

CRISTIANESIMO E PAGANESIMO IN EGITTO (IV-VI secolo) *

SOMMARIO: Premessa – 1. Il tempio di file e il paganesimo ai confini sud dell'Egitto – 2. La distruzione dei templi pagani – 3. I filosofi pagani dell'Università di Alessandria – 4. L'eredità dell'Egitto pagano.

PREMESSA

Dopo duemilacinquecento anni di storia, Cambise (nel 525 a.C.) e Alessandro Magno (nel 332 a.C.) avevano definitivamente tolto all'Egitto la sua indipendenza politica. Per più di mille anni, sul trono dei faraoni sedettero, tranne che per un breve periodo (404-343 a.C.: Dinastie XXVII-XXX), prima i Persiani, poi i Greci e infine i Romani. Durante questo millennio di dominio straniero, l'Egitto si era chiuso in sé, intorno ai suoi templi, diventati isolate fortezze e ultimo baluardo della cultura nazionale. A dispetto dei barbari, temporaneamente padroni dei destini terreni del Paese, è nei grandi templi di quest'epoca che si preservavano la teologia e i rituali del passato, che si compivano le gesta, i riti, le feste che, soli, potevano garantire la sopravvivenza dell'Egitto e l'equilibrio dell'universo.

Nel trattato ermetico *Asclepius* (noto anche come *Discorso perfetto*), leggiamo una drammatica profezia di uno degli ultimi adoratori degli dèi faraonici, «chiara e drammatica coscienza che ha il tardo paganesimo egiziano e del suo alto valore e della sua fine imminente»⁽¹⁾:

«Ci sarà un tempo in cui sembrerà che gli Egiziani abbiano onorato invano i loro dèi con la devozione del loro cuore e un culto assiduo; tutta la loro

(*) Questa Nota deriva dalla rielaborazione di un'appendice a un più ampio lavoro in preparazione sulla storia della Chiesa copta, dalle sue origini ai tempi nostri.

(1) *Testi religiosi egizi*, a cura di S. DONADONI, Firenze 1988, 412.

pia venerazione si rivelerà inefficace e vana. Gli dei, infatti, abbandoneranno la terra e risaliranno verso il cielo, l'Egitto sarà abbandonato e la terra che fu sede dei riti, spogliata dei suoi dei, sarà privata della loro presenza. E gli stranieri che riempiranno questo Paese, non solo non avranno più cura della religione, ma, e ciò è ancor più triste, si avrà l'imposizione, mediante leggi e con la prescrizione di pene, di astenersi da ogni pratica religiosa, da ogni atto di pietà o di culto verso gli dei. Allora questa terra santissima, sede dei santuari e dei templi, sarà piena di sepolcri e di morti. O Egitto, Egitto, dei tuoi culti non resteranno che leggende, le quali saranno anche considerate incredibili dai tuoi posteri, e rimarranno solo parole incise sulle pietre, che narrano le tue pie azioni»⁽²⁾.

Pur sotto la dominazione straniera, l'Egitto aveva mantenuto una sua unità all'ombra della sua religione, accettata e blandita dagli stessi conquistatori, che ad essa si erano appoggiati per meglio governare. Ma la «buona novella» portata dai seguaci di Cristo, mostrando proprio l'inefficacia degli dei pagani, porterà inevitabilmente alla fine questa ormai stanca religione più che trimillenaria e la sua cultura, di cui era espressione.

Dopo il cosiddetto «Editto di Milano» del 313, che sanciva l'inizio della *Pace Costantiniana*, paganesimo e Cristianesimo si trovarono su un piano di completa uguaglianza giuridica. Per la Chiesa, ciò significò l'inizio di una nuova era: ignorata o perseguitata nel periodo precedente, tutt'a un tratto acquistò completa libertà, pronta a godere dei favori e dei privilegi che lo Stato le avrebbe in breve tempo accordato. Già nel corso del 313, Costantino fece restituire alla Chiesa i beni confiscati e concesse a tutto il clero cattolico l'esenzione dalle prestazioni imposte a tutti i cittadini (*munera personalia*). Verso la fine del 324, dopo aver definitivamente sconfitto Licinio, l'imperatore cominciò a emanare costituzioni in favore della Chiesa. Benché tutti, pagani e Cristiani, godessero di libertà religiosa, alla religione cristia-

(2) Traduzione italiana citata da *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, a cura di B.M. TORDINI PORTOGALLI, Firenze 1991, 153. Questo trattato, di produzione alessandrina e falsamente attribuito ad Apuleio, si presenta sotto forma di un dialogo, immaginato avvenire tra Ermete Trismegisto («Ermete il tre volte grandissimo», frutto dell'assimilazione tra il greco Ermete, dio della scrittura e dell'interpretazione, con l'egizio Thot, dio della scienza e protettore degli scribi), conservatore dei segreti mistici, e il suo discepolo Asclepio. In esso l'autore alza una sentita protesta contro la politica anti-pagana degli imperatori cristiani, presentando il Cristianesimo sotto ombre fosche, quale sinonimo di barbarie, odio della luce e della vita. L'opera venne originariamente composta in greco nei primi secoli dell'impero; nel IV secolo ne venne poi fatta una traduzione latina. Alcuni paragrafi, tra i quali quello citato, ci sono giunti anche in versione copta (M.W. MEYER, s.v. *Asclepius* 21-29, in *The Coptic Encyclopedia*, 8 voll., ed. A.S. ATYA, New York - Toronto - Oxford - Singapore - Sidney, 1991, vol. 1, 284-285).

na era accordato il favore imperiale⁽³⁾. Nel 320 la domenica fu decretata giorno festivo per i tribunali, mentre si moltiplicavano leggi ispirate dalla morale cristiana⁽⁴⁾.

Questo rapido trapasso dalla violenza più brutale della persecuzione all'aperto favore imperiale dette ai Cristiani la sensazione della vittoria definitiva. Ciò non significa tuttavia che Costantino abbia rotto tutti i rapporti con le tradizioni pagane: nella sua qualità di imperatore, egli, come anche tutti i suoi successori fino al 382, conservò il titolo di *pontifex maximus* della religione romana. Era pertanto dovere dell'imperatore conservare al vecchio politeismo e ai suoi seguaci la libertà di culto e i tradizionali privilegi; il paganesimo mantenne il suo carattere ufficiale allo stesso modo del Cristianesimo. Che la religione cristiana sia alla fine diventata l'unica religione dell'impero romano-bizantino fu un'inevitabile conseguenza della politica religiosa inaugurata da Costantino, ma fu un processo lento, che subì anche brusche frenate, come durante il regno di Giuliano l'Apostata: soltanto alla fine dei regni di Graziano e Teodosio, la Chiesa riuscì a eliminare la concorrenza ufficiale del paganesimo, privandolo prima dei

(3) I testi degli editti contenenti queste nuove disposizioni dell'imperatore ci sono noti dal *De Vita Constantini* di Eusebio (EUSEBIO DI CESAREA, *De Vita Constantini* [ed. F. WINKELMANN, *Eusebius Werke*, 1, 1, Berlin, 1975]). Oltre a restituire ai Cristiani imprigionati la libertà e tutti i beni che erano stati loro sequestrati, Costantino fornì ai vescovi denaro, terreni e materiali necessari alla costruzione di nuove chiese e istituì un bilancio per il culto cristiano, provvisto di dotazioni fondiarie. L'imperatore concesse inoltre alle chiese il diritto di ricevere lasciti testamentari, riconobbe la manomissione degli schiavi nelle chiese, proibì agli Ebrei di lapidare quelli dei loro che si fossero convertiti al Cristianesimo (EUSEBIO, *De Vita Constantini*, I,42; II,20-21, 24-42, 46). Questo stretto legame che si venne a creare tra Chiesa e Stato portò enormi vantaggi a entrambi, ma fu anche causa di infiniti problemi. Lo Stato trovò nella Chiesa la sua forza morale unificatrice e la Chiesa trovò nello Stato un enorme appoggio politico, materiale e morale. Ma il prezzo di questa intesa fu pesante, in quanto lo Stato si trovò coinvolto anche in tutte le interminabili dispute teologiche del tempo: esse cessarono di essere una questione interna della Chiesa, per diventare anche questioni politiche e spesso il volere dell'imperatore risultò determinante anche in seno alla Chiesa.

(4) V'è una serie di leggi che mostrano una sollecitudine, fino allora ignota, verso la morale sessuale, chiaramente influenzata da quella cristiana: sono previste sanzioni contro i colpevoli di ratto e i loro complici, e anche contro la vittima, se consenziente; l'adulterio della donna col proprio schiavo, la prostituzione delle domestiche d'albergo e la fornicazione del tutore con la pupilla vengono severamente puniti. Altre leggi rendono passibile di giudizio il concubinato, allora tollerato dalle leggi e dai costumi, e rendono più difficile il divorzio. Alla carità cristiana sono certamente ispirate le leggi destinate a difendere i deboli e gli innocenti contro le angherie e i soprusi dei potenti (un elenco di tali leggi è riportato da J.R. PALANQUE, *Vittoria della Chiesa*, in G.R. PALANQUE - G. BARDY - P. DE LABRIOLLE, *Storia della Chiesa*, vol. III/1, *Dalla pace Costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, Torino, 1972, 63-83: 74-75).

suoi privilegi secolari e quindi dei suoi diritti. Con l'editto *Cunctos populos* di Tessalonica del 27 febbraio 380⁽⁵⁾ e col successivo editto di Costantinopoli dell'8 novembre 392⁽⁶⁾, l'antica religione dello stato romano fu completamente proscritta: la religione cristiana ortodossa divenne religione di stato, mentre in tutto l'impero venne vietato, sotto minaccia di multe e confische, di fare sacrifici, anche in privato, di onorare col fuoco i lari, di offrire libagioni ai genii e incenso ai penati, di adorare idoli e di elevare altari di zolle.

Ma la proscrizione indicava soltanto la morte legale del paganesimo e non significava necessariamente la sua scomparsa effettiva: i seguaci delle due religioni si fronteggiarono ancora per più di due secoli, in una lotta senza esclusione di colpi. E, in definitiva, il paganesimo ebbe una sopravvivenza così tenace che nella provincia d'Egitto certi Egiziani, in particolare gli abitanti delle oasi libiche di Baharia e di Farafra, diventarono musulmani senza essere passati per il Cristianesimo⁽⁷⁾.

All'inizio del V secolo la presenza cristiana nella Valle del Nilo era certamente considerevole, ma nel tardo III secolo i gruppi cristiani non erano che un'infima minoranza e ancora all'epoca di Costantino il paganesimo aveva la superiorità numerica⁽⁸⁾. È alla fine del IV

(5) Pubblicato in *Cod. Theod.*, XVI,1,2 (ed. TH. MOMMSEN - P.M. MEYER, Berlin, 1905).

(6) *Ivi*, XVI,10,12.

(7) R. RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme (Ve au VIIe siècles)*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 51 (1951) 63-78: 72.

(8) Secondo uno studio, fondato sul tentativo di quantificare i dati relativi all'onomastica cristiana nei papiri egiziani del III e del IV secolo e forse viziato dall'ipotesi di una cristianizzazione troppo rapida, durante il regno di Costantino (o, più precisamente, tra il 318 e il 330) i Cristiani giunsero ad essere il 50% della popolazione dell'Egitto, continuando ad aumentare negli anni successivi, fino a divenire l'80-90% nella seconda metà del IV secolo (R.S. BAGNALL, *Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 19 (1982) 105-123; che, grazie all'indebolimento dei culti pagani, il processo di cristianizzazione si sia sviluppato con grande rapidità a partire dagli inizi del IV secolo è sostenuto dal Bagnall anche nel suo libro *Egypt in late antiquity*, Princeton, 1993, Cap. 8, *This world and the next*). Tali conclusioni sono state tuttavia criticate, tra gli altri, da E. WIPSZYCKA, *La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. A propos d'une étude de R.S. Bagnall*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 62 (1986) 173-181; (BAGNALL ha risposto alle critiche della Wipszycka in *Conversion and onomastic: a reply*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 69 [1987] 243-250), e da A.K. BOWMAN, *Egitto dopo i Faraoni. Da Alessandro Magno alla conquista araba; 332 B.C. - A.D. 642*, Firenze, 1988, 47, che suggeriscono un meno rapido processo di cristianizzazione. Un ritmo di conversione lento era già stato sostenuto anche da RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme*, 67-68. Benché difficilmente quantizzabile, la progressiva cristianizzazione dell'Egitto è mostrata anche dai ritrovamenti papiracei di lettere private (G. TIBILETTI, *Le lettere private nei papiri greci del III e IV secolo d.C. Tra*

secolo che il Cristianesimo si manifesta come una vera potenza, incoraggiato dalla politica religiosa dell'imperatore Teodosio. La prima affermazione di questa forza cristiana potrebbe essere considerata la distruzione del Serapeum di Alessandria nel 391, su istigazione del patriarca Teofilo⁽⁹⁾: essa è il segnale delle lotte sempre più intense ed esasperate che per tutto il V secolo opporranno Cristianesimo e paganesimo, lotte dalle quali il primo uscirà vincitore e alle quali il secondo riuscirà comunque a sopravvivere⁽¹⁰⁾.

