che non compie nulla che non sia degno di Dio e, dall'altro lato, la persistenza di modelli scolastici in uso per secoli» (p. 143). Si tratta di testi che mostrano nuovamente come sia necessario abbandonare le distinzioni troppo rigide fra pagano e cristiano, mentre la loro circolazione in contesti diversi invita a non qualifi-

¹⁹ Come ho cercato, fra l'altro, di mostrare in due contributi recenti: «*La mia gloria è la mia lingua*»: per un ritratto dell'autore delle *Omellerie sui Salmi nel Codice Monacense Greco 314*, *Adamantius* 20 (2014) 177-192; «*Ne corrumpas*» (*Sal 74, 1*): l'*Omellerie di Origene sul Salmo 74 nel codice di Monaco*, in «*Amicorum Munera*»: *Studi in onore di Antonio V. Nazzaro*, a cura di G. LUONGO, Napoli 2016, 99-113.

carne la fruizione solo come prettamente monastica²⁰. Anche il contributo di Adele MONACI CASTAGNO sull'idea di *theios aner* da Origene a Giamblico (*Messengers from Heaven: Divine Men and God's Men in the Alexandrian Platonism [2nd-4th Cent.]*, pp. 177-193) si sforza di mostrare come su entrambi i fronti cristiano e pagano, al di là delle differenze apparenti, sia in atto un discorso comune circa gli 'uomini di Dio', siano essi santi o filosofi, quali inviati della divinità «per la salvezza del mondo» (p. 190). Da ultimo, Francesco MASSA (*Devotees of Serapis and Christ? A Literary Representation of Religious Cohabitations in the 4th Cent.*, pp. 263-281) s'interroga sull'affermazione dell'autore della *Vita Saturnini* nell'*Historia Augusta*, secondo cui «non ci sarebbero differenze tra i seguaci di Serapide e i cristiani» al punto che le due religioni potrebbero «sovrapporsi e mescolarsi» fra loro (pp. 264-265), prospettiva che certo non dovette essere condivisa dagli zeloti cristiani che nel 391 distrussero ad Alessandria la grande statua di Serapide e il magnifico tempio a lui dedicato²¹. Tuttavia, Massa ricava dal suo esame una felice indicazione metodologica del tutto in linea con le intenzioni del volume e i suoi apporti, allorché conclude: «Le fonti analizzate qui ci permettono di comprendere come conflitto, competizione e coabitazione siano inestricabilmente collegati fra loro. Per andare al di là dei conflitti e dei contrasti fra pagani e cristiani dobbiamo leggere tra le righe delle competizioni religiose, dal momento che queste competizioni sono talvolta il solo mezzo che abbiamo per comprendere altri aspetti delle coabitazioni religiose» (pp. 277-278).

Questa chiave di lettura è più che mai necessaria per le costruzioni di un discorso identitario e conflittuale nelle fonti teologiche, storiche e agiografiche relativamente ai conflitti dottrinali fra calcedonesi e monofisiti, che all'apparenza precludono breccie o aperture in direzione dei 'diversi' dal punto di vista confessionale. Ma i due contributi proposti su questo tema mostrano entrambi come non sia impossibile trovarne le tracce anche nel pieno delle polemiche. Nel primo Ewa WIPSYZCKA si chiede se si possa ancora sostenere l'idea dell'incomunicabilità fra monofisiti e calcedonesi trasmessaci dalla storiografia ufficiale di carattere polemico (*How Insurmountable was the Chasm between Monophysites and Chalcedonians?*, pp. 207-226) e ricava una risposta negativa grazie al quadro offerto dalle fonti agiografiche. Nei grandi centri di pellegrinaggio in prossimità di Alessandria, come Abu Mena o il santuario dei SS. Ciro e Giovanni a Menuthis, le diversità confessionali tra monofisiti e calcedonesi si ridimensionano di fatto, pur senza scomparire del tutto. Anche luoghi di culto, quali la chiesa di Theonas ad Alessandria o i *martyria* di altre località sembrano essere stati utilizzati dagli aderenti delle diverse confessioni per la preghiera personale o di gruppo e persino per delle celebrazioni liturgiche. A questa visuale di rapporti più duttili e fluidi si potrebbero naturalmente obiettare le storie di segno opposto che leggiamo in quel medesimo frangente storico nelle *Pleroforie* dell'autore monofisita Giovanni di Maiuma: per esempio, la pratica delle provviste eucaristiche conservate a lungo dai fedeli e distribuite fra la diaspora anticalcedonese, onde evitare qualunque contatto con i riti degli eretici²². Ma siffatte informazioni contrastanti indicano comunque che i rapporti non dovettero essere sempre uniformi e necessariamente antagonisti. D'altronde, nel secondo contributo sul tema, Philippe BLAUDEAU (Vel si non tibi communicamus, tamen amamus te. *Remarques sur la description par Liberatus de Carthage des rapports entre Miaphysites et Chalcedoniens à Alexandrie [milieu Ve-milieu VIe s.]*, pp. 227-244) mostra come una linea, pur minoritaria e perdente, di convivenza e dialogo fosse operante sotto il patriarca calcedonese Timoteo Salofaciolo (460-475, 477-482)²³. Questi, al dire dello storico anticalcedonese Zaccaria il Retore, incontrando per strada una madre col figlio appena battezzato secondo la fede monofisita, oltre ad assicurarle il suo sostegno, avrebbe rintuzzato le proteste