E queste lotte non erano confinate al piano ideologico, al campo della filosofia, della teologia e della retorica, ma spesso, per fanatismo religioso, dall'una come dall'altra parte, scendevano sul piano della pura violenza fisica, non indietreggiando, anche in campo cristiano, neppure di fronte all'omicidio, come mostrato dall'uccisione della filosofa neoplatonica Hypatia nel 415 da parte dei Parabolani, la milizia privata del patriarca Cirillo⁽¹¹⁾.

Nelle pagine che seguono è delineata la storia delle lotte nella valle del Nilo, dove i seguaci della religione di Cristo si trovarono a dover combattere gli irriducibili adoratori degli dei faraonici. In particolare, vengono passati in rassegna alcuni ambiti di questo scontro-incontro: il perdurare, fino al VI secolo, del culto pagano nel tempio della dea Isi a File (par. 1), mentre altrove nell'Egitto i templi faraonici venivano distrutti o adattati alle esigenze del Cristianesimo (par. 2); la tenace resistenza intellettuale alla nuova religione trionfante fornita dai filosofi neoplatonici dell'Università di Alessandria (par. 3); infine, poiché il trionfo del Cristianesimo non ha significato il totale annullamento della precedente civiltà e religiosità, gli aspetti di esso che

paganesimo e cristianesimo, Milano, 1979, 109). Una panoramica riassuntiva dell'intera questione è ora presentata in un altro articolo della WIPSZYCKA, *La christianisation de l'Égypte au IV e-VI e siècles: aspects sociaux et ethniques*, «Aegyptus» 68 (1988) 117-165, ripubblicato in *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive* (= Studia Ephemeridis Augustinianum 52), Roma, 1996, 63-103 (in un *postscriptum* a tale articolo, alle pp. 103-105, è presentata la replica della Wipszycka alla risposta di Bagnall del 1987).

(9) SOZOMENE, *Hist. Eccl.*, VII, 15, 21-23 (ed. J. BIZET - G.C. HANSEN, Berlino, 1960).

(10) Già nel 423, Teodosio II in un suo editto parlava ottimisticamente dei «paganos qui supersunt, quamquam iam nullos esse credamus», cf U. WILCKEN, *Heidnisches und Christliches aus Ägypten*, «Archiv für Papyrusforschung und Verwandte Gebiete» 1 (1901) 396-436: 410. La città di Oxyrhynchus all'inizio del V secolo era ormai interamente cristiana. Nella *Historia monachorum in Aegypto*, Rufino scrive: «nullus enim invenitur haereticus aut paganus, sed omnes cives Christiani, omnes Catholici» (*ivi*, 411).

(11) GIOVANNI DI NIKIU, *Chronicle*, LXXXIV, 87-88, 100-102 (ed. e trad. inglese in R.H. CHARLES, *The Chronicle of John (c. 690 A.D.) coptic bishop of Nikiu, being a history of Egypt before and during the arab conquest*, Londra, 1916).

possono farsi risalire a influenze della vecchia religione faraonica (par. 4).

1. IL TEMPIO DI FILE E IL PAGANESIMO AI CONFINI SUD DELL'EGITTO ⁽¹²⁾

Tra i numerosi centri cristiani della Tebaide, un posto tutto particolare, per l'importanza della sua sede vescovile e per le notizie che ci sono state tramandate, spetta all'isola di File, al confine sud dell'Egitto, di fronte alla Nubia ⁽¹³⁾.

Nel 296 Diocleziano, ritenendo troppo oneroso mantenere l'occupazione della *Dodekaschoinos* (ossia la zona dei dodici schemi – circa 120 km – che da Siene, attuale Aswan, si estende a sud fino a Hieria Sycaminos, moderna Maharraga), riportò il confine meridionale dell'impero romano a File, fortificandola con una cinta di mura; invitò inoltre i Nobadi, popolo allora stanziato nella zona dell'oasi di el-Kharga e non troppo ostile a Roma, a occupare tutta la zona abbandonata, affinché tenessero lontani dalla frontiera romana i turbolenti e bellicosi Blemmi del deserto orientale; pagò inoltre un sussidio annuale agli uni e agli altri come federati ⁽¹⁴⁾.

L'isola di File era sede di un famoso santuario di epoca tolemaica, dedicato alla dea Isi, venerata in egual misura dagli Egiziani e dai popoli del deserto meridionale ⁽¹⁵⁾. La pace stipulata dall'imperatore con le popolazioni che minacciavano le frontiere meridionali era fondata sul riconoscimento di un culto comune a Egiziani, Blemmi e Nobadi, ai quali fu concesso il diritto di accesso a File e al santuario della dea. L'isola, alla quale era così assicurato un certo periodo di

(12) WILCKEN, *Heidnisches und Christliches*, in particolare il par. I, *Das Christentum auf der Insel Philae*, 396-407. Si veda anche L.S.B. MACCOULL, *Christianity at Syene, Elephantine, Philae*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 27 (1990) 151-162.

(13) A differenza di tutti gli altri vescovadi della valle del Nilo a sud di Menfi, quello di File si distingue per il fatto di non risiedere in una *polis* (la più vicina sarebbe stata Siene, odierna Aswan, sede comunque di un altro vescovado). Come fa notare la Wipszycka, ciò è dovuto al fatto che sull'isola era ancora in piena attività un grande santuario pagano e la piccola comunità cristiana locale aveva quindi bisogno di un capo dotato della massima autorità (E. WIPSYCKA, *La chiesa nell'Egitto del IV secolo: le strutture ecclesiastiche*, in *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, 139-156: 141).

(14) L. CASTIGLIONE, *Diocletianus und die Blemmyer*, «Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde» 96 (1970) 90-103; PROCOPIO, *Bellum persicum*, I, 19, 27-36 (ed. J. HAURY, Teubner, 1905-1913).

(15) A. GIAMMARUSTI - A. ROCCATI, *File; storia e vita di un santuario egizio*, Novara, 1980. In particolare, per le vicende del tempio dopo l'avvento del Cristianesimo si vedano le pp. 77-81.

tranquillità, diventò una specie di zona franca, il punto di pacifico incontro fra i tre popoli, guidati dallo stesso slancio religioso.

All'epoca dell'«Editto di Milano» (313), File divenne uno dei più vivaci punti di resistenza del paganesimo, ancora largamente praticato nelle campagne dell'Egitto. Ma il culto di Isi aveva già subito una prima sconfitta a opera del Cristianesimo: una piccola comunità cristiana sembra fosse già presente all'interno dell'isola di File dalla metà del quarto secolo, in malcelato conflitto con il fastoso culto pagano⁽¹⁶⁾. Il declino di File era dunque già cominciato, ma ci vorranno più di due secoli perché il Cristianesimo soppianti definitivamente nell'isola il paganesimo.

Un manoscritto copto del British Museum mostra come il Cristianesimo prese possesso della potente cittadella di File, e come riuscì a piantare, sugli altari rovesciati degli dei pagani, il simbolo trionfante della croce, facendo di File una delle più importanti sedi vescovili dell'Egitto⁽¹⁷⁾.

Il racconto è ambientato al tempo del patriarcato del grande Atanasio (328-373). Il governatore della Tebaide, Macedonius, convertito al Cristianesimo, era andato in un giro di ispezione a File, nella provincia di Siene, che rientrava nella sua giurisdizione. Nell'isola trovò una popolazione in maggioranza idolatra, ma anche una piccola comunità cristiana, senza pastore, visitata al sabato e alla domenica da un sacerdote di Siene⁽¹⁸⁾. Recatosi in seguito ad Alessandria per rendere conto al prefetto della sua missione a File, Macedonius informò anche Atanasio della situazione di abbandono dei Cristiani e il patriarca lo consacrò vescovo di File. Ritornato in Alto Egitto, Macedonius riuscì a convertire i due figli del sacerdote pagano dell'isola: Marco e Isaia, che gli succedettero poi nella carica di vescovo⁽¹⁹⁾.

(16) Una piccola cappella, che ripete il modello del chiosco, dedicata al culto cristiano e datata a questo periodo, si trova ancora nella parte centrale dell'isola, a est del primo pilone del tempio (*ivi*, 78).

(17) Si tratta del manoscritto OR 7029, conservato a Londra presso la British Library, *Miscellaneous Coptic Texts*, Londra, E.A.W. Budge, 1915, 432-502; traduzione italiana in *Vite di monaci copti*, a cura di T. ORLANDI - A. CAMPAGNANO, Roma, 1984, Cap. *Papnute*: «Storia dei monaci presso Siene», 67-125. Si veda anche H. MUNIER, *Le Christianisme à Philae*, «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 4 (1938) 37-49, in particolare 42-43, e G. VANTINI, *Il Cristianesimo nella Nubia antica*, (= Museum Combonianum 39), Verona, 1985, 70.

(18) Nulla si sa di preciso sull'origine del vescovato di Siene; nella sua lettera pasquale del 347, Atanasio già parla di un vescovo di questa località, Nilamon (A. CAMPIANI, *Le lettere festali di Atanasio di Alessandria. Studio storico-critico*, Roma, 1989).

(19) Altri vescovi di File dei quali si ha testimonianza sono: Pseleusio (o Psulusia), menzionato nella biografia di Apa Aaron (abate, verso il 340, di un monastero nei pressi di Siene: *Vite di monaci copti*, a cura di ORLANDI - CAMPAGNANO, 101-103),

Si tratta probabilmente di una storia leggendaria, ma che poggia su un fondo storico; l'episcopato di Marco (Μάρκος Φιλῶν, *Marco [vescovo] di File*), per esempio, è confermato anche da altre fonti, in particolare da una lettera di Atanasio agli Antiocheni, che lo cita come presente al Concilio di Alessandria del 362⁽²⁰⁾. Un fatto è comunque certo, ossia l'esistenza, all'inizio del IV secolo, di una comunità cristiana a File, sotto l'autorità di un vescovo.

I principali sostenitori del partito pagano erano diventati i Blemmi, che abitavano al di là del confine e che spesso aiutavano i ribelli al dominio romano. Per il paganesimo questi Blemmi divennero un simbolo: la simpatia intellettuale per il «Blemmio ideale», fedele alla religione di Isi e pieno di zelo per essa, oltrepassò le frontiere egiziane e si diffuse anche tra i filosofi di Atene. Approfittando della debolezza interna dell'impero romano, i Blemmi compirono frequenti razzie nell'Alto Egitto, da Siene ad Antinoe, sicché i primi cinquant'anni del V secolo sono noti come «terrore blemmio», che raggiunse il culmine verso il 430-450: e così li troviamo a Tolemaide, a Panopolis e addirittura nell'oasi di el-Kharga⁽²¹⁾. È in questi anni, durante i periodi di disordine provocati dalle incursioni dei Blemmi, che troviamo altre testimonianze storiche, questa volta certamente autentiche, della presenza cristiana a File: la supplica di Apione, vescovo di Siene, Contra-Siene ed Elefantina, agli imperatori Teodosio II e Valentiniano III affinché la guarnigione locale, i cui membri «rendono servizio alle sante chiese di Dio a File», protegga i suoi fedeli dalle incursioni dei Blemmi e dei Nobadi⁽²²⁾.

Solo la sconfitta dei Blemmi a opera del generale bizantino Massimino nel 451-452 portò gradualmente la calma nella regione. Desideroso di una pace duratura, l'imperatore Marciano incaricò il prefetto della Tebaide Superiore, Florus, di venire a patti coi nomadi. Venne così stipulata una pace di cento anni, in base alla quale i Blemmi potevano continuare a recarsi senza ostacoli ogni anno a File

Daniele, ricordato in un'iscrizione ritenuta del periodo 449-464, e il celebre Teodoro, consacrato vescovo di File nel 525 e morto dopo il 577 (U. MONNERET DE VILLARD, *La Nubia Medievale*, 4 voll., Il Cairo, 1935-1957: vol. 1, 10).

(20) Il nome di Marco appare tra i quindici firmatari del *Tomus ad Antiochenos* (PG 26, col. 808); vedere lo studio di A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328-373)* (= Collection de l'École Française de Rome 216), Roma, 1996, 84-86. Sulla possibile esistenza della sede episcopale di File prima del 339 d.C., vedi *ivi*, 88.

(21) RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme*, 73.

(22) *Pap. Leida Z*, riportato in Wilcken, *Heidnisches und Christliches*, 399-404. Studi paleografici hanno portato a datare questo papiro al periodo 425-450; precedentemente, esso veniva datato alla fine del IV secolo, sotto gli imperatori Teodosio I e Valentiniano II (per i problemi di datazione, si veda *ivi*, 401-402).

a prelevare l'idolo della dea Isi per portarlo in pellegrinaggio nelle loro terre, purché lo riportassero subito al santuario⁽²³⁾.

In forza di tale patto, l'editto di Teodosio del 16 giugno 391, che bandiva in Egitto ogni manifestazione religiosa diversa da quella cristiana⁽²⁴⁾, restò praticamente lettera morta sull'isola, dove gli antichi culti continuarono a essere praticati. La vecchia cultura faraonica trovò così a File un ambiente che le permise di conservarsi più a lungo che non altrove e non deve pertanto sorprendere il fatto che proprio su quest'isola sono testimoniate le più tarde iscrizioni nelle antiche grafie dell'Egitto faraonico: ancora alla fine del IV secolo vi era a File chi sapeva scrivere in caratteri geroglifici e alla metà del V secolo in demotico⁽²⁵⁾.

Nel V secolo, Cristianesimo e paganesimo convivono entrambi sull'isola: i Cristiani a nord, i pagani a sud. Ma verso la fine del VI secolo, nel momento in cui cominciano a fare la loro apparizione i documenti epigrafici, la situazione appare cambiata radicalmente: il paganesimo è scomparso definitivamente e la popolazione è diventata cristiana.

Verso il 537, infatti, prima dello scadere della tregua di cento anni, l'imperatore Giustiniano inviò il generale perso-armeno Narsete Kamsarakan a espellere definitivamente dall'isola i sacerdoti della dea Isi. Questi eventi ci sono stati tramandati dallo storico Procopio⁽²⁶⁾, che accompagnò l'esercito romano in Africa dal 533 al 537. L'espulsione dei sacerdoti di Isi e la consegna del tempio ai Cristiani avvenne alla presenza di Narsete stesso, accompagnato dalle truppe, alle quali fu assegnato il compito di estrarre gli idoli dal tempio per inviarli a Bisanzio e di martellare le immagini degli dei pagani. Il gesto

(23) *Ivi*, 397.

(24) Emesso ad Aquileia (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 11).

(25) Sulla parete interna nord della Porta di Adriano compare un'iscrizione geroglifica contenente una preghiera al dio nubiano Manduli; sotto di essa, un'iscrizione demotica contemporanea (F.L.L. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, 2 voll., Oxford, 1935-1937: vol. 1, graffito Ph. 436) data il tutto al «giorno della nascita di Osiri, [...] anno 110», corrispondente al 24 agosto 394, ossia al primo dei cinque giorni epagomeni dell'anno 110 dell'era di Diocleziano» (o «era dei martiri», il cui inizio è posto in corrispondenza del primo anno di regno dell'imperatore, il 284). Tale iscrizione geroglifica è la più tarda iscrizione del genere a noi nota. Sempre da File proviene anche l'ultima iscrizione demotica nota, datata al 2 dicembre 452 (giorno 6 del mese di Khoiak dell'anno 169 dell'era di Diocleziano) e graffita sulla facciata della camera di Osiri, sul tetto del tempio (*ivi*, graffito Ph. 365; cf. Ph. 377). La persistenza nell'ultimo rifugio di File della cultura faraonica ha escluso quasi del tutto nell'isola la penetrazione del copto: mentre nel nord dell'Egitto si assisteva all'affermazione del copto, a File si incidevano ancora iscrizioni geroglifiche e demotiche.

(26) PROCOPIO, *Bellum persicum*, I, 19, 37.

essenziale della consacrazione dell'isola alla nuova religione, quello di innalzare la croce nel tempio, fu eseguito dal vescovo del luogo, Teodoro di File, lo stesso che, con Giuliano, avrebbe avuto più tardi un ruolo importante nella conversione del regno nubiano di Nobadia. Un'iscrizione in greco sulla faccia sud del secondo pilone del tempio, immediatamente a est della porta centrale che conduce alla sala ipostila, ricorda lo storico evento ⁽²⁷⁾: «Questo luogo è diventato, in nome della Santa e Consustanziale Trinità, casa di Santo Stefano, sotto il nostro padre, amico fedelissimo di Dio, il vescovo Apa ⁽²⁸⁾ Teodoro. Che Dio lo conservi a lungo!»

La sobrietà di questa iscrizione che commemora il cambiamento di destinazione del tempio di Isi contrasta con l'importanza dell'avvenimento che tramanda: il trionfo dei Cristiani fu senza ostentazione ⁽²⁹⁾.

In date imprecise, gli altri templi minori pagani dell'isola vennero anch'essi trasformati in chiese: alcuni, come il tempietto di Aresnufi o il cortile anteriore del tempio di Hathor, vennero parzialmente smontati e i blocchi riutilizzati per ricavare delle navate absidate; altri, come il piccolo tempio di Imhotep, furono lasciati inalterati: le pareti vennero semplicemente ricoperte con stucchi sui quali furono riportate pitture sacre, ora dilavate dalle acque delle inondazioni. Contemporaneamente, le grandi figure che dominavano i piloni vennero martellate.

Nel giro di circa due secoli ben sette chiese sorsero sull'isola. L'isola santa di File, sede del culto della dea Isi e ultimo baluardo della religione egizia, era ormai diventato uno dei più rinomati santuari della nuova fede cristiana. E un'iscrizione, incisa sotto una croce copta sul montante est della porta che dalla sala ipostila dà accesso

(27) É. BERNAND, *Les Inscriptions grecques de Philae*, 2 voll., Parigi, 1969: vol. 2, iscrizione n° 200.

(28) Il termine copto *Apa* è intercambiabile con l'arabo *Abba*, che occorre nelle lingue semitiche, compreso il Siriano, l'Aramaico e anche l'Ebraico, e significa «padre». Si tratta di un titolo di rispetto, preposto ai nomi di persone appartenenti alla gerarchia ecclesiastica. Storicamente il titolo si è esteso pure ai nomi dei martiri secolari. A volte è citato in copto come *Anba* o *Ampa*, generalmente usato nell'arabo moderno coi nomi di vescovi, arcivescovi e patriarchi. Derivato da esso è il termine *Abuna*, significante «nostro padre», utilizzato rivolgendosi a un sacerdote o a un monaco. La Chiesa Ortodossa d'Etiopia chiama ancora *Abuna* il suo capo. Il termine *Apa* compare spesso anche nella forma *Apou* (arabo *Abu*) e *Abba* o *Abbas*: da esso, trasmesso all'Europa medioevale nella forma latinizzata *abbas*, derivano l'italiano *abate*, il francese *abbé*, l'inglese *abbot*, ecc. Il femminile compare come *Ama* o *Amma*, «madre», ed è un titolo utilizzato per le monache. Il termine copto *Papa*, o con l'articolo definito *Ppapa*, è l'equivalente del greco *pa/paj*, significante «prete».

(29) BERNAND, *Les Inscriptions grecques de Philae*, 32.

al naos, suona quale orgogliosa attestazione della vittoria definitiva della religione del Cristo sulle legioni sterminate degli dei pagani: 'Ο σταυρὸς ἐνίκησεν, ἀεὶ νικᾷ «La croce vinse, vince sempre!»⁽³⁰⁾.

Come era stata la roccaforte del paganesimo rispetto al Cristianesimo, così a File il Cristianesimo resistette a lungo anche all'offensiva dell'Islam. Come ci testimoniano i racconti degli scrittori arabi, ancora nel XIII secolo si trovavano sull'isola due chiese aperte al culto, dedicate all'arcangelo Michele e a sant'Atanasio⁽³¹⁾.

2. LA DISTRUZIONE DEI TEMPLI PAGANI⁽³²⁾

Per i Cristiani d'Egitto i templi pagani, quand'anche abbandonati, restavano pur sempre dimora e riparo di demoni e spiriti malvagi, e quindi poco adatti a ospitare le celebrazioni dei loro riti. E benché le costituzioni imperiali avessero imposto la loro chiusura, ne avevano anche decretato il divieto di distruzione⁽³³⁾, scontentando così i Cri-

(30) *Ivi*, n° 201.

(31) B.T.A. EVETTS, *Churches and Monasteries of Egypt attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford, 1894-1895, 283.

(32) DE LACY O'LEARY, *The Destruction of Temples in Egypt*, «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 4 (1938) 51-57; P. DE LABRIOLLE, *La distruzione del Paganesimo*, in P. DE LABRIOLLE - G. BARDY - L. BRÉHIER - G. DE PLINVAL, *Storia della Chiesa*, vol. IV, *Dalla morte di Teodosio all'avvento di S. Gregorio Magno (395-590)*, Torino, 1972, 21-39, e la ricca bibliografia ivi citata.

(33) L'attitudine ufficiale verso i templi e il loro uso è chiaramente indicata nel *Codex Theodosianus*, XVI, 10, 2-25, dove sono raccolte le costituzioni imperiali riguardanti «de paganis, sacrificis et templis». In una costituzione del 341 leggiamo: «cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania» (*Cod. Theod.*, XVI, 10, 2; molto probabilmente, tuttavia, *superstitio* non designa qui l'antico culto romano, ma le pratiche della divinazione e i sacrifici occulti). Una costituzione del 342 riguarda invece i templi: «non convenit ea convelli» (*ivi*, 3). Un'altra, emessa da Teodosio a Milano il 24 febbraio 391, vieta ogni cerimonia pagana nella città di Roma (*ivi*, 10); essa, però, la cui validità viene estesa, con l'editto di Aquileia del 16 giugno 391, anche all'Egitto, non dice nulla riguardo alla loro distruzione (*ivi*, 11). Gli stessi principi generali si trovano in quest'altra ordinanza di Arcadio del 29 gennaio 399: «sicut sacrificia prohibemus, ita volumus operum ornamenta servari, ac ne sibi aliqua auctoritate blandiantur, qui ea conantur evertere» (*ivi*, 15); ma il successivo 10 luglio, già compare un'ordinanza in cui si prescrive la distruzione dei templi rurali: «si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim deiectis atque sublatis, omnis superstitionis materia consumetur» (*ivi*, 16). Probabilmente riusciva difficile impedire a gruppi disordinati di Cristiani di distruggere i templi pagani. Il 20 agosto dello stesso anno, un'altra costituzione recita: «decernimus enim ut aedificiorum quidem sit integer status» (*ivi*, 18). Il 15 novembre 407 o 408, Teodosio II ordinò di abbattere le statue degli idoli, ma di conservare i templi per scopi pubblici (*ivi*, 19). La serie di costituzioni nel *Codex* relativa ai templi termina con

stiani; essi, infatti, vedevano nella drastica distruzione dei templi della vecchia religione il mezzo migliore per sterminare il paganesimo⁽³⁴⁾.

Nel 361 il vescovo ariano di Alessandria, Giorgio, aveva pubblicamente chiesto la distruzione del Serapeum⁽³⁵⁾, ma il suo discorso aveva scatenato l'ira della folla pagana che lo aveva linciato⁽³⁶⁾. Alcuni anni più tardi, nel 391, il patriarca Teofilo era stato più fortunato, riuscendo a devastare il Serapeum. Più tardi, il famoso monaco Shenute, archimandrita del *Monastero Bianco* di Atripe dal 388 al 466, battagliero e implacabile quanto e più di Teofilo, non contento di combattere i pagani con scritti polemici, eccelse nell'organizzare anche fruttuose razzie contro gli edifici di culto degli odiati «Elleni» (ossia «pagani», non necessariamente «Greci»), che spogliava di ogni ricchezza, bruciava o abbatteva. Le stesse autorità non osavano nulla contro di lui, protetto dalla fama di santità che le folle gli riconoscevano⁽³⁷⁾.

Passata questa smania distruttrice⁽³⁸⁾, si preferì, soprattutto a partire dal VI secolo, convertire in chiese i templi pagani, scalpellando

un'ordinanza del 14 novembre 435, in cui Teodosio II ordina la distruzione di tutti i santuari, templi ed edifici pagani che ancora rimanevano intatti: «cunctaque eorum fana templa delubra, si qua etiam nunc restant, praecepto magistratuum destruis conlocationesque venerandae Christianae religionis signi expiari praecipimus» (*ivi*, 25). Il 12 novembre 451, Marciano e Valentiniano III proibiscono, sotto minaccia di confisca e di morte, la riapertura dei templi chiusi e ogni sacrificio (*Codex Justinianus*, I, 11, 7 [ed. P. KRÜGER, Berlino, 1877]). D'ora innanzi, coloro che volevano praticare i riti tradizionali saranno costretti a nascondersi.