²⁰ A proposito della circolazione librari di questi testi, sono interessanti le annotazioni di TH.J. KRAUS, *Demosthenes and (Late) Ancient Miniature Books from Egypt*, pp. 115-130, che si pone importanti interrogativi a proposito dei formati di rotolo o libro in miniatura, il loro uso culturale e religioso, con attenzione a uno degli autori più diffusi e condivisi dalle diverse scuole di retorica e dai più diversi ambienti culturali, cioè Demostene.

²¹ Peraltro, questo episodio, che si sebbene sia il più famoso, è solo uno di una serie analoga di incidenti, come mostra M. CLAUS, *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*, Stuttgart 2003, 276-315.

²² Ho trattato di queste tematiche specialmente in: *Dissenso dottrinale e propaganda visionaria: Le Pleroforie di Giovanni di Maiuma*, Aug. 29 (1989) 451-495; e in *Christian Holy Places and Pilgrimage in an Age of Dogmatic Conflicts. Popular religion and confessional affiliation in Byzantine Palestine (fifth to seventh centuries)*, POC 48 (1998) 5-37.

²³ Al riguardo, non nasconde il suo scetticismo M. CLAUS, *Alexandria. Schicksale einer antiken Weltstadt*, cit., 322: «Mit Milde aber konnte sich ein Patriarch in Alexandria längst nicht mehr behaupten, und so trat dieser Timotheus auch nur mit seiner Leibgarde in der Öffentlichkeit auf».

del proprio seguito coll'affermare: «Anche costoro sono cristiani come noi. Ognuno creda come vuole e onori nostro Signore». A loro volta, secondo il cronista calcedonese Liberato di Cartagine, i fedeli ostili al concilio del 451 avrebbero reagito alle profferte ireniche del patriarca «dichiarandogli sulle piazze e nelle chiese: “Anche se non siamo in comunione con te, tuttavia ti amiamo”».

Aprondo il mio intervento ho accennato ad una raccolta che è stata fonte d'ispirazione per questo volume: *Loiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*. Il titolo un po' singolare è tratto da un apologo ebraico. Esso racconta la storia di un amore a prima vista impossibile fra due creature che appartengono a mondi diversi come possono esserlo un uccello ed un pesce; ma alla fine l'amore diventa possibile quando l'uccello costruisce il suo nido sull'acqua. Ecco, c'è indubbiamente una nota ottimistica, se non paradossalmente utopica, nell'idea che si possa andare “al di là dei conflitti”, cogliendo invece gli intrecci e i contatti che li attraversano e magari li superano e risolvono anche positivamente. Ma questo libro dimostra che ciò è ben lungi dall'essere un mero *wishful thinking*, dal momento che riesce a illuminare forme di interazione non conflittuale grazie ad un'indagine storica libera dagli schemi. Che poi si tratti anche di un'istanza più che mai urgente nel clima dei nostri giorni non è l'ultimo dei motivi per cui dobbiamo essere grati a Luca Arcari di questa bella e stimolante raccolta.