(34) È un'attitudine, questa, largamente diffusa tra le folle cristiane dell'impero: i perseguitati di un tempo si accingono a diventare i persecutori di oggi. L'*animus* che pochi decenni avrebbe scatenato, soprattutto in Oriente, folle fanatiche e intolleranti di Cristiani alla distruzione delle più prestigiose sedi dei culti pagani, considerate focolai di idolatria, è già riscontrabile verso il 346 nel *De errore profanarum religionum* del retore siciliano GIULIO FIRMICO MATERNO, indirizzato agli imperatori Costante e Costanzo II. Cercando riscontro e conforto al proprio violento e intollerante atteggiamento in affermazioni anti-idolatriche dell'Antico Testamento, egli li invita non soltanto a spogliare i templi pagani, ma ad applicare interventi più drastici e generalizzati: «Spogliate, spogliate tranquillamente, o sacratissimi imperatori, i templi dei loro ornamenti. Il fuoco della zecca o la fiamma dei crogiuoli distrugga questi dei, e voi trasportate tutti i doni votivi in vostro dominio e utilità» (*De errore profanarum religionum*, 28, 6), «Voi, o sacratissimi imperatori, dovete di necessità, per comando del sommo Dio, reprimere e punire l'idolatria e perseguirla severamente i delitti» (*ivi*, 29, 1; citazioni da M. SIMONETTI M. - E. PRINZIVALLI, *Letteratura cristiana antica*, 3 voll., Casale Monferrato, 1996, vol. 2, 610-621).

(35) «Quamdiu, inquit, sepulcrum hoc stabit?» (AMMIANO MARCELLINO, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, XXII, 11, 7 [ed. J.C. ROLFE, Londra, 1935-1939]).

(36) *Ivi*, XXII, 11, 8.

(37) V.J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Christentums* (=Texte und Untersuchungen 10), Leipzig, 1903, 175ss.

(38) Un prospetto riassuntivo dei principali fatti di questo genere accaduti in Oriente è presentato da P. DE LABRIOLLE, *La distruzione del Paganesimo*, 27-28.

le immagini degli idoli o ricoprendole con uno strato di gesso. Le legioni di divinità incise sui muri dei templi pagani ispiravano pur sempre un sacro terrore ai primi Cristiani; i templi faraonici erano delle vere roccaforti per quei demoni contro i quali i Cristiani d'Egitto si trovavano a lottare. Il martellamento sistematico cui essi sottoposero le immagini degli dei pagani non era pertanto dovuto a pura e irrazionale furia iconoclasta, ma al desiderio di immobilizzare e rendere inoffensive queste forze demoniache: prevalentemente, infatti, venivano loro scalpellate le gambe, così da impedirne il movimento, e il viso, così da annientarne la personalità. Martellamenti del genere sono attestati in tutti i periodi della storia dell'antico Egitto⁽³⁹⁾. Con un procedimento più semplice, ma altrettanto efficace, le perniciose effigi degli dei pagani potevano essere rese inoffensive semplicemente ricoprendo le pareti di stucco; si otteneva così, inoltre, un ottimo supporto sul quale riportare le immagini care alla nuova religione.

La costosissima prassi della demolizione dei templi pagani, alcuni dei quali erano anche dei veri capolavori d'arte, si era rivelata una soluzione poco ragionevole, anche nell'ipotesi di riutilizzare i materiali rimasti. Irragionevole era parso anche il tenerli chiusi, senza trarne alcun vantaggio. Meglio, quindi, apportare loro i necessari ritocchi architettonici e adattarli alle esigenze del nuovo culto. È così che chiese e conventi si stabilirono un po' dappertutto nei templi antichi. Un monastero sorse addossato al tempio di Abido, mentre un con-

Sarebbe comunque troppo semplice, oltre che ingiusto, addossare ai Cristiani tutte le distruzioni subite dai templi pagani in Egitto: molti di essi andarono distrutti durante le molteplici invasioni subite dall'Egitto (prima di Cristo, a opera degli Hykhsos, degli Assiri e dei Persiani di Cambise; nella nostra era, notevoli distruzioni furono perpetrate dai Persiani nel 619 e dagli Arabi nel 639-641) oppure per opera dell'incuria degli uomini: templi ancora esistenti al tempo della visita dei primi esploratori occidentali nel XVIII e XIX secolo (come quelli di Elefantina, Armant, Latopolis, Contra-Latopolis, Anteopolis e tanti altri) sono ormai irrimediabilmente perduti; e negli anni '60 del XIX secolo ancora si distruggevano monumenti a Karnak con la dinamite, per ricavarne blocchi di calcare da mandare ai forni a calce! Se i Copti hanno utilizzato blocchi provenienti dai templi faraonici per costruire chiese, questo non vuol dire che i templi siano stati deliberatamente abbattuti per fornire le pietre; essi, probabilmente, erano già stati abbandonati da tempo e caduti in rovina. È anche importante sottolineare che molti templi faraonici sono giunti fino a noi proprio per il fatto di essere stati convertiti in chiese, destino che li ha salvati da successive e più drastiche distruzioni. Inoltre, l'usanza di ricoprire le pareti dei templi con stucchi ha permesso che molti degli antichi bassorilievi potessero giungere fino a noi in buone condizioni (cf L. HABACHI, *Les Coptes sont-ils responsables de la destruction des temples pharaoniques?*, «Le Monde Copte» 6 [1979] 15-19).

(39) S. SAUNERON - H. STIERLIN, *Derniers temples d'Égypte. Edfou et Philae*, Parigi, 1975, 78. 155-167.

vento di monache si installò addirittura tra le sue mura, nei magazzini⁽⁴⁰⁾; sulla sponda occidentale di Tebe, il tempio di Medinet Habu fu trasformato in chiesa dedicata a San Menas, e chiese e monasteri sorsero a Deir el-Bahari⁽⁴¹⁾, a Deir el-Medina, ad Armant⁽⁴²⁾.

Anche il grande tempio di Amon-Ra a Karnak, che per più di duemila anni era stato il centro religioso più importante dell'antico Egitto, vide i monaci copti insediarsi tra le sue mura⁽⁴³⁾. Nella Sala delle Feste (*Akh-Menu* «Glorioso di monumenti») di Thutmosi III, nella sala ipostila del tempio di Khonsu⁽⁴⁴⁾ e nel tempietto di Amenhotep II

(40) Si veda anche A. PIANKOFF, *The Osireion of Seti I at Abydos during the Greco-Roman Period and the Christian Occupation*, «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 15 (1958-1960) 125-149.

(41) Sulla terrazza superiore del tempio della regina Hatshepsut a Deir el-Bahari e sulla parte nord-occidentale della terrazza centrale, che durante il periodo copto era stata sommersa dai detriti e dalla sabbia fino a raggiungere il livello di quella superiore, sorse verso la fine del VI secolo un monastero dedicato a san Phoibammon (Deir Apa Phoibammon). Suo fondatore e primo abate fu Abramo, quattordicesimo vescovo della diocesi di Hermonthis (Armant); anche dopo la nomina a vescovo, Abramo risiedette nel suo monastero, amministrando da là la sua diocesi. Il monastero divenne uno dei maggiori complessi monastici dell'Alto Egitto e fu abitato dai monaci fino alla fine dell'VIII secolo, quando venne abbandonato in seguito a disordini scoppiati contro il regime abbaside. Gli scavi condotti dall'Egypt Exploration Fund, sotto la conduzione di E. Naville, negli anni 1894-1895 portarono alla scoperta di una ricca serie di ostraca copti; insieme con precedenti scoperte papirologiche in luogo, avvenute nell'inverno 1854-1855, tali documenti appartengono per lo più alla corrispondenza del vescovo Abramo. Datata al 590-610/620, questa corrispondenza, ricca di quasi duecento testi (lettere, documenti, circolari, attestazioni, ammonizioni), costituisce un *dossier* del tutto eccezionale, la fonte primaria della conoscenza della gestione di una piccola diocesi della Tebaide prima della conquista persiana e araba, da parte di un uomo di Chiesa coscienzioso e serio. Poiché era incapace di scrivere, Abramo disponeva di quattro scribi; dal suo testamento sappiamo che uno di questi, Viktor, venne da lui destinato a essere suo successore (W.E. CRUM, *Coptic ostraca from the collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and others*, Londra, 1902; E. WIPSZYCKA, *Il vescovo e il suo clero. A proposito di CPRV 11*, in *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'Antiquité tardive*, 177-194: 185-192; *Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand. Kunst und Kultur der Christen am Nil*, Wiesbaden, 1996, 260-262; si vedano inoltre i seguenti articoli di *The Coptic Encyclopedia*, a nome di M. KRAUSE, che riguardano soprattutto l'archivio di Abramo: s.v. *Archives*, vol. 1, 226-228; s.v. *Bishops, correspondence of*, vol. 2, 400-402; s.v. *Ordination, clerical*, vol. 6, 1844-1845).

(42) Installazioni monastiche sono state trovate anche in altri siti delle necropoli tebana, quali Qurnet Murrai, il Ramesseum, Sheikh Abd el-Qurna, Dra Abu'l Naga, il tempio di Qurna, la Valle dei Re, la Valle delle Regine. Per gli innumerevoli monasteri sorti sulla sponda occidentale di Tebe, si veda in particolare H.E. WINLOCK-W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, 2 voll., New York, 1926.

(43) R.G. COQUIN, *La christianisation des temples de Karnak*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 72 (1972) 168-178.

(44) Sulla faccia esterna del muro sud-est del tempio di Khonsu, un'iscrizione in copto ribadisce la disfatta senza appello degli antichi dei; in essa, infatti, il monaco

vennero ricavate delle chiese e un luogo di culto per il rito cristiano sorse anche sul tetto del tempio di Opet; di particolare interesse sono ancor oggi le immagini degli apostoli, dei martiri, degli anacoreti dipinti sulle colonne delle due file centrali dell'*Akh-Menu*, nonché un'interessante iscrizione, oggi quasi illeggibile, con una lista di archimandriti⁽⁴⁵⁾. Resti di conventi o di abitazioni cristiane sono visibili lungo le due facciate del primo pilone, nel cortile tra il settimo e l'ottavo pilone e in quello tra il nono e il decimo; alcuni di questi conventi restarono abitati da monaci fino ai primi secoli del secondo millennio⁽⁴⁶⁾.

Un'idea abbastanza verosimile di quali siano stati gli ultimi atti della lotta del Cristianesimo trionfante nei riguardi della religione tradizionale ci viene offerta dalle *Memorie di Dioscoro*, opera anonima dell'inizio del VI secolo contenente un panegirico di un santo monofisita, Macario, antico monaco di Shenute e poi vescovo di Tkow (greca Antaiopolis). Sotto tratti chiaramente leggendari e convenzionali (non si riesce a riconoscere nessun elemento tradizionale nei dati offerti dal narratore; anche il nome del dio, Kothos, è ignoto al pantheon egiziano classico), viene rappresentata la caccia quasi implacabile alla quale i pagani erano sottoposti. La religione pagana è raffigurata come culto dei demoni e i pagani, come un tempo i Cristiani, vengono accusati dei più nefandi crimini. Ne diamo qui di seguito un estratto:

«C'era una città, a occidente del lago, in cui veneravano un idolo di nome Kothos, che stava innalzato su una finestra dentro una casa; e quando entravano nella porta della casa, chinavano per lui la testa fino a terra e lo adoravano. Andarono i presbiteri di quella città e riferirono al mio padre⁽⁴⁷⁾ tutto quello che facevano i pagani, e come rapissero i bambini piccoli dei

Arsenio proclama, con un tono che non lascia adito a repliche: «Gesù Cristo vince! Arsenio, il giusto, l'ha detto!» (*ivi*, 177).

(45) *Ivi*, 174-176.

(46) La presenza del Cristianesimo nella Tebaide risale probabilmente già alla fine del II secolo. Eusebio (*Hist. Eccl.*, VI, 1, 1 [ed. G. BARDY, Parigi, 1952-1960]) parla dei «campioni di Dio» della Tebaide che furono portati ad Alessandria per morire martiri durante la persecuzione di Settimio Severo. Segno indiretto della presenza di una forte comunità cristiana a Tebe sarebbe, secondo alcuni autori, anche l'opera di restauro del Colosso di Memnone a Tebe. Per Théodoridès, la restaurazione del colosso fu decisa perché l'imperatore voleva fare di Memnone un punto di riferimento del paganesimo contro il nascente Cristianesimo, che proprio in Tebe aveva un centro attivo di evangelizzazione. Severo voleva cioè utilizzare il prestigio del colosso, derivante dal suo presunto contatto con gli dèi pagani, quale strumento della lotta contro il Cristianesimo (A. THÉODORIDÈS, *Pèlerinages au Colosse de Memnon*, «Chronique d'Égypte» 64 [1989] 267-282).

(47) In senso spirituale.

Cristiani e ne facessero sacrifici al loro dio Kothos. Del resto, avevano teso loro un giorno un'imboscata e li avevano trovati mentre compivano il delitto, e prendevano i bambini dei Cristiani e li portavano ad uccidere in sacrificio sull'altare del loro dio. [...] Come ebbe sentito questo dalla bocca dei presbiteri, il santo vescovo Abba Macario si levò e andò con loro. E andammo con lui io ed altri due personaggi; e quei due presbiteri camminavano innanzi a noi. Quando fummo penetrati nella provincia per un cinque miglia, vedemmo un tempio che era il loro. E il padre mio avanzò verso il lato del tempio. [...] E subito il demone in alto sulla porta e l'idolo Kothos gridarono: «Venite a noi, e cacciate fuori Macario di Tkow, poiché un tremito ci ha preso a sentire la sua voce. Se egli resta ancora un minuto in questo posto, noi ce ne andremo e non torneremo in questo luogo di nuovo, e non ci volgeremo a guardarvi». A sentire ciò i sacerdoti vennero fuori, e avevano armi in mano, e lance e asce, e le donne andarono sul tetto del tempio per gettarci pietre addosso. [...] Si levarono allora venti uomini, [...] decisi ad ucciderci. Noi eravamo quattro in tutto, ed essi ci dissero: «Si è compiuto oggi il vostro periodo di vita; ecco l'ora della vostra uccisione». Subito alzarono il mio padre e lo afferrarono per primo fra noi, come un agnello immacolato; e quindi noi altri tre fummo alzati dai pagani, e ci collocarono per il sacrificio sull'altare del loro dio Kothos; e le donne si rallegravano dicendo: «Festeggiamo oggi il nostro dio con i malfattori Cristiani». Disse il loro capo: «Si vada e si informi il nostro sommo sacerdote prima di tutto. Innanzi di ucciderli, chiamatelo al sacrificio del nostro dio Kothos». Il resto fu d'accordo con lui e il nome del loro capo era Omero. Se ne andò quello che mandarono, ed io parlai e dissi al padre mio, con il quale ero legato: «Se tu resterai senza pregare che noi siam salvi, ecco che è giunta su di noi l'ora della nostra morte». E rispose il padre mio dicendomi: «Non aver paura, figlio mio Pinution, e Cristo ci aiuterà». Ancora parlavamo, ed ecco il santo Apa Visa battè alla porta. Quelli non gli risposero, e lui gridava da fuori dicendo: «Signore Iddio onnipossente, che traesti Pietro fuori dalla prigione, [...] tu ora vorrai far certo che questo tempio si apra da solo!». E subito la porta del tempio si aprì immediatamente, ed entrò il santo Apa Visa con alcuni monaci; e facevano quattordici uomini. Quando essi furono entrati e li videro i pagani, furono in confusione e si fecero come pietre inanimate. Subito fummo sciolti [...] e una voce fu su di noi dicendo: «Riparate fuori dalla porta del tempio!». Ancora non avevamo volto indietro la faccia, che ecco una grande fiamma di fuoco circondò tutto attorno il tempio intiero, e i muri del tempio caddero a terra e il fuoco li divorò fino alle fondamenta. [...] Il padre mio incontrò Omero, il loro capo, sulla via. [...] Gli disse il padre mio: «Perché non sei venuto e non hai celebrato la nostra uccisione quando volevano sgozzarci per il tuo dio Kothos?» Ed egli gli disse: «Tu stesso non meriti di essere vittima per il nostro dio, poiché tu sei vecchio». Immediatamente il padre mio fece cenno ai frati dicendo: «Afferratelo e legatelo!». E quel sacerdote impuro gridò dicendo: «O grande dio Kothos, archistratega dell'aria, fratello di Apollo, salvami, poiché io sono quegli che ti fa ufficio di sommo sacerdote». Gli disse il padre mio: «Ti brucerò vivo, con il tuo dio Kothos». Andarono e giunsero alla città, e la folla degli ortodossi uscì e si diresse verso di loro. Allora egli ordinò loro che accendessero un fuoco e gettassero Omero il sacerdote in esso; e quelli lo bruciarono con gli altri idoli che trovarono nella sua casa. Il resto dei pagani, una quantità di loro

divenne cristiana e prese il battesimo. Alcuni altri non vollero, ma presero quel che possedevano e lo gettarono nel lago e nei pozzi, e se ne andarono, loro ed i loro idoli, in un luogo deserto. Noi facemmo il conto degli idoli che erano stati distrutti in quella occasione, e trovammo che assommavano a trecentosei idoli. Quanto a quelli che erano fuggiti, i Cristiani andarono a stare nelle loro case» (48).

3. I FILOSOFI PAGANI DELL'UNIVERSITÀ DI ALESSANDRIA

Durante il V secolo l'estrema resistenza al Cristianesimo, nell'impero romano, veniva dalle Università di Alessandria e di Atene, tra esse strettamente legate (49). Nonostante la decadenza, i musei e le accademie di Alessandria avevano conservato tutta la loro gloria: vi si insegnava, come un tempo, il diritto, la medicina, la matematica, la retorica, la filosofia. Questo insegnamento enciclopedico e profano attirava la gioventù da tutto l'Oriente: Egitto, Palestina, Siria, Asia Minore. Ma la maggior fama dell'Università di Alessandria era dovuta soprattutto all'insegnamento della filosofia, particolarmente quella neoplatonica. Ed è tra i maestri di questa dottrina che si trovano i principali rappresentanti del paganesimo egiziano (50).

È possibile distinguere tra essi diverse generazioni di filosofi. Dapprima la già citata Hypatia, ma soprattutto Horapollo il Vecchio. Nato in un'epoca relativamente tranquilla, verso la fine del IV secolo, egli fu un ricco proprietario terriero a Phenebythis, nel nomo (provincia) panopolita; grammatico e retore, egli insegnò ad Alessandria e poi a Bisanzio, sotto il regno di Teodosio II (408-450). Ebbe due figli, Asclepiade ed Heraiskos, nati entrambi verso il 425; essi seguirono la tradizione paterna, con una fedeltà più attiva alla vecchia religione. Asclepiade, padre di Horapollo il Giovane, insegnò nei «Musei» di Alessandria, dove si guadagnò una reputazione di uomo prodigiosamente istruito nella filosofia antica, poi si ritirò sulle sue terre del

(48) Citato da DONADONI, *Testi religiosi Egizi*, 407-411; testo copto in *A Panegyric on Macarius, Bishop of Tkow, Attributed to Dioscorus of Alexandria* (= Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 416), ed. D.W. JOHNSON, Lovanio, 1980, 21-30.

(49) RÉMONDON, *L'Égypte et la suprême résistance au Christianisme*, J. MASPERO, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale» 11 (1914) 163-195.

(50) Nei disordini anti-cristiani che, sulla fine del IV secolo, provocarono come reazione la distruzione del Serapeum, un ruolo importante fu giocato da tre rappresentanti dell'élite culturale pagana: Olimpio, Ammonio ed Helladio. Helladio, che con Ammonio diventerà poi professore a Costantinopoli, si vantava davanti ai propri studenti di aver ucciso con le proprie mani nove Cristiani (SOCRATE, *Hist. Eccl.*, V, 16 [ed. R. HUSSEY, Oxford, 1853]).

Panopolita, dove morì verso il 491. Quanto a Heraiskos, morto nel 487⁽⁵¹⁾, egli partecipò attivamente alla resistenza pagana, in mezzo a un gruppo di giovani fanatici comprendenti il nipote Horapollo, Asclepiodotos, Ammonio, Isidoro, Heliodoro e altri. Tutti questi erano affiliati a sette pagane segrete raccolte attorno a determinati riti, come quello di Isi, che si compivano in località alla periferia di Alessandria, quali Menuthis⁽⁵²⁾, Canopo, Astu. Tutti furono poi coinvolti nella cospirazione di Illo⁽⁵³⁾ contro l'imperatore Zenone (474-491), ultimo tentativo del paganesimo di riprendere il potere. Fallito il complotto, Zenone ordinò una dura rappresaglia ed Heraiskos e il nipote Horapollo il Giovane furono sottoposti anche a tortura.

La terza generazione, quella di Horapollo il Giovane, i cui corsi ad Alessandria erano una vera e propria scuola di fanatismo⁽⁵⁴⁾, raggiunse il suo apogeo verso il 485-490. Il più eminente ed il più audace di questa generazione fu Pamprepio. Nato a Panopolis verso il 440, egli studiò dapprima ad Alessandria, da dove si portò poi ad Atene, alla scuola di Proclo, anima del paganesimo ateniese dal 450 al 485⁽⁵⁵⁾. Nel 476 fu a Bisanzio, dove entrò in relazione con Illo e divenne uno dei capi della cospirazione contro l'imperatore Zenone. Nel 483-484

(51) Heraiskos era anche un sacerdote pagano e alla sua morte il suo corpo venne imbalsamato seguendo l'antico rituale di Osiri (MASPERO, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, 179. 186-187).

(52) Nel 485-487 il tempio locale di Isi era ancora in piena attività, col clero al completo (ZACARIA RETORE, *Vita Severi* (= Patrologia Orientalis II,1), ed. M.A. KUGENER, Parigi, 1948, 17.27ss.).

(53) Luogotenente di Zenone, Illo gli si era ribellato, proclamandosi imperatore. Zenone dovette combattere contro di lui una regolare guerra, durata parecchi anni, prima di sconfiggerlo definitivamente (G. OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, Torino 1993, 55).

(54) All'uscita di una delle sue lezioni, alcuni studenti pagani assalirono uno dei loro condiscipoli, Paralios, che, da poco convertito al Cristianesimo (non era ancora stato battezzato), aveva rivelato l'esistenza di un santuario della dea Isi a Menuthis, segreto che era stato fino ad allora gelosamente custodito. Approfittando dell'incidente, il patriarca Pietro Mongo aveva organizzato una spedizione a Menuthis, terminata con la distruzione del tempio di Isi e la profanazione degli oggetti di culto (ZACARIA RETORE, *Vita Severi*, 23). Nel tempio di Menuthis era venerata una *Isis medica*, visitata da malati che venivano a chiedere alla dea la guarigione. In sostituzione del tempio pagano, Pietro Mongo avrebbe fatto erigere un santuario cristiano dedicato a due santi guaritori, Ciro e Giovanni, ben presto diventato famoso anche al di fuori dell'Egitto (L. DUCHESNE, *Le sanctuaire d'Aboukir*, «Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie» 1 [1910] 10-14). Secondo un'altra versione, sarebbe stato invece il patriarca Cirillo, nel 415, a far venire a Menuthis le reliquie dei martiri Ciro e Giovanni e a porle nella chiesa degli Evangelisti, fatta costruire dal predecessore Teofilo (cf L. KAKOSY, s.v. *Paganism and Christianity in Egypt*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, 1865-1871: 1870).

(55) Di lui sappiamo, che compose, tra l'altro, numerosi inni in onore della Isi di File (MARINUS, *Vita Procli*, 19 [ed. R. MASULLO, Napoli, 1986]).

Pamprepio ritornò in Egitto e riorganizzò il partito pagano, che si rese responsabile di una serie di violenze a sfondo religioso che sconvolsero Alessandria e dintorni nel 485⁽⁵⁶⁾.

Ci si può domandare quali siano stati i motivi psicologici di questa resistenza alla nuova religione. Vi era presso i filosofi l'attaccamento al pensiero antico e il gusto della speculazione razionale, ma vi era soprattutto il nazionalismo egiziano allora in pieno risveglio, la nostalgia dell'antico Egitto, la fedeltà alle tradizioni e alla religione degli antichi⁽⁵⁷⁾. Questa passione per le origini coincideva fatalmente con una fedeltà convinta al paganesimo; la «saggezza egiziana» tanto vantata era inseparabile dalla sua teologia: per questi filosofi essere veramente egiziani significava essere pagani; convertirsi, era tradire⁽⁵⁸⁾. La «filosofia» non era per loro solo una professione: essi formavano una specie di società semisegreta, che considerava un dovere nazionale utilizzare la scienza per difendere i resti dell'antica religione. Molti di essi⁽⁵⁹⁾ non erano alessandrini, ma provenivano per lo più

(56) Abbiamo un resoconto di questi disordini nella *Vita Severi*, scritta in siriano da ZACARIA DI MITILENE (noto anche come Zacaria Scolastico, o Retore). Sulla figura di Pamprepio, si veda anche M. KRAUSE, S.V. *Pamprepios of Panopolis*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, 1879-1880.