Lorenzo Perrone

Via Luigi Riccoboni 16 – 40127 Bologna
perronelorenzo1946@gmail.com

Appendice. Momenti di trasformazione storico-culturale e percorsi di coabitazione nelle zone marginali
(Alberto Camplani)

Avendo Lorenzo Perrone presentato gran parte dei materiali confluiti nel volume, mi permetto qualche nota cursoria di carattere sociale, linguistico e culturale per mostrare da una parte la fecondità dell'approccio adottato dal suo curatore, Luca Arcari, dall'altra per indicare la presenza di ulteriori linee di ricerca, meritevoli di approfondimenti futuri, concernenti proprio il tema della coabitazione. Ovviamente, è proprio l'interazione tra tradizioni culturali egiziane e quelle greco-romane a costituire da sempre uno dei più fertili terreni di indagine. Come gli studi sull'ermetismo egiziano degli ultimi decenni hanno dimostrato²⁴, la consapevole rivisitazione greca di idee e immagini egiziane costituisce un paradigma ermeneutico ineludibile per comprendere la cultura dell'Egitto di età ellenistica e romana: il contributo di Philippe Matthey²⁵ costituisce una buona lezione metodologica su come bisogna affrontare i prodotti misti, scritti o in egiziano o in greco; il permanere di tradizioni egiziane sul lungo periodo deve spingere lo studioso a evidenziare i tanti filtri che nel frattempo si sono formati, come ben mostra Mariangela Monaca²⁶.

1. La lingua copta e la coabitazione di correnti religiose

La nascita della lingua copta scritta tra III e IV della nostra èra costituisce un problema di rilievo per lo

²⁴ Si vedano J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Egypte. Le fragment du «Discours Parfait» et les “Définitions” hermétiques arméniennes* (BCNH, Section «Textes», 7) Tome II, Québec 1982; G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge 1986; A. CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto. L'Ogdoade e l'Enneade. Preghiera di ringraziamento. Frammento del Discorso Perfetto* (Testi del Vicino Oriente Antico. 8. Letteratura egiziana gnostica e cristiana, 3), Brescia 2000; CH. BULL, *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom* (Religions in the Graeco-Roman World 186), Leiden 2018.

²⁵ *The Once and Future King of Egypt: Egyptian “Messianism” and the Construction of the Alexander Romance*, 47-72.

²⁶ M. Monaca, *Between Cyril and Isis: Some Remarks on the Iatromantic Cults in 5th-Cent. Alexandria*, 283-303.

studio della società egiziana. Essa è del tutto pertinente con il tema del volume in quanto coinvolge sia il discorso sul rapporto tra etnie e classi sociali, sia l'analisi delle forme di interazione tra correnti religiose diverse²⁷, essendo divenuta questa letteratura luogo di convivenza e confronto tra prodotti culturali spesso in opposizione ideologica radicale tra loro.

Il dato di maggiore rilievo della società egiziana di età romana è dato dalla convivenza tra gruppi sociali diversificati dal punto di vista linguistico, culturale, religioso, costretti ad un continuo esercizio di interazione. Quest'ultimo ha certamente lasciato delle tracce anche nella pratica di coabitazione dei movimenti religiosi, che il volume in alcuni casi felici enuclea con lucidità, ma che meritano ulteriori approfondimenti. Uno degli effetti più impressionanti è appunto la nascita del copto scritto nell'Egitto del I-IV secolo d.C., fase in cui dobbiamo ritenere che esso sia stato elaborato in una varietà di centri e in una pluralità di forme per poi essere unificato in poche forme di più larga diffusione (i cosiddetti dialetti letterari).

Se, come è noto, le lingue orali vive in Egitto nel periodo I-IV sec. sono l'egiziano e il greco, con una del tutto probabile prevalenza numerica dei parlanti in egiziano, per quanto riguarda la comunicazione scritta, gli strumenti linguistici prevalenti sono il greco e il demotico, con una tendenza del secondo a perpetuarsi minoritariamente come lingua di cultura nell'ambito dei templi, ma anche a declinare progressivamente nella comunicazione scritta e nelle relazioni epistolari quotidiane; a questi scopi risponde il greco in maniera crescente, in virtù della facilità di apprendimento del suo alfabeto, contrariamente a quello demotico²⁸. Con l'instaurarsi della dominazione romana compare anche il latino, mentre l'aramaico e l'ebraico mantengono una presenza più modesta²⁹.

I parlanti o scriventi in egiziano devono a loro volta aver avuto una relazione estremamente varia con il greco³⁰: ai due estremi di una casistica piuttosto complicata si pongono da una parte il monolingue egiziano che conosce quel minimo di greco indispensabile per la sua vita economico-sociale, dall'altra il bilingue che sa adattare con facilità la scelta del codice linguistico alle varie circostanze sociali che incontra. Solo nel corso del III secolo la prevalenza assoluta del greco scritto (usato da egiziani, greci e romani) comincia a subire una resistenza: dopo un periodo di sperimentazione la cui *facies* linguistica è definita *Old Coptic*, costituita da glosse o testi magici prodotti in ambienti pagani, compaiono testi letterari in copto vero e proprio (tra III e IV secolo), e, dopo il primo quarto del IV secolo, i primi documenti e comunicazioni epistolari, spesso raccolti in piccoli archivi³¹: questi ultimi testimoniano che, per lo meno a livello privato o di piccole comunità, l'egiziano sta ricominciando ad avere una rappresentazione scritta nella comunicazione sociale quotidiana dopo secoli di prevalenza del greco, anche se inizialmente esso viene usato da gruppi piuttosto ridotti numericamente e non può avere alcuno statuto sociale alto, a differenza

²⁷ Si vedano A. CAMPLANI, *Il copto e la chiesa copta. La lenta e inconclusa affermazione della lingua copta nello spazio pubblico della tarda antichità*, in *L'Africa, l'Oriente mediterraneo e l'Europa. Tradizioni e culture a confronto*, ed. P. NICELLI (Africana ambrosiana 1), Milano-Roma 2015, 129-153; ID., *Sulla multifunzionalità del tradurre in copto: note sparse su frammenti copti tardoantichi, Cicerone e moderne ipotesi di ricerca*, in *Egitto crocevia di traduzioni*, ed. F. CREVATIN, Trieste 2018, 101-144.

²⁸ R.S. BAGNALL, *Egypt in Late Antiquity*, Princeton 1993, 235-238.

²⁹ J.-L. FOURNET, *The Multilingual Environment of Late Antique Egypt: Greek, Latin, Coptic, and Persian Documentation*, in *Oxford Handbook of Papyrology*, ed. R.S. BAGNALL, Oxford 2009, 418-451.

³⁰ P. FEWSTER, *Bilingualism in Roman Egypt*, in *Bilingualism in Ancient Society. Language Contact and the Written Text*, ed. J.N. ADAMS, M. JANSE, S. SWAIN, Oxford 2003, 220-245; S. TORALLAS TOVAR, *Identidad lingüística y identidad religiosa en el Egipto grecorromano*, Barcelona 2005, 56-65.

³¹ Si vedano ad esempio H.I. BELL, *Jews and Christians in Egypt: The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy*, London 1924; B. KRAMER – J.C. SHELTON – G.M. BROWNE (eds.), *Das Archiv des Nephros und verwandte Texte (Aegyptiaca Treverensia 4)*, Mainz 1987 (sia Pageus che Nephros ricevono lettere in ambedue le lingue); quindi i documenti copti di Kellis: I. GARDNER – A. ALCOCK – W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts from Kellis. Vol. I: P. Kell. V (P. Kell. Copt. 10-52; O. Kell. Copt. 1-2)* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 9), Oxford 1999; IDEM, *Coptic Documentary Texts From Kellis. Volume 2: P. Kellis VII* (Dakhleh Oasis Project: Monograph 16), Oxford 2014. Per altri archivi si veda M. CHOAT, *Monastic Letters on Papyrus from Late Antique Egypt*, in *Writing and Communication in Early Egyptian Monasticism*, ed. M. CHOAT, M.C. GIORDA (Texts and Studies in Eastern Christianity), Leiden 2017, 17-72.

del greco³²: non compaiono infatti documenti di valore pubblico per lo meno fino al VI secolo avanzato³³. Le prime traduzioni copte dal greco sono probabilmente anche i nostri primi documenti dell'esistenza del copto (fine del III secolo?): manoscritti letterari con le traduzioni bibliche, nonché glosse e glossari che accompagnano i testi biblici greci; quindi testi 'gnostici' (i manoscritti di Nag Hammadi e altri) e testi manichei (Medinet Madi e Kellis), tradotti dal greco o dall'aramaico³⁴; contemporaneamente i testi della grande chiesa, in una varietà di orientamenti ideologici³⁵; testi magici³⁶.