(57) Asclepiade è autore di una voluminosa storia dell'antico Egitto che abbraccia un periodo di ben trentamila anni. Hermias scrisse una storia archeologica della sua città natale, Ermopoli, mentre Horapollo il Giovane scrisse la storia di Alessandria. Horapollo è ritenuto inoltre l'autore di un'opera, *Hieroglyphikā*, in due libri, originariamente scritta in copto e poi tradotta in greco da un certo Filippo, rimasto del tutto sconosciuto, nella quale tentò di riportare in auge l'antica saggezza egiziana, rimanipolata alla luce del pensiero neoplatonico (il titolo dell'opera dà all'autore il nome di «Horapollo del Nilo», perifrasi per «Egiziano»). In essa egli esaminò la scrittura geroglifica, la cui comprensione era ormai andata perduta, mescolando osservazioni corrette con fantastiche interpretazioni allegoriche di 189 segni «enigmatici», ritenuti far parte di un codice segreto inventato dai tardi sacerdoti egizi per rendere inaccessibili ai profani i loro antichissimi misteri filosofici e religiosi. Portata a Firenze dall'isola greca di Andros nel 1422 dal viaggiatore fiorentino Cristoforo Buondelmonti, e subito pubblicata, quest'opera, grazie anche allo spirito del tempo, il Rinascimento, che pur razionale era amante dell'allegoria e degli enigmi, fece furore e scatenò una vera passione per l'antica scrittura egizia (ORAPOLLO, *I Geroglifici*, introduzione, traduzione e note di M.A. RIGONI e E. ZANCO, Milano, 1996). Essendo però sbagliate le premesse, tutti i tentativi di decifrazione della scrittura geroglifica si rivelarono inconcludenti e generarono persino le strampalate e mostruose interpretazioni del gesuita tedesco Athanasius Kircher (1602-1680). Occorrerà attendere il genio del francese Jean-François Champollion (1790-1832) per ridare vita a «parole incise sulla pietra» ormai morte da secoli (cf A. ELLI, *Guida ai Geroglifici. Lingua e scrittura degli Egizi*, Milano, 1999, 14-17; A. HAAKMAN, *Il mondo sotterraneo di Athanasius Kircher*, Milano, 1995, 117ss.).

(58) MASPERO, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, 189.

(59) È interessante notare che in questa fine del V secolo mentre ancora numerosi sono i filosofi pagani, molto meno numerose sono le famiglie dalle quali questi provengono: si nota la tendenza a trasmettersi di padre in figlio questo posto di

dall'ambiente egiziano, e non solo Pamprepio e Horapollo e la sua famiglia, ma anche altri celebri pagani, quali i poeti Nonnos⁽⁶⁰⁾, Trifiodoro e Ciro, pure essi panopolitani, i tebani Hefaistion⁽⁶¹⁾ e Olimpiodoro⁽⁶²⁾, e Andronico di Ermopoli. Provenivano quindi dall'aristocrazia di Panopolis e di Tebe, dalle classi agiate che potevano studiare e leggere il greco. Le classi popolari, che non conoscevano che il copto, erano maggiormente attratte invece dalla predicazione cristiana; l'antica fede aveva già subito delle scosse e la rivelazione cristiana trovò, specie proprio negli strati sociali infimi e più sfruttati, disponibilità ad essere accolta.

Col VI secolo, privato dei suoi templi, del suo clero e dei suoi culti, il paganesimo era ormai una minoranza, ma nella vita culturale e nell'insegnamento la sua influenza restava ancora forte. Riprendendo una costituzione di Arcadio e Onorio riguardante la nomina dei capi delle corporazioni artigianali di Stato ad Alessandria⁽⁶³⁾, Giustiniano ritenne utile aggiungere che tali capi dovevano essere Cristia-

combattimento per la salvezza del paganesimo. Oltre alla già citata famiglia di Horapollo, senza dubbio la più nota, altre «dinastie» hanno animato l'ambiente filosofico pagano del periodo. Il filosofo Hermias era figlio del filosofo Gregorio e sposò Aidesia, parente del filosofo Syrianos: i figli Ammonio e Heliodoro furono entrambi filosofi. Anche i fratelli Archiadas e Eupithios si dedicarono agli studi filosofici, subentrando nell'insegnamento al padre, Hegias, figlio dell'ateniese Theagene, a sua volta figlio di Archiadas. Emula di Hypatia fu Teodora, figlia di Diogene, figlio di Eusebio, figlio di Flaviano, tutti filosofi, discendenti da Sampsigeramos e Monimos, avi del celebre Giamblico. Tutti questi filosofi cercavano innanzitutto di preservarsi dal Cristianesimo e poiché questo faceva ogni giorno dei progressi, il cerchio in cui essi potevano trovare alleanza si restringeva sempre più, facendo sì che legami di parentela venissero a crearsi tra di essi. Anche Horapollo il Giovane sposò la propria cugina, figlia dello zio (*ivi*, 180).

(60) Nonnos di Panopolis, come pure i suoi seguaci Colluthos di Lykopolis, Christodoros di Copto e Tryphiodoros di Panopolis, cercarono di far rivivere l'antica epopea greca, mettendo in versi gli amori degli dei e delle dee dell'Olimpo. Di Nonnos, il più importante poeta epico non solo del V secolo ma di tutto il periodo imperiale, ci è giunta la *Dionysiaka*, una delle più lunghe opere epiche della letteratura greca, in quarantotto libri, nei quali egli descrive, in esametri «nonniani» (trasformazione dell'esametro «callimacheo»), la storia di Dioniso, dalla sua nascita alla sua apoteosi (M. KRAUSE, s.v. *Nonnos of Panopolis*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, 1799-1800; Id., s.v. *Christodoros of Coptos*, in *ivi*, vol. 2, 544).

(61) Vedi H.J. ROSE, *Hephaistion of Thebes and Christianity*, «Harvard Theological Review» 33 (1940) 65-68.

(62) Lo storico Olimpiodoro di Tebe, che risiedeva a Siene per raccogliere materiale per la sua opera (in ventidue libri, dedicati a Teodosio II, nei quali tratta degli avvenimenti relativi agli anni tra il 407 e il 435), fu invitato dai sacerdoti blemmi a visitare il loro Paese, ricevuto con onore in qualità di storico e di correligionario pagano; egli si spinse fino a Primis (Qasr Ibrīm), limite meridionale dell'antica estensione romana, L. WOOLLEY, *La visite d'Olympiodore à la forteresse de Karanog*, «Chronique d'Égypte» 14 (1939) 62-68.

(63) *Cod. Theod.*, XVI, 27,1.

ni⁽⁶⁴⁾. Già provati dalle persecuzioni scatenate da Zenone contro i pagani, preoccupato per le cospirazioni da essi ordite contro di lui, ad Alessandria i vecchi professori di filosofia capirono che ormai la lotta non aveva più futuro e cominciarono a cedere: Horapollo il Giovane, secondo le parole stesse del siriano Damascio, ultimo direttore dell'università filosofica di Atene, «senza che alcuna apparente necessità lo costringesse, si convertì spontaneamente, mosso forse da un'insaziabile ambizione che lo seduceva; non si può infatti proporre alcun'altra spiegazione per giustificare il suo cambiamento»⁽⁶⁵⁾. Molti altri seguirono poi il suo esempio⁽⁶⁶⁾.

Nel 529, poi, un'ordinanza imperiale di Giustiniano proibì l'insegnamento filosofico e giuridico nell'università di Atene: la celebre Accademia, culla del neoplatonismo pagano, fu chiusa e gli insegnanti, Damascio in testa, ultimi sostenitori dell'ellenismo ateniese, cacciati si rifugiarono alla corte dell'imperatore persiano, portando in Persia i frutti della cultura greca⁽⁶⁷⁾.

4. L'EREDITÀ DELL'EGITTO PAGANO⁽⁶⁸⁾

Lo studio attento dell'archeologia, dell'iconografia e degli scritti copti, intermediari tra il mondo faraonico e il Medio Evo cristiano, rivela a ogni passo delle sopravvivenze dell'antica cultura, mostrando come degli elementi egiziani antichi si siano adattati alla nuova religione e siano filtrati, in maniera non immediatamente riconoscibile,

(64) *Cod. Just.*, I, 4, 5.

(65) Citato in MASPERO, *Horapollon et la fin du paganisme égyptien*, 190. Già lo zio Heraiskos ne aveva malinconicamente predetto la conversione (*ivi*, 179).

(66) Anche i poeti Ciro e Nonnos di Panopolis si convertirono. Nonnos commentò poi, in esametri «nonniani», il Vangelo secondo Giovanni (M. KRAUSE, s.v. *Nonnos of Panopolis*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 6, 1799-1800).

(67) La disposizione di Giustiniano ci è nota solo da J. MALALAS, *Chronographia*, 18, in PG 97, col. 662. Nel trattato di pace «eterna» concluso con Giustiniano nel 532, il re persiano Khusraw (Cosroe) I Anoshakrawan (531-579) stipulò che Damascio e colleghi potessero ritornare in patria senza essere costretti ad abiurare le loro credenze pagane (OSTROGORSKY, *Storia dell'impero bizantino*, 61; L. BRÉHIER, *La politica religiosa di Giustiniano*, in P. DE LABRIOLLE - G. BARDY - L. BRÉHIER - G. DE PLINVAL, *Storia della Chiesa*, vol. IV, 563).

(68) Tra le molte opere sull'argomento, cfr. in particolare: J. DORESSE, *Dès Hiéroglyphes à la Croix. Ce que le passé pharaonique a légué au Christianisme* (= Publications de l'Institut historique et archéologique néerlandais de Stamboul 7), Istanbul, 1960; C. WISSA-WASSEF, *Les survivances pharaoniques dans la tradition égyptienne*, Il Cairo, 1975; F. DUNAND - CHR. ZIVIE-COCHE, *Dieux et Hommes en Égypte (3000 av. J.C., 395 apr. J.C.)*, Parigi, 1991, 323-327. Benché non riguardi in particolare il Cristianesimo, interessante è pure l'articolo di G. SOBHY BEY, *The survival of ancient Egypt*, «Bulletin de la Société d'Archéologie Copte» 4 (1938) 59-70.

nel mondo medioevale. Si tratta ovviamente di influenze relative, tanto per i temi morali quanto per quelli iconografici.

D'altra parte, non tutto ciò che si vuol far risalire al paganesimo ha un reale fondamento; spesso sono solo analogie, dei fenomeni paralleli e non espressione di una continuità della tradizione. Si è scritto, per esempio, che le molte statue di Isi con Harpocrate⁽⁶⁹⁾ sono un modello delle immagini della Vergine col Bambino Gesù o che addirittura hanno preparato la via al culto cristiano di Maria e Gesù⁽⁷⁰⁾. Un tale raffronto, ad esempio, non può essere spinto più in là di una semplice similitudine iconografica (e un simile modello potrebbe benissimo essere stato fornito da tante altre immagini pagane di dee madri) e non può avere influito sullo sviluppo di credenze e di dogmi cristiani che traggono la loro origine da episodi squisitamente evangelici⁽⁷¹⁾.

Si è voluto assegnare un'origine faraonica anche a un'immagine che l'Egitto cristiano aveva largamente diffuso: quella di San Menas in preghiera, tra due cammelli inginocchiati, così come venne diffusa in tutto il mondo cristiano dalle numerose fiale di terra cotta nelle quali i pellegrini portavano alle loro case l'acqua miracolosa del santuario a lui dedicato nei pressi di Alessandria⁽⁷²⁾. Ma queste effigie non sono note in Egitto che a partire dal V secolo e nulla prova che esse abbiano avuto un qualche modello nell'Egitto pagano, nonostante la loro composizione richiami quella dei cosiddetti «cippi di Horus», piccole stele raffiguranti Horus bambino in piedi tra due coccodrilli.

Analogo è il caso delle numerose immagini di santi guerrieri a cavallo, come quelle di san Giorgio. Secondo certi studiosi queste immagini risalirebbero a prototipi egiziani del dio Horus rappresentato sotto l'aspetto di cavaliere a testa di falco mentre trafigge con la lancia un coccodrillo. Ma il solo e unico modello che si conosca di un tale Horus cavaliere non ha nulla di faraonico, né nello spirito né nella tradizione; e per di più è di epoca tarda: Horus è armato e

(69) Dall'antico egiziano *Hor-pa-khered*, «Horus il bambino», ipostasi del dio Horus nel suo aspetto di figlio di Isi, rappresentato, nelle statuette bronzee tardive, come un bambino che si succhia il dito.