Davanti a questa situazione così particolare ci dobbiamo chiedere se il copto scritto non sia stato elaborato artificialmente, a partire dal demotico e grazie all'esperienza dell'*Old Coptic*, come lingua di traduzione; anzi, come lingua dedicata ai testi cristiani 'ortodossi', gnostici e manichei, prodotti da movimenti che proprio nel III secolo stanno vivendo una loro fase particolare di affermazione e propaganda missionaria nella Valle del Nilo³⁷. Ci dobbiamo in altri termini domandare: l'uso del copto è legato soltanto a contesti religiosi di tipo giudaico-cristiano-gnostico-manicheo, cioè a correnti che pur nella varietà dei loro esiti hanno una relazione (di segno positivo o negativo) con la cultura biblica e dunque non possono essere qualificate come pagane? Questa peculiarità sembrerebbe essere suggerita dalla nostra documentazione, la quale o presenta testi letterari caratterizzati da questi orientamenti religiosi, oppure, a livello documentario, è legata ad ambienti monastici cristiani, meno frequentemente a gruppi di fedeli manichei, raramente a famiglie cristiane non monastiche. Possiamo tuttavia supporre che la situazione quale riusciamo oggi a rappresentare sia il prodotto di un processo di marginalizzazione della produzione pagana avvenuta nella preistoria del copto. Ci dobbiamo pur sempre domandare: i testi ermetici attestati in NH VI o alcuni testi magici sono stati tradotti in ambienti pagani prima di trovare accoglienza in comunità gnostiche o cristiane? Questo processo è teoricamente possibile (anche se non dimostrabile), ma la documentazione papirologica sembra tirare in altra direzione: non possiamo infatti pensare che esempi di copto pagano siano stati sistematicamente cancellati anche dagli archivi (tanto più che invece i documenti in greco continuano ad attestare la vitalità delle religioni tradizionali anche tra III e IV secolo: dunque, il problema è linguistico).

Insomma, tutto concorda nel far ritenere che il complesso movimento (probabilmente pluricentrico e pluridirezionale) dell'elaborazione del copto sia avvenuto in ambienti che per lo storico sono difficili da definire, per lo meno nella loro preistoria. L'unica cosa certa è che non appena tale strumento linguistico è apparso nelle sue varie forme e forse in tempi diversi in ambienti difficilmente identificabili, è stato immediatamente intercettato da movimenti religiosi caratterizzati da vitalità, spirito missionario, un'acuta attenzione per le lingue orali e scritte diverse dal greco: da una parte il cristianesimo, la cui struttura episcopale si sta allargando proprio nel III secolo con grande velocità per tutta la Valle del Nilo e anche nelle oasi; dall'altra gruppi post-gnostici e soprattutto la missione manichea, che, come ci insegnano sia le scoperte di Kellis, sia una rivisitazione di documenti già noti, era diffusa non solo nelle oasi, ma anche nella zona di Ossirinco e altre località della Tebaide³⁸.

³² R.S. BAGNALL, *Zones of Interaction between Greek and Egyptian in Roman Egypt*, in *Greek Influence on Egyptian-Coptic: Contact-Induced Change in an Ancient African Language*, ed. P. DILS, E. GROSSMAN, T.S. RICHTER, W. SCHENKEL (Lingua Aegyptia. Studia Monographica 17), Hamburg 2017, 17-26.

³³ Sulla problematica si veda H. FÖRSTER – J.-L. FOURNET – T.S. RICHTER, *Une misthosis d'Aphrodité (P.Lond. inv. 2849): le plus ancien acte notarié copte?*, AP 58 (2012) 344-359.

³⁴ Il fatto che le traduzioni dei testi di Nag Hammadi si presentino linguisticamente meno coerenti di quelle dei testi biblici potrebbe essere semplicemente dovuto a diversi tipi di circolazione che le due tipologie di testi hanno seguito prima di giungere a nostra conoscenza: forse più disordinata e meno controllata quella dei testi che sono giunti nel fondo di Nag Hammadi, più ecclesiasticamente ordinata quella delle traduzioni bibliche.

³⁵ Per avere una rappresentazione completa degli inizi si consultino, in modo complementare, T. ORLANDI, *Letteratura e cristianesimo nazionale egiziano*, in *Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica*, ed. A. CAMPLANI, Roma 1997, 39-120, dedicato ai testi letterari e alle traduzioni, e la voce *Coptic* di M. CHOAT, in *The Oxford Handbook to Roman Egypt*, ed. C. RIGGS, Oxford 2012, molto attento ai problemi posti dai primi manoscritti e dagli archivi documentari.

³⁶ Si veda il paragrafo seguente.

³⁷ Si vedano ora le proposte di E.D. ZAKRZEWSKA, *The Coptic Language*, in *Coptic Civilization. Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, ed. G. GABRA, Cairo 2014, 79-89; EAD., E.D. ZAKRZEWSKA, *A 'bilingual language variety' or 'the language of the pharaohs'? Coptic from the perspective of contact linguistics*, in *Greek Influence on Egyptian-Coptic*, cit., 115-161.

³⁸ S. SMITH, *A Manichaean Hymn at Oxyrhynchus: A Reevaluation of P.Oxy. 2074*, JECS 24 (2016) 81-97.

Vi è una certa probabilità che la spinta iniziale a creare una lingua come il copto, aperta al lessico greco e alla sintassi greca, sia venuta da una classe egiziana che cominciava a essere coinvolta nella vita municipale. Ed è proprio all'inizio del III secolo che le città egiziane passano da meri centri urbani allo statuto di *poieis*, nei cui municipi l'élite egiziana potrebbe aver trovato un ruolo. Questo dinamismo sociale avrebbe poi portato tale élite a dotarsi di una lingua sua propria per la comunicazione scritta, in grado di convivere con il greco, la quale in seguito sarebbe stata utilizzata anche come strumento di espressione letteraria³⁹. Tale classe socio-etnica, capace di dominare l'egiziano e il greco⁴⁰, è aperta a correnti di pensiero filosofico-religioso come l'ermetismo che coniugano cultura greca e cultura egiziana: la scelta è dunque in direzione dell'apertura nei confronti della cultura dominante. D'altra parte, tale classe è anche attratta anche da movimenti come il manicheismo, il cristianesimo cattolico, lo gnosticismo, che sembrano meglio rispondere alle sue ansie religiose e alla sue esigenze intellettuali.

Il copto letterario diventa così, per i secoli IV e V, la lingua in cui vengono tradotti testi biblici, gnostici e manichei di origine greca o aramaica, nonché i prodotti intellettuali del mondo 'cattolico': ma anche in questo contesto vi è una varietà di forme culturali che viene assorbita, la quale vede forme più ellenizzate e platonizzanti ('alessandrine') contrapporsi a correnti caratterizzate da un'antropologia unitaria e da un giudizio positivo sul mondo materiale (la cosiddetta cultura 'asiatica'). Solo nei secoli seguenti i testi manichei e quelli gnostici saranno marginalizzati, mediante processi di selezione sempre più severi, che non escluderanno tuttavia l'accoglienza di nuove opere o l'elaborazione originale in lingua copta.

Nel contempo il copto a poco a poco conquista ambienti sempre più larghi della società civile e degli ambienti ecclesiali, spesso (ma non sempre) divenendo la lingua della comunicazione episcopale (come nel caso di Abraham di Hermonthis e di Pisenzio di Koptos), senza tuttavia mai raggiungere lo statuto di una lingua pubblicamente riconosciuta ai livelli più alti, sia nella Chiesa, sia nello Stato. Dopo quattro secoli di dominazione araba, sarà l'arabo, e non il copto, a sostituire il greco nell'amministrazione pubblica e nella chiesa⁴¹: è del tutto probabile che all'arabo sia stata riconosciuta una dimensione internazionale che lo rendeva assimilabile al greco, mentre il copto rimaneva legato alla sua dimensione geografica egiziana.

2. I linguaggi della magia

In alcuni contributi del volume che stiamo discutendo vi è qualche accenno alle pratiche di potere rituale, quelle che una volta avremmo chiamato 'magiche', ma si fa sentire la mancanza di una ricostruzione degli ambienti plurali e vivacissimi in cui il mezzo scrittoria è stato utilizzato per amuleti, scongiuri, preghiere, manuali. Va detto che, se vi è una sfera culturale in cui la coabitazione è particolarmente coltivata, in cui la mescolanza dei linguaggi religiosi, per i fini propri di questa arte, è essenziale, in cui dunque i confini religiosi sembrano abbattuti, questa è quella che definiamo attualmente 'potere rituale' o 'magia'. Bisogna notare, in riferimento a quanto appena detto, che la cultura magica si esprime in Egitto sia in greco sia in copto (oltre che in demotico e *Old Coptic*), anzi alcuni papiri magici offrono testi che sono tra le prime testimonianze della lingua copta.

Si tratta di un'area della pratica scrittoria in cui si violano i livelli nei quali l'espressione culturale si articola: sia in greco sia in copto abbiamo testi della cultura 'alta' che vengono 'abbassati' a livello magico (si pensi alla famosa e bella preghiera finale dell'*Asclepius*, divenuta preghiera 'magica' in PGM III); d'altra parte, proprio in Egitto l'ermetismo costituisce la prova dell'interesse di una cultura alta, nutrita filosoficamente attraverso letture più o meno antologiche, per la pratica magica⁴². Questo non cambia quando il

³⁹ R.S. BAGNALL, *Linguistic Change and Religious Change: Thinking about the Temples of the Fayoum in the Roman Period*, in *Christianity and Monasticism in the Fayoum Oasis*, ed. G. GABRA, Cairo 2005, 11-19.