(70) La *Isi lactans* quale immagine della *Virgo lactans*. Una delle prime rappresentazioni egiziane della *Virgo lactans* (o *galaktotrophousa*, con terminologia greca) è stata rinvenuta su di un papiro del V-VI secolo, conservato nell'«Istituto Papirologico G. Vitelli» di Firenze, e proveniente da Antinoe (scavi fiorentini del 1936-1937); cf M. NALDINI, *Egitto cristiano: testimonianze papirologiche*, in *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica* (= *Studia Ephemeridis Augustinianum* 56), a cura di A. CAMPLANI, Roma, 1997, 273-289: 288.

(71) DORESE, *Dès Hiéroglyphes à la Croix*, 19-20.

(72) Cf Z. KISS, s.v. *ampulla*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 1, 116-118. Sulle «ampolle di s. Menas», si veda anche *Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand*, 162-167.

vestito alla romana! Questa immagine di Horus, come pure le molte del «cavaliere trace» così diffuso in Oriente o quelle del dio trace Heron venerato in Egitto, nel Fayum ⁽⁷³⁾, hanno tutte un modello ben preciso: quello che ornava le stele funerarie dei soldati romani appartenenti ai corpi di cavalleria e che sono state trovate in tutti i paesi del Mediterraneo. Non si tratta pertanto di una sopravvivenza egiziana, ma di uno dei motivi più ordinari dell'iconografia funeraria romana, di un'immagine divulgata ovunque passarono le legioni ⁽⁷⁴⁾.

È possibile tuttavia trovare tracce più profonde del passato faraonico nel Cristianesimo, che vanno ben al di là dei racconti popolari o della banale iconografia. I più interessanti di questi elementi si trovano ovviamente in Egitto, tra i Copti, e queste sopravvivenze sono sorprendenti per lo storico, in quanto il Cristianesimo egiziano ripudiò sistematicamente tutto ciò che gli ricordava il paganesimo dei suoi antenati e rigettò persino le linee dell'arte faraonica, che Greci e Romani avevano invece conservato, per scegliere forme fino allora straniere al Paese, quelle dell'arte ellenistica e romana. Ma questo ostracismo verso il paganesimo non è stato così totale da non lasciare, fors'anche inconsapevolmente, vestigia della cultura passata.

I nomi delle località e quelli dei mesi, per esempio, sono rimasti quelli dell'Egitto pagano ⁽⁷⁵⁾. E anche nell'onomastica personale i Cristiani continuarono a portare, apparentemente senza alcun problema, nomi che ricordavano le divinità pagane; tra i monaci, per esempio, sono frequentissimi nomi come Petubasti, Onnuphrios, Hor, Pahor, Orsiesi, Pamun, Anup, Serapion, Patermuthios, Paesi, Besa, nomi cioè che, formati a volte dal prefisso possessivo «pa», «quello di» (ossia «figlio di»), richiamano immediatamente le vecchie divinità Bastet, Onnofri, Horus, Amon, Anupi, Serapi, Termuthis, Isi, Bes. E che dire del monaco chiamato Akhenaton, col quale si perpetua il nome del faraone «eretico» della diciottesima dinastia (circa 1367-1350 a.C.) e di cui si pensava ormai perso il ricordo? Degno di nota è anche il nome del monaco Nisteroo, che riproduce una formula imprecatoria pagana: «Horus è più potente di essi» (cioè dei suoi nemici).

Un esempio tipico di «recupero» cristiano di una pratica pagana, ma a livello di simbolo, è costituito dall'utilizzazione del geroglifico

(73) G. LEFEBVRE, *Le dieu Hérôn d'Égypte*, «Annales du Service des Antiquités de l'Égypte» 20 (1920) 237-249; ID., *Un bas-relief du dieu Hérôn*, «Annales du Service des Antiquités de l'Égypte» 24 (1924) 89-90.

(74) DORESSE, *Dès Hiéroglyphes à la Croix*, 20-21.

(75) Cf SOBHY BEY, *The survival*, 68-70. Per i mesi, si veda inoltre WISSA-WASSEF, *Les survivances pharaoniques*, 31-42; M. WISSA, *Le calendrier copte, héritage du calendrier pharaonique* (= Actes du IV^e Congrès Copte, Louvain-La-Neuve, 5-10 Septembre 1988), 2 voll., Louvain-La-Neuve, 1992: vol. 2, 163-177; C. CANNUYER, *I Copti*, Città del Vaticano, 1994, 302.

egiziano *ankh*, significante, nell'antica lingua faraonica, il verbo «vivere» o il sostantivo «vita», a seconda dei contesti. Nel simbolismo egiziano tradizionale, il segno *ankh* posto, come amuleto, tra le mani degli dei significava la vita che essi donavano al re e, attraverso di lui, a tutta l'umanità. I Cristiani riutilizzarono questo segno (detto anche, impropriamente, «croce ansata» o «chiave della vita»), caricandolo però di un nuovo simbolismo: essi lo interpretarono come la croce di Cristo, emblema della risurrezione e, pertanto, promessa di vita.

Rufino ⁽⁷⁶⁾ così ci spiega l'episodio che provocò il passaggio di questo geroglifico dal suo valore pagano a un significato cristiano. Dopo la demolizione del Serapeum di Alessandria a opera della folla cristiana istigata dal patriarca Teofilo, vennero distrutti in città tutti i busti di Serapi scolpiti all'ingresso delle case o sopra le finestre; al loro posto si tracciò il segno della croce. Fu allora che dei pagani si ricordarono di una vecchia profezia che annunciava la scomparsa dei culti pagani quando sarebbe stato esaltato il segno della «vita». E poiché la croce cristiana ricordava, nella sua forma, il geroglifico *ankh*, questo evento dava spiegazione alla profezia. E così ci furono molte conversioni, più tra i sacerdoti e gli altri officianti del culto che non tra i laici, che meno comprendevano il significato di tali simboli. La confusione tra il segno geroglifico † *ankh* e la croce cristiana fu resa possibile perché allora la croce veniva sovente raffigurata col braccio superiore molto corto e sormontato, in segno di trionfo, da una grande corona circolare ⁽⁷⁷⁾ che dava all'insieme quasi lo stesso aspetto del geroglifico egiziano.

L'impiego dell'*ankh* come equivalente della croce è costante nell'Egitto copto ed è importante sottolineare che la sopravvivenza di un tale simbolo è stata accettata coscientemente: confondendo questo geroglifico con l'emblema più caratteristico della cristianità, i Copti sapevano perfettamente che esso aveva già avuto un senso preciso nella religiosità dei loro antenati, senso che essi comprendevano e accettavano ⁽⁷⁸⁾.

Nelle raffigurazioni più antiche questo simbolo si trova, a volte, utilizzato a significare polemicamente la vittoria del Dio cristiano sugli dèi del paganesimo. Nel santuario di Deir el-Bahari, al di sopra del celebre graffito greco tracciato da un pellegrino venuto a cercare la guarigione «presso il signore dio Asclepio, Amenotes e Hygie», un

(76) RUFINO, *Hist. Eccl.*, 11, 29 (ed. Th. MOMMSEN). La stessa storia, con circostanze un po' diverse, è narrata anche da SOZOMENE, *Hist. Eccl.*, 7, 15.

(77) Come si vede nei cosiddetti sarcofagi pasquali di età onoriana-teodosiana, essa rappresenta propriamente la corona della vittoria, del trionfo dell'*imperator*.

(78) M. CRAMER, *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten*, Wiesbaden, 1955.

altro visitatore, cristiano questa volta, ha scritto, egualmente in greco, quest'atto di fede: «È il Dio unico che vi aiuta!» e lo ha inquadrato con due *ankh*; così, per meglio proclamare la vittoria della nuova religione si è utilizzato uno dei segni dell'antica ⁽⁷⁹⁾.

Altre sopravvivenze direttamente legate all'Egitto sono i culti che certi alberi sacri ricevettero dai Copti e le leggende che essi composero per giustificarli. Il più famoso di questi alberi è quello di Matariah, presso il Cairo, all'ombra del quale si sarebbe riposata la Sacra Famiglia durante la sua fuga in Egitto. Di germoglio in germoglio quest'albero, visitatissimo anche dai pellegrini medioevali, si è conservato fino a noi ⁽⁸⁰⁾. Esso è molto probabilmente il successore di uno di quegli alberi sacri venerati, nella regione, fin dall'antichità faraonica, come l'albero *ished*, la persea: molti testi egiziani, e in particolare il *Libro dei Morti*, parlano della «grande lotta» sostenuta dal dio sole Ra contro i suoi nemici (simbolo della vittoria finale del bene sul male), avvenuta presso la sacra persea di Eliopoli.

Il Cristianesimo egiziano ha conservato un'altra tradizione relativa al culto di una persea sacra, sempre nel quadro delle leggende sul soggiorno della Sacra Famiglia. Al tempo in cui Giuseppe e Maria, col Bambino Gesù, dovettero fuggire la persecuzione di Erode, vennero a Ermopoli (Hermopolis Magna): alla porta della città un albero santo prosternò le sue chiome davanti al piccolo Gesù ⁽⁸¹⁾. Potrebbe trattarsi del ricordo dell'albero sacro di Eliopoli, adattato, da un agiografo

(79) La prima iscrizione è riportata in A. BATAILLE, *Les Inscriptions grecques du Temple de Hatchepsout à Deir el Bahari*, Il Cairo, 1951, n° 120; per la seconda, si veda J. GRAFTON MILNE, *The Sanatorium of Dêr-el-Bahri*, «The Journal of Egyptian Archaeology» 1 (1914) 96-98.

(80) In effetti, l'albero originale è scomparso da tempo. Secondo una tradizione copta, si sarebbe trattato di un albero di balsamo, che la regina di Saba aveva portato in dono a re Salomone e che l'imperatore Augusto aveva fatto trapiantare a Matariah. L'albero, però, non aveva mai prodotto fiori, fino a quando la Sacra Famiglia non si era fermata sotto di esso. Secondo un'altra tradizione, si trattava invece di una palma, che si era piegata davanti alla Vergine perché ella potesse coglierne i datteri e che poi si era risollevata. Dei pagani che avevano assistito al portentoso tagliarono l'albero, ma durante la notte i pezzi si erano riuniti: i segni lasciati dai tagli sarebbero stati ancora visibili nel 1321, secondo la testimonianza del pellegrino Marino Sanuto. L'albero odierno è un sicomoro: esso, posto in un piccolo giardino circondato da un muro, sulla destra della strada principale, per chi viene dal Cairo, subito prima della chiesa cattolica di Nostra Signora di Matariah, proviene da un virgulto di un precedente sicomoro piantato nel 1672 e caduto, per vecchiaia, il 14 giugno del 1906 (O. MEINARDUS, *The Holy Family in Egypt*, sul sito Internet <http://pharos.bu.edu/cn/articles/1HolyFamilyInEgypt.txt>).

(81) La tradizione copta narra che al tempo del patriarca Agatone (662-680) il governatore musulmano della città aveva dato ordine di abbattere l'albero; quando però il taglialegna lo aveva colpito con l'ascia, questa gli era rimbalzata in faccia e così il governatore non diede mai più un tale ordine (*ivi*).

locale, alla realtà di Ermopoli o, meglio ancora, potrebbe ricordare l'acacia sacra che, secondo la cosmogonia ermopolitana, sorgeva sulla «collina primordiale», sorgente della vita. Altri alberi sacri furono collegati leggendariamente alla storia della fuga in Egitto della Sacra Famiglia, come le «palme di Maria» a Giza e ad Ahnas.

Importante è anche la preservazione da parte dei Copti di riti anticamente legati a feste e pellegrinaggi pagani⁽⁸²⁾. Nel tempio di Luxor sorsero numerose chiese cristiane e sopra una di queste fu edificata poi una moschea alla quale resta curiosamente legato un rito antichissimo, forse già praticato dai Cristiani: la processione annuale di una barca sacra, reminiscenza della processione della barca sacra di Amon. Nel santuario di Menuthis, presso Canopo, veniva venerata una «Isi guaritrice», che attirava folle di pellegrini: il patriarca Cirillo avrebbe posto termine al culto pagano facendo trasportare dalla chiesa di San Marco in Alessandria i corpi dei santi medici Ciro e Giovanni e deponendoli nel santuario: i «miracoli» sarebbero così continuati, alla luce però della nuova religione⁽⁸³⁾.

Altro esempio di santuario pagano consacrato a una forza guaritrice e cristianizzato in modo identico è il già citato celebre «sanatorium» di Deir el-Bahari, consacrato, in epoca tolemaica, a Asclepio-Imhotep, Amenotes e Hygie; il Cristianesimo vi installò il grande monastero di San Phoibammon e le guarigioni vi continuarono come per il passato⁽⁸⁴⁾.