⁴⁰ J.-L. FOURNET, *Les documents bilingues gréco-coptes dans l'Égypte byzantine : essai de typologie*, in *Written Sources About Africa and Their Study / Le fonti scritte sull'Africa e i loro studi*, ed. M. LAFKIOUI, V. BRUGNATELLI (Africana ambrosiana 3), Milano 2018, 59-83.

⁴¹ M. MIKHAIL, *From Byzantine to Islamic Egypt: Religion, Identity and Politics After the Arab Conquest*, Cairo 2014.

⁴² Cfr. quanto espresso in A. CAMPLANI, *Procedimenti magico-alchemici e discorso filosofico ermetico*, in *Il Tardoantico alle soglie del Duemila. Diritto Religione Società*. Atti del Quinto Convegno Nazionale dell'Associazione di Studi Tardoantichi, G. Lanata (Associazione di Studi Tardoantichi, Atti dei Convegni, 5), Pisa 2000, 73-98; A. CAMPLANI - M. ZAMBON, *Il sacrificio come problema in alcune correnti filosofiche di età imperiale*, ASEs 19 (2002) 59-99; A. CAMPLANI, *Forme di rapporto maestro/discepolo nei testi magici e alchemici della tarda antichità*, in *Maestro e discepolo. Temi e*

cristianesimo si diffonde: elementi dei testi ‘alti’ (letture bibliche, episodi particolari dei Vangeli, addirittura il Credo niceno⁴³) entrano a far parte dei vari testi ascrivibili alla cultura magica per dare maggiore efficacia al rituale che si intende condurre.

Insomma, questa variegata congerie di materiali testuali, che vanno dall’oggetto con destinazione performativa fino al manuale magico che intende raccogliere un’eredità culturale (tali potrebbero essere classificati i PGM), è comune a più aree linguistiche, più livelli sociali, più lingue, e davvero costituisce un caso esemplare di coabitazione⁴⁴.

3. Ai margini dell’Egitto: manichei a Kellis

Esiste oggi la possibilità di indagare le forme di convivenza sino al livello delle regioni e città d’Egitto. Anche le aree marginali, sia geograficamente che culturalmente, offrono sorprese allo studioso. Victor Ghica ha realizzato una rassegna su archeologia, epigrafia e scoperte testuali nelle oasi egiziane⁴⁵, luogo di missioni di scavo di grande rilievo⁴⁶, mostrandone la complessità linguistica e culturale. Ritengo che una delle più significative imprese archeologiche sia quella australiana che ha condotto agli scavi di Kellis (oasi di Dakhlah), luogo esemplare della coabitazione culturale e religiosa⁴⁷. Infatti, accanto a forme di vita di élite, con le sue letture dei classici greci e latini, e di cristianesimo “ortodosso”, dotato di una sua sede episcopale⁴⁸, vi è la straordinaria testimonianza di una comunità manichea⁴⁹, probabilmente strutturata in famiglie tradizionali e forse in un livello più ascetico. Ciò che più importa è la valutazione della variegata eredità testuale, da collocarsi alla fine del IV secolo: non solo testi letterari in greco e copto, ma anche veri e propri documenti, soprattutto di carattere epistolare, in greco e in copto, e esercizi di traduzione dall’aramaico al copto⁵⁰. Insomma, il luogo rivela da una parte gli lementi tipici di una vita di élite, con le sue letture di Isocrate e Cicerone; dall’altra un mondo religioso plurale e tumultuoso, capace di una produzione testuale plurilingue. Nelle lettere stesse troviamo la manifestazione di un’attenzione particolare alle lingue dell’espressione religiosa, come ci ricordano queste frasi estratte dalla famosa epistola conservata in *P.Kell. Copt* 19, nella quale un maestro manicheo si rivolge al suo figlio spirituale:

Al mio figlio amato, massimamente onorato da me, il figlio della giustizia, colui la cui buona reputazione è sulla mia bocca in ogni momento, mentre la sua testimonianza permane nel mio cuore, nome dolce nella mia bocca, figlio mio amato Matteo. (...) Adesso dedicati a occupazioni dignitose, come il Paraclito ha detto: «Il discepolo della giustizia è trovato con il timore verso il suo Maestro su di lui (anche) quando è lontano da

problemi della direzione spirituale tra VI sec. a.C. e VII sec. d.C., ed. G. FILORAMO, Brescia 2002, pp. 107-126; CH. BULL, *Monkey Business: Magical Vowels and Cosmic Levels in the Discourse on the Eighth and the Ninth (NHC VI,6)*, SMSR 83 (2017) 75-94.

⁴³ A. CAMPLANI, «Eli, Eli, lema sabachtani». *Pluralità dei linguaggi religiosi e loro rielaborazione rituale in alcune preghiere magiche copte*, SMSR 76 (2010) 139-150; e soprattutto J. SANZO, *Scriptural Incipits on Amulets from Late Antique Egypt*, Tübingen 2014.

⁴⁴ Tra i tanti contributi sulla magia cristiana si veda almeno TH. DE BRUYN, *Making Amulets Christian. Artefacts, Scribes, and Contexts*, Oxford 2016.

⁴⁵ Si vedano i due saggi esemplari di V. GHICA, *Pour une histoire du christianisme dans le désert Occidental d’Égypte*, *Journal des Savants*, juillet-décembre 2012, 189-280; ID., *Vecteurs de la christianisation de l’Égypte au IVe siècle à la lumière de l’archéologie*, in *Acta XVI congressus internationalis archaeologiae christianae Romae (22-28.9.2013). Costantino e i Costantinidi: l’innovazione costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*, ed. O. BRANDT, G. CASTIGLIA, V. FIOCCHI NICOLAI (Studi di antichità cristiana 66), Città del Vaticano, I, 237-263.

⁴⁶ *An Oasis City*, ed. R.S. BAGNALL, et al., New York 2016.

⁴⁷ Si veda *supra* nota 31.

⁴⁸ A. BAUSI – A. CAMPLANI, *The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)*, *Adamantius* 22 (2016) 249-302: 275.

⁴⁹ Su gnosticismo e manicheismo si veda la bibliografia in J.-D. DUBOIS, *Études gnostiques 2004-2008 avec un appendice sur le Manichéisme en Égypte*, in *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times. Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th-22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th-19th, 2008*, ed. P. BUZI, A. CAMPLANI, F. CONTARDI (OLOA 247), Leuven 2016, 99-129.

⁵⁰ Oltre a ciò che è stato menzionato in nota 31, si vedano anche *Kellis Literary Texts*, vol. 1 Edited by I. GARDNER (Dakhleh Oasis Project: Monograph 4), Oxford 1996; *Kellis Literary Texts*, vol. 2 Edited by I. GARDNER with contributions by M. CHOAT, M. FRANZMANN, W.-P. FUNK, K.A. WORP (Dakhleh Oasis Project: Monograph 15), Oxford 2007.

lui», come i guardiani (?). (...) Studia i *Salmi* sia in greco sia in egiziano ogni giorno (?) ... Non trascurare la *Promessa*. Ecco il *Giudizio di Pietro* con te. [...] L'*Apostolo*, oppure domina le grandi *Preghiere* e i *Salmi* in greco. Ecco anche i *Detti* sono con te. Studiali! Ecco le *Prosternazioni*. Copia un poco, di volta in volta, sempre di più. Copia un esemplare quotidiano perché io ho bisogno che tu scriva libri in questo luogo⁵¹.

Alberto Camplani
alberto.camplani@uniroma1.it

Abstract. This contribution offers a synthesis of a debate about the book *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Co-habitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE*, edited by L. Arcari in 2017, which took place in Naples, University "Federico II", on November 20, 2018. In the main text, written by Lorenzo Perrone, the fundamental topics of the book are discussed: the new hermeneutical paradigms of the Alexandrian multiculturalism, Jewish culture and Greek culture, the meaning of the Alexandrian school, Gnosticism and the fund of Nag Hammadi. In the Appendix three areas are listed in which promising lines of research are developing: the birth of Coptic written language and its public role, Coptic magic, and Manichaean presence in Egypt.

Keywords. Cultural interaction in Egypt. Christian Egypt. School of Alexandria. Origen of Alexandria. Multiculturalism. Coptic Language. Magic. Gnosticism. Manichaeism.

⁵¹ I. GARDNER – A. ALCOCK – W.-P. FUNK (eds.), *Coptic Documentary Texts From Kellis*. Volume 2: *P. Kellis VII*, cit., 157-162.