Molte sono poi le sopravvivenze del passato faraonico che si incontrano nelle pratiche funerarie cristiane⁽⁸⁵⁾. Convertendosi alla nuova religione, gli Egiziani non abbandonavano per questo le loro antiche usanze funebri. Non è infatti sempre facile, in presenza di una tomba del III e del IV secolo e in assenza di qualche documento scritto dire se si tratti di una tomba cristiana o pagana. Le tombe pagane presentano sovente segni di appartenenza alla religione tradizionale (per lo

(82) Si veda in particolare WISSA WASSEF, *Les survivances pharaoniques*, 21-31.

(83) Cf n. 54.

(84) Per il culto pagano nel tempio, si veda A. BATAILLE, *Aménouthès, fils de Hapou à Deir el Bahari*, «Bulletin de la Société Française d'Égyptologie» 3 (1950) 6-14. Sul monastero di Phoibammon, si veda M.B. GHALI - W. GODLEWSKI, s.v. *Dayr Apa Phoibammon*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 3, 779-771. Si veda anche H.E. WINLOCK - W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes*, 2 voll., New York, 1926: vol. 1, 12-14.

(85) Per uno studio delle sopravvivenze delle tradizioni funerarie egiziane antiche presso i Copti, si veda in particolare G. GIAMBERARDINI, *La sorte dei defunti nella tradizione copta*, in *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* N° 9, Il Cairo, 1964, 3-202. Alle sopravvivenze faraoniche nella sfera del «Totenwesen» sono dedicati anche i due articoli di M. KRAUSE, *Das Weiterleben ägyptischer Vorstellungen und Bräuche im koptischen Totenwesen*, in *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz, 1983, 85-92, e *Zum Fortwirken altägyptischer Elemente im koptischen Ägypten*, in *Ägypten. Dauer und Wandel*, Mainz, 1985, 115-122.

più statuette o immagini dipinte di divinità), ma anche oggetti anonimi, spesso trovati anche in tombe cristiane. Molte necropoli sono state utilizzate contemporaneamente sia per sepolture pagane che per quelle cristiane. Il maggior esempio è costituito dalla grande necropoli di Bagawat, nell'oasi di el-Kharga, poco più di un chilometro a nord del grande tempio di Amon a Hibis fatto erigere da Dario I (521-486 a.C.; XXVII Dinastia) ⁽⁸⁶⁾. Occupata dal IV al VII secolo della nostra era, essa costituisce una vera e propria «città dei morti» cristiana, con le cappelle situate su una collina dominata da una grande chiesa e fiancheggianti le numerose strade che la percorrono. Gli affreschi delle cappelle raffigurano personaggi santi, quali la Vergine, gli Apostoli, san Paolo, santa Tecla, o scene dell'antico Testamento ⁽⁸⁷⁾. Numerose sono anche le tombe senza decorazione: esse presentano tuttavia chiari emblemi cristiani, quali la croce ansata copta, riportati a volte anche sulle vesti dei defunti. Un settore della necropoli è occupato da tombe pagane, in apparenza difficilmente distinguibili dalle cristiane; l'appartenenza dei loro occupanti alla religione tradizionale è tuttavia mostrata dalla presenza di sarcofagi con immagini degli dèi faraonici: Anubi, Horus, Thot, Osiri, ... La vicinanza di tombe pagane e cristiane caratterizza ugualmente altre necropoli, quali quella di Hawara, nel Fayum, e di Karara, nel Medio Egitto, nei pressi di el-Hibeh ⁽⁸⁸⁾.

I Cristiani adottarono anche quella che è la pratica più caratteristica del rituale funerario egiziano, l'imbalsamazione. L'esplorazione di numerose tombe di monaci dei conventi della sponda ovest di Tebe ha mostrato che, benché i cadaveri non presentino traccia delle antiche tecniche di estrazione del cervello e delle viscere, essi presentano tuttavia il tipico trattamento con natron, senza dubbio per ottenere il disseccamento del corpo, e il successivo avvolgimento in numerosi strati di bende. Un identico trattamento, destinato a preservare il corpo dalla corruzione, si nota anche sui cadaveri delle tombe

(86) A. FAKHRY, *The Necropolis of El-Bagawât in Kharga Oasis*, Il Cairo, 1951.

(87) Celebre è la «cappella dell'Esodo», con scene del passaggio del Mar Rosso, il rovelto ardente, Abramo nell'atto di sacrificare Isacco, Susanna, Giobbe, Giona ingoiato dal pesce, il supplizio di Isaia, i tre giovani nella fornace, Daniele nella fossa dei leoni, Adamo ed Eva allontanati dall'Eden. Sulle pareti della «cappella della pace», nota anche come «tomba bizantina» poiché decorata con grandi figure di santi in stile bizantino, compaiono Adamo, il sacrificio di Isacco, Sara, Daniele nella fossa dei leoni, l'arca di Noè, l'apostolo Giacomo, l'Annunciazione (E. BRUNNER-TRAUT, *Egitto*, Verona, 1991, 803-805).

(88) Sulle necropoli di Hawara, nei pressi della celebre piramide in mattoni del faraone Amenemhat III (XII Dinastia, circa 1842-1797 a.C.), e di Karara si veda P. GROSSMANN, s.v. *Hawwarah*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 4, 1210-1211 e Id., s.v. *Qararah*, in *ivi*, vol. 7, 2036. Su quest'ultima necropoli, fondamentale è H. RANKE, *Koptische Friedhöfe bei Karara*, Berlino-Leipzig, 1926.

- cristiane di Karara. E così come si faceva nell'antico Egitto, si scrivevano spesso sulle bende dei testi destinati a proteggere il defunto: su una benda proveniente da Oxyrhynchus, e datata al V-VI secolo, si legge una frase che afferma la realtà della risurrezione: «Gesù dice: nulla viene sepolto che non debba risorgere»⁽⁸⁹⁾.

Senza dubbio i Cristiani non vedevano alcuna contraddizione tra queste pratiche e la dottrina cristiana della risurrezione; anzi, la preservazione del corpo morto era probabilmente vista come una garanzia stessa della risurrezione. È soltanto all'epoca della conquista araba che questa usanza è stata definitivamente abbandonata.

In ambiente cristiano si è mantenuta anche l'antica pratica di deporre nella tomba degli oggetti utilizzati dal defunto in vita. Nelle tombe cristiane di Hawara, di Karara, di Antinoe si sono trovati non solo vestiti e gioielli, ma anche oggetti da toeletta, utensili da lavoro, strumenti di musica, mobilio. Non sono tuttavia attestate le offerte alimentari, tipiche invece delle sepolture faraoniche⁽⁹⁰⁾.

L'abitudine di porre delle lampade nelle tombe è anch'essa derivata dall'ambiente pagano. Una di queste lampade, a forma di ranocchia, animale che nell'antico Egitto simbolizzava la vita che si rinnova perpetuamente⁽⁹¹⁾, porta l'iscrizione greca ΕΓΩ ΕΙΜΙ ΑΝΑΣΤΑΣΙΣ (*Io sono la risurrezione*). Altro costume pagano ripreso dai Cristiani era quello della commemorazione dei morti mediante un pasto celebrato presso la tomba. Non soltanto i Cristiani celebravano dei banchetti funebri presso le tombe, ma avevano anche preso l'abitudine di celebrarvi pure il banchetto eucaristico. Nella seconda metà del IV secolo Basilio di Cesarea condanna questa pratica, precisando: «Io so benissimo che noi abbiamo ripreso questo costume dagli abitanti dell'Egitto»⁽⁹²⁾.

L'utilizzo da parte dei Cristiani, nel campo dei riti funerari, di queste pratiche mutate dai pagani è un'ulteriore testimonianza della coesistenza delle religioni pagana e cristiana nell'Egitto del III e IV secolo. Come nella frase di Basilio di Cesarea sopra riportata e in altre numerose testimonianze, le autorità cristiane sentirono tuttavia i pericoli soggiacenti all'instaurarsi di queste pratiche.

(89) DUNAND - ZIVIE-COCHE, *Dieux et Hommes en Égypte*, 324.

(90) *Ivi*, 325

(91) Cf *Le Don du Nil. Art Égyptien dans les Collections Suisses*, Basilea, 1978, 22, n° 37. La dea Heket, a testa di rana, era associata alla nozione di rinascita e a tal titolo era raffigurata sui coperchi dei sarcofaghi. Dal Nuovo Regno (circa 1575-1087 a.C.) l'espressione «*uhem ankh*», «rinnovare la vita», «risuscitare», viene già scritto col geroglifico della rana (W. SPIEGELBERG, *Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Aegyptern*, «Sphinx» VII, 215-228).

(92) Citato da DUNAND - ZIVIE-COCHE, *Dieux et Hommes en Égypte*, 326.

Quanto all'universo religioso egiziano, esso sopravviveva nell'immaginario cristiano sotto la forma degli esseri ibridi, terrificanti e demoniaci che, secondo le vite dei «Padri del deserto», assalivano senza tregua gli eremiti nella loro solitudine⁽⁹³⁾. Le immagini degli dèi antichi erano infatti viste dai primi Cristiani come idoli, abitacoli dei demoni, la cui potenza era stata abolita dalla venuta del nuovo Dio, ma che incutevano pur sempre paura nell'animo dei semplici. Un campo particolarmente ricco per studiare le relazioni degli antichi Copti con le potenze celesti e demoniache della mitologia faraonica è costituito dalla magia, ove, anche oggi, elementi cristiani e pagani si mescolano in una simbiosi a volte impressionante⁽⁹⁴⁾.

Alcuni studiosi hanno richiamato l'attenzione sulle grandi cerimonie relative alla nascita di Osiri e a quelle di Isi e di Horus, celebrate annualmente nei grandi templi dell'Egitto. A Dendera, nel quarto giorno epagomeno, penultimo giorno dell'anno egiziano, consacrato alla nascita di Isi-Hathor, veniva celebrata la festa chiamata «Notte del bambino nel suo nido» e che evoca, nel suo nome, una vera «natività»⁽⁹⁵⁾.

Per terminare, ma molto si potrebbe ancora dire sull'argomento, citiamo un'altra somiglianza iconografica, forse non solo apparente, tra Egitto pagano e Cristianesimo. Le pitture e le sculture del Medio Evo cristiano d'Oriente e d'Occidente ripetono incessantemente le quattro figure simboliche degli Evangelisti, rappresentati uno sotto forma umana e gli altri tre sotto l'aspetto rispettivo dell'aquila, del bue e del leone. È certo che queste immagini sono ispirate dall'Apocalisse⁽⁹⁶⁾, ma è anche certo che esse evocano, e non solo per caso fortuito, l'iconografia faraonica dei quattro figli del dio Horus, le cui teste scolpite ornavano i coperchi dei vasi canopi, ove erano conservate le viscere del defunto. Ai geni Amset e Kebehsenuf corrispondevano le teste di uomo e di uccello rapace, assegnate più tardi a Matteo e Giovanni; Duamutef e Hapi avevano, rispettivamente, la testa di sciacallo e di cinocefalo: esse non avrebbero avuto alcun

(93) Per gli antichi Egiziani, il deserto era il domino del dio Seth, incarnazione del male, uccisore di Osiri e rivale di Horus. Il suo colore era il rosso ed egli era il signore degli animali del deserto e di quegli esseri favolosi, i demoni, che avevano la loro dimora nelle immense distese sabbiose e nelle inospitali montagne dell'Egitto, vedi A.I. SADEK, *Du désert des Pharaons au désert des anachorètes*, «Le Monde Copte» 21-22 (1993) 5-14.

(94) G. VIAUD, *Magie et coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Sisteron, 1978; W. VYČICH, s.v. *Magic*, in *The Coptic Encyclopedia*, vol. 5, 1499-1509.

(95) Sui rapporti tra le speculazioni egiziane e la natività della teologia cristiana, si veda F. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, Parigi, 1958, 509-510.

(96) *Apc* 4,1.

senso per gli altri paesi, ove questi animali erano sconosciuti, ma suggerivano assai bene l'una il muso di un bue, l'altra la criniera di un leone, i simboli applicati poi a Luca e Marco. È degno di nota che in alcuni casi l'alto Medio Evo raffigurò gli Evangelisti Luca, Marco e Giovanni non con la forma intera del loro animale simbolo, ma con corpo umano e con la rispettiva testa animale, figura questa che richiama immediatamente l'iconografia delle divinità egiziane ⁽⁹⁷⁾.

ALBERTO ELLI
via Pastore, 79
20034 Giussano (MI)

(97) Anche la letteratura copta è ricca di elementi direttamente riconducibili a racconti e idee dell'antico Egitto; si veda a proposito l'articolo di J. ZANDEE, *Traditions pharaoniques et influences extérieures dans les légendes coptes*, «Chronique d'Égypte» 46 (1971) 211-219, e la bibliografia ivi citata.